R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA.

TOMUS DECIMUS COMPLECTENS

COMMENTARIA AC DISPUTATIONES IN PRIMAM SECUNDÆ D. THOMÆ, DE GRATIA.
ULTIMUM LIBRUM DE GRATIA HABITUALI, HOCCE TOMO,
NECNON DUAS APPENDICES REPERIES,

CUM INDICIBUS NECESSARIIS.

CAEN. — IMPRIMERIE E. POISSON.

R. P. FRANCISCI

SUAREZ

E SOCIETATE JESU

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA, A CAROLO BERTON,

CATHEDRALIS ECCLESIÆ AMBIANENSIS VICARIO,

INNUMERIS PENE VETERUM EDITIONUM MENDIS LIBERATA, ADNOTATIONIBUSQUE IN ULTIMUM TOMUM RELEGATIS ILLUSTRATA,

REVERENDISSIMO ILL. DOMINO SERGENT, EPISCOPO CORISOPITENSI, DICATA.

TOMUS DECIMUS. 10



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM,

Via vulgo dicta Cassette, 23.

MDCCCLVIII.

Ce que nous disions, il y a quelques mois, des difficultés du huitième volume, peut s'appliquer en toute rigueur au dixième. Nombreux sont les contre-sens, nombreuses les lacunes qui ont exercé notre patience, et l'ont mise parfois à de rudes épreuves. Tel monosyllabe, qui complète ou rectifie une phrase mutilée, ne s'est laissé deviner qu'au prix de longues fatigues. Que dire des lignes ajoutées? Le tome vingt-huitième, en les signalant et en les justifiant, ne fera pas soupçonner ce qu'avait d'épineux pour un éditeur le texte où elles manquaient.

Le lecteur se plaindra peut-être d'avoir à attendre, si longtemps encore, l'indication des passages modifiés ou restitués dans cette édition, indication qui seule peut le mettre à même d'apprécier notre labeur. Pour l'aider à prendre patience, et à supporter ce délai, qui nous pèse plus qu'à tout autre, nous donnons ici un spécimen des corrections qu'a reçues de nous le présent volume.

P. 226, l. 8 de n. 11, *totam*.	Il y avait *tam*.
P. 330, l. 12 du chap. 5, *pejorem*.	*priorem*.
P. 345, l. 5 du chap. 7 par la fin, *nihilominus*. . .	*nihil*.
P. 345, l. 14 de col. 2, *nos*.	*non*.
P. 398, l. 1 de col. 1 par le bas, *perscrutemus*. . .	*præservemus*.
P. 399, l. 3 de col. 2, *adæquato*.	*quarto*.
P. 399, l. 13 de col. 2 par le bas, *indifferentia*. . .	*differentia*.
P. 402, l. 13 de col. 1, *secundæ*.	*servandæ*.
P. 402, l. 25 de col. 1, *perfectiorem*.	*perfectionem*.
P. 403, l. 20 de col. 2, *indicium*.	*judicium*.
P. 405, l. 8 de col. 2, *affectibus*.	*effectibus*.
P. 406, l. 15 de col. 2, ajouté *non*.	

P. 409, l. 4 de chap. 24, *illam*. . . . . Il y avait *nullam*.
P. 409, l. 18 de col. 2 par le bas, *extrinseca*. . . *intrinseca*.
P. 410, l. 8 de col. 1 par le bas, *seu*. . . . . . *sed*.
P. 412, l. 15 de col. 1, *elicit*. . . . . *dicit*.
P. 414, l. 19 de col. 2, *non*. . . . . *nos*.
P. 414, l. dernière, *sinatur*. . . . . *sciatur*.
P. 422, l. 27 de col. 1, *proportione*. . . . . . *propositione*.
P. 424, l. 2 de col. 2, *vitalitate*. . . . . . . *utilitate*.
P. 426, l. 32 de col. 2, *totum*. . . . . . . *tantum*.
P. 570, l. 22 de col. 1 par le bas, *quanquam*. . . *nunquam*.
P. 546, l. 19 de col. 1, par le bas, *oportuit*. . . *potuit*,
P. 436, l. 15 de col. 2, *usum*.. . . . . *visum*.
P. 414, l. 27 de col. 2, ajouté *non* avant *possit*.

Voici maintenant quelques-uns des passages restitués :

P. 436, l. 14 de col. 1, ajouté : Sed ait non sequi quod consentire non est in mea libera potestate. — P. 428, l. 20 de col. 1, ajouté : necessariam esse ut applicetur actus primus ad agendum, non solidius est. — P. 423, l. 26, ajouté : Duplex ibi intervenit immutatio voluntatis. — P. 462, l. 16, de col. 1, ajouté : Quoad speciem, et non extendatur. — P. 463, l. 24 de col. 2 par le bas, ajouté : Illi proportionatas et removere causas de. — P. 502, l. 5 de col. 1, bas, ajouté : Vocationi, non sufficit ut possit carere. — P. 539, l. 20 de col. 2, ajouté : Absoluta meritorum ex solis viribus liberi arbitrii ; in quo dupliciter errabant ; tum quia prædestinatio non potest esse nisi ex præscientia.

Nous prenons ces corrections au hasard au milieu de beaucoup d'autres, que l'on constatera plus tard dans les mêmes pages. Loin de nous la prétention d'avoir toujours deviné juste. Au moins, ce que l'on discutera dans notre œuvre, ne sera pas jugé nuisible au sens, comme étaient ces innombrables piéges, que le lecteur dorénavant ne trouvera plus sur son chemin. Faire davantage, dans les mêmes conditions, ne se pouvait. D'un côté, la rapidité de l'impression, qui obligeait à réfléchir vite, de l'autre, le grand nombre des énigmes qu'il fallait résoudre, nous tiraillaient en sens contraires, et produisaient une complication d'obstacles, contre lesquels nous devions lutter sans aide ni trève, embarrassé toujours, indécis jamais.

Ceci soit dit, non du volume entier qui voit le jour, mais de l'ouvrage qui en occupe la meilleure part. *Sur la vraie notion du secours efficace* (*De vera intelligentia auxilii efficacis*), tel est le titre de ce livre, imprimé pour la pre-

mière fois en 1655, à Lyon, et qui est comme une défense des précédents écrits de Suarez sur la grâce efficace. Pour s'assurer qu'il est authentique, et pour connaître les circonstances qui en ont rendu la publication si tardive (et, à cause de cela peut-être, si imparfaite), il suffira de lire la préface latine du premier éditeur. Cet ouvrage, à ce qu'il semble, est le dernier qu'ait composé Suarez. Bien différents en cela, les opuscules, que contient le tome suivant sur le même sujet, ont été écrits avant les six prolégomènes et les douze livres sur la grâce, lesquels, déjà si pleins, se trouvent ainsi complétés par un prologue et un épilogue.

On voit que l'ordre suivi par l'édition de Venise n'est pas inattaquable. Nous l'avons gardé cependant, préoccupé que nous étions d'établir, entre cette édition et la nôtre, des différences plus urgentes. Seulement, pour éviter que le neuvième et le dixième volume fussent trop inégaux, nous avons placé dans celui-ci une partie du traité de la grâce habituelle.

Deux mots nous restent à dire sur une lacune des plus singulières, et que nous avons dû laisser telle qu'elle était. Le chapitre 30 de l'ouvrage sur la grâce efficace, chapitre où l'auteur expose et réfute successivement toutes les raisons de l'opinion opposée à la sienne, se termine par l'analyse détaillée d'une objection. Une réponse devait suivre, et le lecteur s'étonne qu'elle manque. Deux hypothèses peuvent être hasardées : ou l'auteur n'a pas eu le temps d'achever ce chapitre, qui forme comme un ouvrage à part, ou la fin de son travail s'est égarée. Dans l'un et l'autre cas, il n'y a place pour un éditeur qu'à des regrets. Disons pourtant que Suarez a répondu ailleurs à cette objection, notamment dans le second prolégomène du septième volume Et peut-être, là où nous voyons une lacune, se bornait-il à renvoyer à ce prolégomène, par un signe, par une abréviation, que des yeux distraits n'auront pas remarquée sur le manuscrit.



INDEX LIBRORUM ET CAPITUM

HUJUS VOLUMINIS.

LIBER DUODECIMUS.

DE MERITO, QUOD EST EFFECTUS GRATIÆ SANCTIFICANTIS.

APPENDIX PRIOR.

TRACTATUS DE VERA INTELLIGENTIA AUXILII EFFICACIS, EJUSQUE CONCORDIA CUM LIBERTATE VOLUNTARII CONSENSUS.

APPENDIX ALTERA.

DISSERTATIO PRO FRANCISCO SUARE DE GRATIA ÆGRO OPPRESSO COLLATA.

INDEX CAPITUM LIBRI DUODECIMI

DE MERITO, QUOD EST EFFECTUS GRATIÆ SANCTIFICANTIS.





LIBER DUODECIMUS

DE MERITO

QUOD EST EFFECTUS GRATIÆ SANCTIFICANTIS.

PRÆLUDIUM.

1. *Effectus gratiæ physicus, vel moralis.— De effectibus physicis gratiæ hic non tractandum.* — Hactenus quæ ad essentiam, generationem, conservationem, augmentum et perfectionem gratiæ habitualis spectant, pertractavimus, ejusque causas et formalem effectum exposuimus ; solum ergo superest ut de effectibus, quorum principium efficiens esse potest, et præsertim de merito, qui præcipuus et proprius hujus loci est, disseramus. Effectus enim gratiæ, generatim sumptus, in physicum et moralem distingui potest. Effectum physicum voco non omnem illum, qui veram et physicam entitatem habet, nam hoc commune est effectibus moralibus, sed illum, qui per propriam et per se efficientiam a gratia procedit ; moralem autem effectum appello, qui, licet in se res vera et physica sit, a gratia tantum morali modo procedit, ita ut illa denominatio non ex modo entitatis, sed ex modo emanationis sumatur. Prior effectus gratiæ in superioribus est a nobis sufficienter explicatus ; consistere enim videtur in solis actibus supernaturalibus ; illi enim proprie et physice fiunt vel a gratia habituali per virtutes infusas, vel ab auxiliis gratiæ actualibus, vel a Deo per seipsum in nobis operante, vel nobiscum cooperante, quæ omnia in libris superioribus, præsertim in 3, 5 et 6, declarata sunt. Præter hos autem actus, cætera dona gratiæ habitualia non sunt effectus physici alterius gratiæ creatæ, sed a solo Deo immediate infunduntur, ac physice producuntur, conservantur et augentur, ut dictum etiam est. Atque ita explicando causas omnium gratiarum, effectus etiam physicos totius gratiæ declaravimus ; nihil ergo de illis dicendum superest.

2. *Moralis triplex. — Neque universim de illo effectu morali, qui est satisfactio.* — Moralis autem effectus gratiæ triplex esse videtur, quantum ex communi modo loquendi Theologorum et Patrum colligere possumus, scilicet, satisfactio, impetratio et meritum. Quibus addi posset conservatio et augmentum ejusdem gratiæ, nam quia est principium vitæ spiritualis, ideo ad modum viventium quasi vitaliter nutritur, conservatur et augetur. Sed hi effectus et explicati jam sunt in duobus libris proxime præcedentibus, et ad meritum reduci possunt, ut videbimus. Satisfactio autem, si sit pro culpa mortali, non pertinet ad hos effectus gratiæ, quia, si sit perfecta, non potest gratia puri hominis esse principium ejus ; si vero sit imperfecta, non est effectus gratiæ habitualis. Unde eo modo quo est possibilis, ad causam disponentem pertinet, ut supra visum est, et ad imperfectum meritum reducitur. Si vero talis satisfactio sit pro culpa veniali separata a mortali, est quidem effectus gratiæ habitualis, sed reducitur etiam ad meritum, ut infra videbimus. Et de illo effectu ex professo disserui, tertia parte, tomo 1, disput. 4, in fine, et latius in tom. 4, disp. 12. Satisfactio denique pro pœna temporali, cujus reatus manere solet post remissam culpam, effectus quidem est habitualis gratiæ, quia opera nostra, nisi ex gratia procedant, ad hujusmodi recompensationem valorem non habent ; quia vero hæc satisfactio pars est pœnitentiæ, ideo in dicto tom. 4, disputatione 37, explicatus est.

3. *Neque rursus de altero effectu morali, id est, impetratione proprie sumpta.* — Impetratio interdum late, interdum vero specialiter

sumi solet. Priori modo impetrare nihil aliud est quam ratione alicujus operis vel obsequii aliquid ab alio obtinere, in quo sensu cuilibet operi meritorio potest impetratio tribui ; et præsertim, quando meritum est imperfectum, quod a Theologis de *congruo* nominatum est, solet juxta phrasim Augustini meritum impetratorium appellari, ut postea videbimus. Et sic etiam dixit Concilium Tridentinum, sess. 14, cap. 4, contritionem impetrare a Deo veniam peccatorum. Impetratio ergo in hoc sensu accepta sub merito includitur, et de illa in sequentibus dicemus, præsertim de merito congrui disputando. Alio vero modo magis proprio et speciali impetratio attribuitur orationi, tanquam proprius effectus ejus, quia in ea non consideratur, ex parte impetrantis, meritum vel aliud obsequium præter petitionem, quæ principaliter innititur bonitati Dei, a quo hoc postulamus. Atque hoc etiam modo sumpta impetratio est sine dubio moralis effectus gratiæ, quia petitio moraliter tantum obtinet suum effectum, et ut ad hoc valeat apud Deum, necessarium est ut a gratia procedat, quia nemo potest petere, quærere aut pulsare sicut oportet sine Spiritus sancti inspiratione et adjutorio, ut definit Concilium Arausicanum, canon. 6. Quia vero gratia hunc effectum specialiter operatur per orationem, quæ est actus religionis, ideo de hoc effectu specialiter disputatum est in tomo secundo de Religione, tractatu primo, libro primo, capite vigesimo tertio.

4. *De merito tractatio instituitur.* — *Meriti definitio.* — Solum ergo superest nobis hoc loco dicendum de merito, prout est peculiaris gratiæ effectus. Ratio enim meriti proprietatem quamdam significat, propriam humanorum operum, sub illis angelica etiam opera comprehendendo, quatenus cum ratione et et libertate fiunt, nam talia opera sunt aliqua retributione digna, et ideo meritoria dicuntur, ut notavit D. Thomas 1. 2, quæst. 21, art. 3. Unde fit ut nomen meriti de se indifferens sit ad bonum et malum opus, quia utrumque aliqua retributione dignum est apud Deum, de quo propterea scriptum est quod *reddit unicuique secundum opera sua;* et in Scriptura dicitur homo per peccatum mereri, vel iram Dei, ut Job. 6 : *Utinam appenderentur peccata mea, quibus iram merui*, vel supplicium et pœnam, ut ad Hebr. 10 : *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui filium Dei conculcaverit.* De merito autem bonorum operum dicitur Ecclesiast. 16 : *Omnis misericordia faciet locum unicuique secundum meritum operum suorum.* Jam vero usu a Theologis receptum est, ut meritum simpliciter dictum in bonam partem sumatur pro merito præmii, nam meritum supplicii vocari solet demeritum, vel cum addito malum meritum, ut appellat Augustinus, libr. de Grat. et liber. arbitr., cap. 5 et 6, vel meritum supplicii, ex eodem in libr. 83 Quæstion., quæst. 68. Quocirca meritum generatim sumptum describi potest, ut sit opus aptum ad obtinendum aliquod præmium ; vel si rationem meriti quasi in abstracto describere velimus, erit conditio vel valor operis, ratione cujus aliquod præmium, seu alicujus boni retributio illi correspondet.

5. *Meritum apud Deum duplex : naturale et gratuitum.* — Sic autem sumptum meritum commune est merito apud homines et apud Deum, nam respectu utriusque potest illa conditio, seu valor præmii seu mercedis in humano opere inveniri, nam meritum apud homines insinuavit Paulus ad Rom. 4, dicens : *Si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Insinuat enim dari posse meritum apud homines, quod in opere mere humano fundatur. Unde hoc meritum non pertinet ad effectus gratiæ, et ideo in præsenti non consideratur, sed de solo merito apud Deum agimus. Ulterius vero subdistingui potest hoc meritum in naturale et gratuitum. Naturale est quod in bonis operibus moralibus et ordinis naturalis inveniri potest. Nam talia opera de se meritoria sunt alicujus præmii, etiam apud Deum, ut sentit D. Thomas 1. 2, quæst. 21, art. 4, et inferius incidenter videbimus, et tale meritum per se non est effectus gratiæ, pertinet enim ad ordinem et providentiam naturalem, possetque in homine creato in puris naturalibus inveniri ; imo Augustinus solet interdum gentilibus aliqua bona operantibus, ut Romanis, illud tribuere. Est autem hoc meritum valde imperfectum, ut infra videbimus, et ideo meritum humanum solet ab Augustino appellari, et insinuatur a Concilio Arausicano, d. c. 6. Dicitur autem humanum, non quia non sit apud Deum, sed quia et solis viribus humanis fit, et solum humanum vel temporale præmium meretur.

6. *Meritum gratuitum hic tractandum præcipue.* — *Ejus varii modi.* — Aliud est ergo meritum gratuitum, quod dici etiam potest divinum et supernaturale, quia divina tantum et supernaturali virtute perfici potest, et

quia de se tendit ad supernaturalem finem, et solum supernaturalis præmii dignum esse potest, et tale meritum est proprius effectus gratiæ, de quo hic agimus, et solum illud nomine meriti dignum censemus. In hoc autem merito latitudo etiam et varietas invenitur, et primum ac præcipuum locum tenet illud, quod dici potest meritum excellentiæ, vel, ut a bonis Theologis appellatur, meritum de rigore justitiæ, quod est proprium Christi Domini, quia in gratia unionis fundatur, et ideo de illo dictum est in tom. 1 tertiæ partis, partim in disp. 4, partim in 39 et sequentibus. Aliud ergo est meritum commune seu inferioris ordinis, quod in persona creata per gratiam adjuta inveniri potest, et hoc tandem subdistinguitur a Theologis in meritum de condigno et de congruo : prius est meritum simpliciter et de justitia ; posterius est meritum secundum quid, et ex quadam decentia. Unde distinctio illa analoga est, ideoque nihil de merito in communi, ut ab illis duobus abstrahit, sed de utroque membro sigillatim dicendum erit ; nam illa ostendendo ac declarando, et partitionem comprobabimus, et totam meriti rationem exponemus. Dicemus ergo prius de merito condigni, quia meritum congrui per habitudinem ad illud cognosci debet, quia est veluti quædam participatio ejus, ab illius perfectione deficiens. Circa meritum autem de condigno prius explicabimus an sit, simulque apud Deum esse ostendemus; postea quid sit, quasve conditiones requirat; tertio, quid sub meritum condigni cadat; ac denique quo jure ac titulo tale præmium debeatur.

CAPUT I.

UTRUM HOMINES VIATORES POSSINT APUD DEUM ALIQUID SIMPLICITER SEU DE CONDIGNO PROMERERI ?

1. *Error hæreticorum negans, et eorum varietas. — Primum erroris fundamentum, quod simul excluditur. — Secundum fundamentum. — Tertium.* — In hoc puncto controversia est cum hæreticis, et aliqua ex parte inter Catholicos. Hæretici enim omnino negant posse homines mereri apud Deum, et multi quidem nullo modo vel ipsum nomen meriti in operibus justorum admittunt, præsertim in ordine ad salutem et vitam æternam. Et hæc fuit sententia Lutheri, quem Calvinus et alii secuti sunt. Posteriores vero illorum sectatores, quamvis nomen meriti admittant, semper negant esse proprium meritum in dignitate operum fundatum, sed in sola voluntate et acceptatione divina, et hoc ipsum meritum nolunt esse vitæ æternæ aut salutis, sed aliorum præmiorum inferioris ordinis. Ita fere referunt Bellarminus, libr. 5 de Justificat., cap. 1 ; Lindanus, lib. 3 Panopliæ, capit. 20 ; Stapletonius, lib. 10 de Justificat., in principio, et capit. octavo; Tiletanus, in Apologia pro decretis Concilii Tridentini ; Vega, in Opuscul. de Justificat., quæst. 4. Fundamenta hæreticorum sunt : primum, quia in hominibus, etiam justis, nullum est opus bonum simpliciter, sed omnia sunt peccata, ac proinde non solum nullo præmio digna, sed etiam de se digna supplicio, nisi Deus ex misericordia sua illa non imputet. De quo fundamento dictum sufficienter est in libro primo, a capite 3, usque ad 7, et in capite 20, 25 et seqq., et in libro decimo, tractando de conservatione gratiæ multa diximus, quæ illud fundamentum evertunt, et plura videri possunt in Bellarmino, libro 4 de Justificatione, capit. 20 et 21 ; et Stapletonio, in dicto libr. 10, capit. 7; et Vega, lib. 11 in Tridentinum, a cap. 20. Aliud fundamentum hæreticorum est, quia Scriptura damnat eos, qui de suis operibus confidunt, et ex illis justificari, sive obtinendo, sive augendo justitiam, existimant, et ita intelligunt illud ad Romanos quarto : *Si Abraham ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum ;* et illud ad Ephes. 2 : *Non ex operibus, ne quis glorietur ;* et illud ad Galat. 3 : *Hoc solum a vobis volo discere, ex operibus legis spiritum accepistis, an ex auditu fidei? sic stulti estis ut, cum spiritu cœperitis, nunc carne consummemini.* Unde infra subjungit : *Quicumque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt.* Quasi sensus sit, maledictum esse illum qui in operibus suis confidit, cum per ea nunquam possit legi satisfacere. Et hoc confirmant ex Augustino, concion. 2 in Psal. 70, dicente : *Supplicium tibi debetur, et cum præmium venerit, sua dona coronabit Deus, non merita tua.* Et serm. 15 de Verb. Apost., circa princip., tractans illud : *Pro nihilo salvos facies illos,* inquit : *Prorsus gratis das, gratis salvas, quia nihil invenis in eis unde salves, et multum invenis unde damnes.* Tertium fundamentum est, quia injuria fit meritis Christi, cæteris hominibus merita tribuendo ; singularis enim excellentia et gloria Christi est, quod ipse solus potuit apud Deum mereri, et ideo solus est cæteris hominibus auctor sa-

lutis et gloriæ; ergo qui sibi merita attribuunt, gloriam Christi ex parte usurpant, et inter merita Christi, et propria merita partiri volunt, et non totum Christo tribuere, quod summæ ingratitudinis est. Atque his addunt alia quæ postea circa meritum gloriæ expendemus.

2. *Quorumdam catholicorum sententia in præsenti quæstione.*—Secundo, licet Catholici omnes merita justorum apud Deum simpliciter fateantur, nihilominus aliqui eorum negant posse nos mereri de condigno, præsertim gloriam. Ita sensit Durandus, in 2, dist. 27, quæst. 2, ubi, num. 12, distinguit duplex meritum de condigno: unum improprium et large dictum, ex divina ordinatione et acceptatione proveniens; aliud proprium, quod inducit debitum et justitiæ obligationem ob dignitatem ipsius operis, et prius meritum admittit, ac posterius negat. Quem imitatur Burgens., in Addit. ad Lyram, in Ps. 53, dum absolute negat aliquem, secundum legem ordinariam, mereri de condigno vitam æternam; Waldensis etiam non parum illi sententiæ favet, tom. 3 de Sacramentalibus, cap. 7. Nam, licet videatur loqui contra Pelagianos, ut magis exponit cap. 9, excedit nihilominus in modo loquendi, et carpens Scholasticos eo quod simpliciter meritum de condigno admittant. Citatur etiam pro hac sententia Marsilius in 2, quæst. 18, art. 4, conclus. 1. Sed in 2 videtur moderari sententiam, quam infra exponemus. Imo etiam aliqui tribuunt hanc sententiam D. Thomæ, quia in quæst. 14, art. 1, dicit in nobis non esse meritum apud Deum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter loquitur Cajetanus, tom. 3 Opusc., tract. 11, c. 6, § *Verumtamen*. Sed alius est sensus utriusque, ut postea explicabimus.

3. *Primum argumentum præcedentis sententiæ.—Evasionis impugnatio, seu secundum argumentum.* — Fundamenta hujus sententiæ sunt: primum est illud ad Rom. 8: *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*, ubi aperte videtur excludere dignitatem nostrorum operum, et rationem videtur explicare 2 ad Corinth. 4, quia *quod momentaneum est, et leve tribulationis nostræ, æternum gloriæ pondus operatur in nobis*. Quod si quis respondeat Paulum loqui de condignitate, seu æqualitate rei ad rem secundum substantiam earum, non vero excludere æqualitatem proportionis, contra hoc objicit secundo Durandus, quia si qua esset hujusmodi dignitas proportionis in nostris operibus, maxime proveniret ex eo quod talia opera fiunt ex gratia, et ex Spiritus sancti motione; sed hoc non satis est; ergo. Major supponitur, tum ex communi sententia, tum etiam quia nihil aliud cogitari potest. Minor probatur, tum quia Spiritus Sanctus est extrinsecus motor a quo talis dignitas sumi non potest, nam etiam interdum movet Spiritus Sanctus peccatorem ad bene operandum, et non propterea de condigno meretur: tum etiam quia gratia solum metaphorice dicitur semen gloriæ, et ideo nunquam potest operibus tribuere sufficientem proportionem seu condignitatem ad gloriam.

4. *Tertium argumentum.*—Tertio argumentatur, quia meritum simpliciter ac de condigno est illud opus, cui ex justitia debetur merces, ita ut si is, apud quem alius meretur, mercedem neget, sit simpliciter injustus; sed impossibile est esse tale meritum hominis ad Deum; ergo. Majorem supponit Durandus, tum in loco citato, tum in 1, distinction. 17, quæst. 2, n. 13, et in 3, d. 20, quæst. 1, numer. 4, tanquam certam ex communi sensu et significatione istarum vocum. Minorem autem probat, primo quia non potest homo facere Deum sibi debitorem ex justitia, quia nec condignas gratias illi agere potest pro beneficiis acceptis; ergo multo minus potest illum ex justitia obligare. Secundo, quia alias non posset Deus etiam de potentia absoluta negare gloriam homini merenti illam, quod sentire, ait Durandus, est temerarium seu blasphemum. Et sequela patet, quia non potest Deus esse injustus per quamcumque potentiam. Tertio, quia quicquid homo habet, est ex libertate Dei acceptum, et semper manet sub dominio Dei, magis quam ipsius hominis; ergo nullum opus potest esse in homine, quod sit condignum meritum præmii apud Deum.

5. *Assertio prima affirmatur de fide.* — Primo vero dicendum est homines posse vere et proprie ac simpliciter apud Deum mereri, ex gratia seu per gratiam operando. Hæc conclusio sub his terminis est de fide, ut late probant Vega, Tiletanus, Bellarminus et Stapletonius, locis allegatis, Hosius in confession., cap. 73. Ex quibus breviter probatur assertio, primo ex Scriptura, quæ operibus hominum meritum tribuit, Ecclesiastic. 16: *Misericordia faciet unicuique locum secundum meritum operum suorum.* Nec refert quia græ-

ce solum dicatur, *secundum opera sua,* nam interpres verum sensum declaravit, juxta sententiam Pauli : *Si ex operibus, jam non est gratia,* ad Romanos 11, quia meritum intercedit. Confirmat hoc Paulus ad Hebr. 13 dicens : *Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus.* Ubi verbum activum passive positum est, sensus vero est : Talibus operibus promeremur Deum, qui est merces nostrorum operum, juxta illud Genes. 17 : *Ego protector tuus sum, et merces tua magna nimis*, ut ibi notavit D. Thomas, lection. 2, in fine. Unde confirmatur, quia merces respondet merito ; sed Scriptura docet operibus justorum respondere mercedem apud Deum ; ergo in eisdem locis satis expresse tribuit meritum operibus justorum. Major ex terminis satis clara est in usu Latinorum, qui nomen etiam mercedis a merendo derivant. Probari vero etiam potest ex Paulo, ad Romanos 4 dicente : *Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum ;* et ex Augustino, epist. 105, dicente idem esse mercedem operanti quod stipendium militanti. Minor autem ex dicto loco Genes. 17 sufficienter probatur. Nam sicut Abraham a Paulo proponitur tanquam exemplar justificationis per gratiam, ita potest a nobis proponi ut exemplum, in quo facta est omnibus mercedis promissio. Generaliter vero Sapientiæ 5 : *Justi in perpetuum vivent, et apud Dominum est merces eorum ;* et Christus Dominus, Matth. 5 : *Merces vestra copiosa est in cœlis ;* et Matth. 10 : *Qui recipit justum, in nomine justi, mercedem justi accipiet.*

6. *Secundo probatur ex aliis Scripturæ verbis æquipollentibus.*—Simile argumentum sumitur ex aliis nominibus mercedi æquivalentibus. Unum est nomen coronæ, nam, ut dixit Augustinus, lib. 50 Homiliarum, in 14 : *Corona justitiæ merces est;* ait autem Paulus, 2 ad Timoth. 4 : *Superest mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex,* et addit : *Non solum autem mihi, sed et his qui diligunt adventum ejus.* Dixerat autem in capite 2 : *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit ;* et Jacobus, capite 1 de justo dicit : *Cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ;* et Apocalyps. 2 : *Esto fidelis usque ad mortem, et dabo tibi coronam vitæ ;* et capite tertio : *Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam :* et in eisdem locis hoc meritum et præmium ejus describitur. Denique Paulus, 1 ad Cor. 9, evidenter declarat hanc coronam esse præmium laborum seu certaminis, quam nomine etiam *bravii* significat, dicens : *Nescitis quod ii qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium ; sic currite ut comprehendatis.* Quod etiam declarat exemplo eorum qui in agone contendunt, et subdit : *Et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.* De qua etiam dicit ad Philipp. 3 : *Ad destinatum persequor bravium supernæ vocationis.* Ac denique Tob. 4, cum pater consuluisset filio : *Quomodo potueris, ita esto misericors,* subjungit : *Præmium enim bonum tibi thesaurizas in die necessitatis ;* præmium autem evidenter dicit relationem ad meritum. Unde Sapientiæ 4 de casta generatione dicitur : *In perpetuum coronata triumphat incoinquinatorum certaminum præmium vincens.*

7. *Ex locis aliis agentibus de correlativo meriti.* — Ultimo, hoc evidenter confirmant illa Scripturæ testimonia, in quibus homines judicandi a Deo dicuntur secundum opera sua, juxta descriptionem ultimi judicii a Christo Domino factam, Matth. 25, et a Paulo significatam, cum dixit, 2 Corinth. 5 : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, sive bonum, sive malum ;* et in Apocalyp., c. 2, ait per Joannem Dominus : *Ego sum scrutans renes et corda, et dabo unicuique vestrum secundum opera sua.* Dicitur autem dari secundum opera, seu ex operibus, quod ex merito illorum datur, ut ex Paulo retuli, et satis declaratur Apocalyps. 22 cum dicitur : *Ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua.* Et in eodem sensu cap. 14, de his qui in Domino moriuntur, dicitur : *Opera enim illorum sequuntur illos.* Et propterea etiam id quod propter opera confertur, non donari, sed retribui in Scriptura dicitur ; retributio enim non liberalem donationem, sed recompensationem aliquo modo debitam significat, juxta illud Pauli ad Rom. 11 : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* et juxta verbum Christi Luc. 14 : *Cum facis convivium, voca pauperes, debiles, claudos et cæcos, et beatus eris, quia non habent retribuere tibi, retribuetur enim tibi in resurrectione justorum.* Quam retributionem inspiciebat David, cum dicebat Psalm. 118 : *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas in æternum propter retributionem :* et Psalm. 17 : *Retribuet mihi Dominus secundum justitiam meam, et secundum puritatem manuum mea-*

rum, etc. Ac denique hæc retributio expresse vocatur remuneratio, ad Hebr. 10 : *Nolite amittere confidentiam vestram, quæ magnam habet remunerationem;* non habet autem locum remuneratio, nisi ubi meritum intercedit.

8. *Citati loci intelliguntur de vero et proprio merito absque metaphora.* — Ex quibus locis inter se collatis, et eorum multitudine, evidenter colligitur has locutiones Scripturæ non esse metaphoricas, sed de vero ac proprio merito esse intelligendas, quia et generalis ac vera ratio interpretandi Scripturam hoc postulat, cum nulla sit necessitas vel auctoritas quæ permittat, nedum cogat, ad metaphoras confugere in tam multa et clara luce testimoniorum, et materia ipsa, quæ moralis est, et ad convenientem Dei providentiam, et ad excitandos homines ad bene operandum pertinet, proprium et simplicem sermonem requirit. Et ideo merito Ecclesia semper in hoc sensu Scripturam intellexit, ut ex traditione Patrum late probant moderni locis supra citatis, præsertim Bellarminus c. 4; Valent., disp. 8, quæst. 6, punct. 2 ; et traditur ac definitur a Conciliis : Arausicano, can. 18, dicente : *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant.* Idem tradit Concilium Lateranense in cap. *Firmiter*, de Summa Trinit., et Florentinum, in litteris unionis , et expressius ac latius Tridentinum, sess. 6, c. 16, et can. 33, ubi specialiter notanda sunt illa verba, in quibus dicitur nihil deesse operibus justorum, quæ in Deo sunt facta, quominus vitam æternam *vere promeruisse* censeantur.

9. *Quarto, accedit ratio.* — Ratio hujus veritatis maxime pendet ex his quæ de conditionibus ad proprium meritum requisitis dicturi sumus. Et ex dicendis in assertione sequenti hæc probabitur. Nunc solum possumus congruentiam reddere, quia bona opera humana, sicut ex natura sua sunt digna laude, ita etiam habent tanquam proprietatem connaturalem, quod meritoria sint, id est, ut aliqua retributio eis debeatur ab eo, in cujus commodum vel honorem ordinantur ; ergo hoc maxime convenit operibus gratiæ, quæ superioris rationis bonitatem habent. Aliunde vero etiam ex parte Dei maxime congruum est, ut hujusmodi opera ad aliquod præmium ordinaverit ; tum quia alia opera in ipsius obsequium maxime fiunt, et in ejus gloriam redundant ; tum etiam quia hoc fuit maxime necessarium in omni republica bene gubernata, ut membra ejus spe præmii ad bene operandum alliciantur ; Deus autem est supremus hominum gubernator, et ejus providentia est perfectissima, et maxime in ordine ad finem supernaturalem ; ergo maxime decuit ut etiam in illo ordine hominibus proposita essent præmia, quæ mereri possunt; tum denique quia Deus præordinavit supplicia quæ malis meritis responderent ; ergo etiam habere debuit rationem bonorum meritorum , quibus præmia præpararet.

10. *Assertio secunda, affirmativa de merito de condigno ac certa Theologice.* — Secundo, dicendum est posse homines mereri apud Deum, absolute loquendo, de condigno et secundum aliquam justitiæ æquitatem. Hæc assertio non est de fide, quia sub his terminis non est definita; est tamen omnino vera, et valde consentanea principiis fidei et testimoniis supra allegatis, ideoque conclusio est Theologica satis certa, quam communiter approbant Theologi : D. Thomas, et Cajetanus in d. art. 1, quorum mentem infra latius explicabimus, et ita etiam opinantur ibi Medina et alii moderni expositores ; et Valent., disp. 8, quæst. 6, punct. 1 et 2 ; Altisiodorens., lib. 3 Summæ, tract. 16, quæst. 2 ; Alens., 3 p. quæst. 16, membr. 5, præsertim art. 2 ; Bonaventura in 2, dist. 27, art. 2, quæst. 3 ; et ibi Gabriel, q. 1, art. 2, concl. 1 et 3 ; et ibidem Richardus, art. 2, quæst. 3, junctis quæ docet in 4, dist. 46, art. 1, quæst. 1 ; et Scotus in 1, d. 17, q. 2, § *Ad solutionem hujus quæstionis ;* Marsil., q. illa 18, art. 4, conc. 2; Soto, lib. 3 de Natur. et grat., cap. 7; Franciscus Romeus, lib. de Necessit. operum, verit. 22; Bellarminus et Vega supra quæst. 5, et alii etiam supra allegati.

11. *Probatur ex sacra pagina.* — Probari potest primo ex locis Scripturæ superius citatis, præsertim ex illis verbis ad Romanos, quarto : *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Unde ipsum nomen mercedis aliquam rationem justitiæ et condignitatis postulat. Quam etiam indicant verba retribuendi, vel reddendi secundum opera. Item hoc confirmat ipsa forma judicii, in quo unusquisque refert propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum ; ergo tam in retributione bonorum quam in supplicio malorum servatur æquitas proportionis et condignitatis ope-

rum, et stipendii eorum ; ergo sicut in malis operibus servatur condignitas, juxta illud Apocalyp. 18 : *Quantum glorificavit se in deliciis, tantum date ei tormentorum*, ita etiam in præmio bonorum, æquitas proportionis et condignitatis ad merita observatur. Ideoque Paulus, 1 ad Timoth. 4, dicit Deum, ut *justum judicem*, bonis esse redditurum præmium, et ipsum præmium vocat coronam justitiæ, et ad Hebr. sexto ait : *Non est injustus Deus ut obliviscatur operis vestri.* Et hoc etiam confirmat nomen mercedis et stipendii; nam in illo proportio ad laborem observatur, et si quid liberalius datur, non censetur sub mercede vel stipendio comprehendi. Unde ad hoc etiam induci potest parabola operariorum in vinea, ubi paterfamilias dispensatori suo dixit : *Voca operarios, et da illis mercedem*, et postea uni ex operariis, qui conquerebantur, dixit : *Nonne ex denario convenisti mecum ? tolle quod tuum est, et vade* , de qua parabola plura in sequentibus. Denique interdum Scriptura utitur nomine dignitatis ad meritum justorum declarandum, ut Sapient. 3 : *Deus tentavit eos, et invenit illos dignos se* , et Paulus, ad Coloss. 1 : *Non cessamus* (ait) *pro vobis orantes*, etc., *ut ambuletis digne, Deo per omnia placentes.* Et infra : *Gratias agentes Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum*, etc., et 2 ad Thessal. 1 : *In omnibus persecutionibus vestris et tribulationibus, quas sustinetis in exemplum justi judicii Dei, ut digni habeamini in regno Dei, pro quo et patimini ;* et addit : *Si tamen* (pro *siquidem*, ut recte ait Cajetanus, imo ut alia littera habet, teste D. Thoma) *justum est apud Deum retribuere tribulationem his qui vos tribulant, et vobis, qui tribulamini, requiem nobiscum.* In utroque ergo æquitas justitiæ, ac proinde proportio et condignitas observatur. Denique Apocalyp. 3 de sanctis dicitur : *Ambulabunt mecum in albis, quia digni sunt :* quæ dignitas ex operibus consideratur, ut inferius cap. 16 indicaturi et ibidem ratio æquitatis justi judicii Dei ex illa redditur.

12. *Eidem favet multum Tridentinum.* — Præterea , quamvis Concilium Tridentinum veritatem hanc non definiat, nec verbis digni vel condigni utatur, tamen non parum favet huic sententiæ in dicto canon. 32, utens illis verbis, *vere mereri gratiæ augmentum*, etc. Non enim sine causa addidit illam particulam *vere*, sed ut significaret hoc meritum plus esse quam cujusdam congruitatis , et ideo dixit esse augmenti gratiæ, ut tacite excluderet simile meritum respectu primæ gratiæ, quamvis in illa locum habeat meritum de congruo, ut infra dicemus. Et simili modo in canon. 26 definit debere justos pro pro bonis operibus, quæ in Deo fuerint facta, æternam retributionem a Deo sperare ; et in capit. 16 in confirmationem hujus veritatis, adducit testimonia Scripturæ supra allegata, et præsertim illa quæ hanc indicant esse justitiæ retributionem. In eodem ergo sensu se loqui indicat.

13. *Favent et Patres.* — Et simili modo favet Augustinus dicta epist. 105 scribens, sicut dixit Paulus : *Stipendium peccati mors*, ita etiam vere dicere potuisset : *Stipendium justitiæ vita æterna*, quia, sicut merito peccati tanquam stipendium redditur mors, ita merito justitiæ tanquam stipendium vita æterna; et infra declarat, *recte stipendium dici*, *quia debetur, quia digne retribuitur*, *quia merito redditur.* Et quamvis in his verbis loquatur de stipendio peccati, tamen jam dixerat, in re idem esse verum de stipendio boni meriti. Additque Paulum noluisse ita simpliciter loqui de stipendio vitæ æternæ sicut de stipendio peccati, ne homines superbi occasionem sumerent ita sibi attribuendi meritum vitæ æternæ, sicut demeritum pœnæ , et ideo vitam æternam potius gratiam appellasse. Unde ipse ait : *Cui debetur vita æterna, vera justitia est ; si autem vera justitia est, ex te non est.* Et iterum infra : *Vita æterna justitiæ quidem stipendium, sed tibi gratia est, cui gratia est et ipsa justitia.* Similia habet in Enchir., cap. 17, et in lib. de Grat. et lib. arbitr., cap. 7, 8 et 9, ubi eodem modo exponit illud Psalm. 102 : *Qui coronat te in miseratione et misericordia,* scilicet, quia ejus miseratione bona operamur, quibus corona reddetur. Similia habet tractatu 3 in Joann., tractans verba Pauli : *De corona justitiæ quam reddet justus judex ;* nam, *ut susciperet* (inquit) *gratiam, misericordem Patrem opus habebat ; ut præmium gratiæ, judicem justum.* Et similia habet in lib. de Perfection. justit., et sæpe alias. Et cum Cyprianus epistola 25 , ad quosdam confessores scripsisset, eos laudans, et ad confessionem fidei, per quam eos Dominus ad coronam parabat, exhortatus esset in epist. 26, sic ipsi respondent : *Reddet tibi Dominus pro ipsa tua charitate mercedem, et hujus tam boni operis repræsentabit debitam frugem, non minus enim coronæ mercede condignus est qui hortatus*,

quam qui et passus est. Et Hieronymus, in cap. 49 Isai., de Deo dicit : *Potentiam suam nostro arbitrio dereliquit, ut juste voluntas præmium consequatur.* Et eodem modo loquitur Hilarius in Psal. 114, et Ambrosius serm. 3 et 14 in Psalm. 118, et alia referuntur a Bellarmino et aliis modernis auctoribus supra allegatis.

14. *Accedit tandem ratio.* — Ultimo possumus rationem addere, quia gratia facit homines dignos vita æterna ; ergo opera quæ ex illa procedunt, ratione illius, seu ex virtute illius, sunt merita digna vitæ æternæ. Antecedens notum est ex supra dictis de natura gratiæ, nam est tam singularis participatio naturæ divinæ, ut ei sint connaturales participationes illorum actuum, quibus Deus beatus efficitur, qui sunt visio et amor sui, in quorum participatione vita æterna consistit, et ideo verissime dicitur gratia facere hominem dignum vita æterna, tanquam perfectione et beatitudine sibi connaturali, sicut homo, ex vi rationalis animæ, dignus est intellectuali cognitione, et maxime Dei. Consequentia vero probatur, quia, sicut gratia habet proportionem cum vita æterna tanquam cum ultimo fine, ita opera gratiæ habent proportionem et condignitatem cum eodem fine, tanquam media illi maxime proportionata, et consequenter ut merita ejus condigna. Nam, suppositis aliis conditionibus ad meritum necessariis, nulla major proportio ad condignitatem meritorum considerari potest, ut in solutionibus argumentorum magis declarabitur. Et hac ratione dicitur gratia fons aquæ salientis in vitam æternam, utique natura sua, et per opera sua. Et eadem ratione dicitur semen gloriæ ; nam, licet hæc attributio ex parte metaphorica sit, ut Durandus respondet, nihilominus in eo unde metaphora sumpta est sufficiens proprietas invenitur ; nam, sicut semen natura sua habet connaturalem proportionem cum vivente, ita et gratia cum gloria, ad quam per opera sua hominem perducit. Et confirmatur ex alia proportione, quia naturale est homini ut per bona opera beatitudinem consequatur, et ideo homo, etiam in sua pura natura spectatus, sicut haberet aliquam beatitudinem suæ naturæ proportionatam , ita per bona opera moralia illam consequeretur, taliaque opera merito dici possent tali præmio digna, et illi proportionata. Non minorem autem proportionem et condignitatem habet gratia respectu gloriæ, quam habeat natura respectu beatitudinis naturalis ; sunt ergo opera gratiæ sufficientia ad condignum meritum gloriæ, si aliæ conditiones necessariæ concurrant.

15. *Ad fundamentum hæreticorum in num. 2.— Ad secundum.*—Superest ut ad contraria fundamenta respondeamus. Omisso autem primo fundamento hæreticorum, fundato in errore, quod in justis non sint bona opera, quod et per se falsum et incredibile est, et satis in superioribus impugnatum, hoc (inquam) omisso fundamento, ad secundum, sumptum ex illo principio, quod justificatio non est ex operibus, respondetur, principium illud duobus modis posse intelligi. Primo, ut opera quasi per antonomasiam dicantur illa, quæ homo viribus suis sine gratia facit; et sic verum est illud : *Non ex operibus ne quis glorietur*, utique, de suis viribus se extollendo, et apud homines gloriam quærendo. Quo sensu dixit etiam de Abraham Paulus : *Si ex operibus justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum.* Et in eodem sensu loquitur Augustinus in locis ibi allegatis, et in aliis similibus, in quibus humana merita excludere videtur ; agit enim de illis quæ gratiam omnino antecedere putantur, ut ipse explicuit in aliis locis allegatis ex epistola 105 de Grat. et lib. arbitr., cap. 6, et sequentibus, et aliis locis infra referendis. Alio modo vox illa, *ex operibus*, intelligi potest de operibus etiam ex gratia factis, et in hac significatione, cum dicitur justificatio non esse ex operibus, si particula *ex* dicat habitudinem seu causalitatem proprii meriti de condigno, tunc sermo est de prima justificatione, quæ non est ex tali merito, ut infra dicemus. An vero excludat etiam meritum de congruo, infra etiam disputabitur. Quod vero non excludat dispositionem seu præparationem voluntatis per opera gratiæ, in libro octavo, capite decimo septimo, dictum est. Denique probabile est interdum Paulum per illum modum loquendi excludere opera legis veteris, quocumque modo facta, tanquam necessaria ad justitiam, et de illis sine dubio loquitur in citato loco ad Galat. tertio, ubi contra illo tempore judaizantes agebat, qui opera legis ad justitiam requirebant; et de illis ait : *Quicumque ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt.* Frustra ergo et inepte inducuntur illa verba contra meritorum assertionem. Et quanquam permittatur accommodatio, ut sub maledicto esse dicantur om-

nes qui de suis meritis confidunt, intelligendum esset, juxta primam declarationem, de iis qui de merito operum, quæ suis solis viribus sine gratia faciunt, gloriantur; non vero de iis qui de divino auxilio principaliter confidunt; nam per illud et legi satisfacere et digne mereri apud Deum possumus.

16. *Ad tertium, ex Bellarmino.* — Ad tertium fundamentum, recte dicit Bellarminus, lib. 5 de Justification., cap. 5, in fine, quanto ab hæreticis magis rhetorice seu tragice amplificatur, tanto inanius inveniri. Tantum enim abest ut ex merito nostro meritum Christi obscuretur, ut potius extollatur et amplificetur magis. Quia non solum potuit per se mereri, sed etiam suis meritis nobis virtutem ad merendum obtinere. Sicut quod causæ naturales possint aliquid efficere, non derogat infinitæ potentiæ et efficientiæ Dei, sed potius illius virtutem ostendit; quia non solum virtutem efficiendi habet, sed etiam potest alios efficientes efficere, servata sibi nihilominus semper propria excellentia primæ, et universalis, ac independentis causæ. Ita ergo nostrum meritum ostendit quidem efficaciam meriti Christi, ejus vero excellentiam nullo modo minuit, quia semper est veluti prima causa in genere meriti, et unica in excellentia infiniti meriti, et de rigore justitiæ, et universalis in sua causalitate, quia ab ipsius merito omnia aliorum merita pendent, et in omnibus meritis ipse Christus actu influit per meritum suum, ut infra videbimus. Et hoc est quod ipse dixit Joan. 15: *Ego sum vitis, vos palmites;* et: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, ita et vos, nisi in me manseritis; et qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum*, et similia; ac propterea per nostra merita non dividimus gloriam inter nos et Christum, quia tota gloria meritorum nostrorum in ipsum redundat. Sicut beatitudo ejus non minuitur ex eo, quod nos illius participes inferiori modo efficiat.

17. *Ad tertium argumentum Catholicorum in num.* 3. — Ad fundamenta Catholicorum respondetur, et imprimis ad illud Rom. 8: *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam*, respondetur Paulum loqui de operibus hujus vitæ, et præsertim de passionibus externis secundum se consideratis; nam ut sic non habent condignitatem cum præmio gloriæ; habent autem illam, quatenus cum gratia conjuncta sunt, et ab illa dignitatem et valorem accipiunt. Hoc est enim quod prius dixerat: *Quicumque spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei;* et infra: *Si autem filii et hæredes, hæredes Dei, cohæredes autem Christi: si tamen compatimur* (utique ut consortes et fratres ejus per gratiam), *ut et conglorificemur;* et tunc adjungit: *Existimo enim, quod non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis;* nimirum, nisi spiritu Dei moti tanquam Filii Dei illas toleremus. Quod autem passiones illæ in se spectatæ non habeant illam condignitatem, explicatur a Paulo in alio citato loco 2 ad Cor. 4, quia passiones sunt leves et momentaneæ, pondus autem gloriæ magnum est et æternum. Ita fere respondent Ruardus, art. 11; et Bellarminus, lib. 5 de Justificat., cap. 3, in 6 argum.; et Romeus supra, dicta verit. 22; estque optima responsio.

18. *Ad secundum ibid.*—Neque contra illam obstat secundum fundamentum Durandi, quia major ab illo assumpta falsa est, nam opera nostra ex virtute gratiæ habent condignitatem proportionis ad gloriam, ut jam declaravimus. Et ad primam impugnationem respondeo, licet Spiritus Sanctus sit extrinsecus motor, nihilominus, cum in justis per gratiam habitat, illos reddere intrinsece proportionatos et dignos gloriæ, et consequenter dare illis intrinsecam dignitatem et virtutem, per quam faciant opera tali præmio digna. Unde non accipiunt merita hanc condignitatem ab Spiritu Sancto, tanquam a forma, ut sic dicam, vel immediato motore, sed a gratia, et tanquam a forma, et tanquam ab interno principio, a quo habent actus interni, in quibus est proprium meritum, substantiam et perfectionem proportionatam gloriæ. Et ideo non est simile de actu peccatoris ex motione Spiritus Sancti facto, quia non est a Spiritu Sancto, ut inhabitante, et ideo saltem illi deest dignitas gratiæ. Altera vero impugnatio Durandi in superioribus soluta est, ubi explicuimus metaphoram, qua gratia dicitur semen gloriæ, et quanto deserviat ad propriam condignitatem meritorum probandam declaravimus. Augustinus vero, in Præfat. ad Psalmum 102, et in Enarrat. Psal. 125, non solum gratiam ipsam, sed etiam opera quæ ab ea procedunt, semina vitæ æternæ vocavit, de illis optime intelligens verba illa: *Qui seminant in lacrymis, in exultatione metent*, etc., et illa Pauli, 2 ad Corinth. 9: *Qui parce seminat, parce et metet;* et ad Galat. 6: *Quæ semi-*

naverit homo, hæc et metet, et infra : *De spiritu metet vitam æternam;* nam, sicut semen virtute continet arborem vel fructum, ita opera gratiæ virtute continent gloriam ad quam tendunt, et ideo dicuntur habere dignitatem proportionis cum illa.

19. *Ad tertium in num. 4.* — Tertium fundamentum Durandi magnam postulat quæstionem, an ex tali merito de condigno redundet in Deo verum et proprium debitum justitiæ ad reddendum præmium. Cujus quæstionis decisio multa postulat, quæ paulatim tractanda sunt, et ideo nunc illam inferius tractandam remittimus. Breviterque dicimus posse intelligi condignitatem in merito respectu præmii, quidquid sit de obligatione justitiæ ex parte Dei ad reddendum illud. Quia condignitas in hoc solum spectatur, quod opus habeat proportionem et moralem valorem respectu talis præmii. Potestque per obligationem justitiæ quasi hypothetice explicari, quia de se sufficiens est ad obligationem justitiæ ex parte reddentis præmium, si persona ejus talis obligationis capax sit. Hactenus ergo solum probavimus, dari in justis hoc modo meritum de condigno. Argumenta vero in dicto fundamento a Durando proposita procedunt contra obligationem ex parte Dei, eorumque vim postea expendemus.

CAPUT II.

UTRUM AD MERITUM APUD DEUM ALIQUIS ACTUS HOMINIS NECESSARIUS SIT ?

1. *Recensentur conditiones meriti.* — Terminata quæstione, an sit in hominibus meritum de condigno apud Deum, tractanda sequitur, quid tale meritum sit ; quæ non potest a nobis melius explicari quam conditiones ad tale meritum requisitas explicando. Hæ autem conditiones ex quinque capitibus requiri possunt; primo, ex parte actus capacis meriti ; secundo, ex parte personæ merentis; tertio, ex parte ejus cui homo de condigno mereri potest; quarto, ex parte Dei, apud quem meretur ; quinto, ex parte Christi, per quem meremur. De quibus suo ordine dicendum est, quia in ipsomet actu quo meremur multa concurrunt, scilicet, generalis ratio actus, et modus ejus, utique ut liber sit, et præterea species seu qualitas, scilicet, quod sit bonus, supernaturalis, internus vel externus, et si quid aliud est simile, ideo singula distinguenda et expendenda sunt.

2. *Fundamentum meriti est actus voluntatis creatæ.* — Primum ergo statuimus necessarium esse ad meritum, ut in aliquo actu voluntatis humanæ seu creatæ fundetur. Quia proprium meritum dicit ordinem ad retributionem, propter obsequium alicui exhibitum, vel propter opus in utilitatem ejus factum, quod non fit sine actu. Neque obstat quod aliquando dicitur res aliqua mereri proprietatem aliquam, vel accidentalem perfectionem propter excellentiorem naturam seu essentiam, sicut rationalis natura ratione suæ perfectionis dici potest mereri a Deo majorem seu specialiorem providentiam ; hoc (inquam) non obstat, quia ille est improprius seu metaphoricus modus loquendi, quo tantum significatur proportio quædam, seu naturalis connexio inter talem naturam et proprietatem, aut influentiam, quam ex natura sua postulat. Proprium autem meritum ultra id, quod naturale est, vel ab alio receptum, dicit aliquid exhibitum ab ipso merente, et ideo necessario requirit actum hominis, in quo fundetur, ut sumitur ex D. Thoma, 1. 2, quæst. 21, art. 3, et aliis auctoribus infra citandis.

3. *Angesti opinio negans.* — Dubitari autem potest an hoc sit proprie et in rigore intelligendum de actu positivo, vel possit extendi ad aliquid aliud, quod proprie actus non sit. In quo puncto Angestus, in Moralibus, capite decimo, § antepenult., et in sequenti, tria distinguit in usu libero voluntatis humanæ, quæ sunt : actus positive elicitus ab illa ; omissio, seu carentia liberi actus, quæ sine positivo actu potest esse indirecte voluntaria ; et conatus ad agendum vel volendum, qui non habet effectum propter occurrens impedimentum. Hunc enim conatum ponit ut medium inter actum et privationem ejus, quia putat esse aliquid positivum, et in hoc a privatione seu omissione actus distingui, et nihilominus non pervenit ad actum, quia vel Deus non vult ad illum concurrere, vel aliud impedimentum conanti voluntati resistit. Hac igitur partitione supposita, dicit in omnibus illis posse inveniri meritum proprium et de condigno, ac proinde cum dicitur meritum esse actum, intelligendum esse late de proprio actu, vel de quolibet alio moraliter illi æquivalente, ut sunt moralis privatio vel conatus. Ad eum modum quo D. Thom. 1. 2, quæst. 71, art. 6, explicat definitionem peccati, qua dicitur esse *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, dicens sub illis terminis significan-

tibus actiones, subintelligendas esse oppositas omissiones; nam peccatum etiam esse potest non dictum vel factum, vel non concupitum secundum legem Dei.

4. *Ratio prædictæ opinionis. — Confirmatur primo. — Secundo. — Ratio secunda.* — Atque hinc sumitur primum fundamentum hujus sententiæ ; nam meritum pœnæ potest esse sine actu ; ergo et meritum præmii. Antecedens supponitur ex D. Thoma, supra art. 5, dicente posse inveniri peccatum sine aliquo actu, sicut in eadem 1. 2, quæst. 6, art. 3, dixerat posse inveniri voluntarium sine actu : omne autem peccatum est meritorium pœnæ. Consequentia vero probatur a paritate rationis, quia, sicut omittere bonum debitum malum est, ita abstinere a malo prohibito, bonum et laudabile est, et sicut primum potest fieri sine actu, ita et secundum ; ergo, sicut primum est meritorium pœnæ, ita et secundum est meritorium præmii. Et confirmatur; nam Eccles. 31 beatificatur ille, *qui inventus est sine macula ;* et de illo subditur : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit ;* et additur : *Ideo stabilita sunt bona illius in Domino ;* ergo illa abstinentia a malo digna est retributione apud Deum. Confirmatur secundo, quia duæ sunt partes universalis justitiæ, scilicet, facere bonum, et declinare a malo, teste divo Thoma 2. 2, quæst. 79, artic. 1, et Aristotele, 3 Ethic., cap. 5, et sumitur ex illo Psalm. 146 : *Declina a malo, et fac bonum, et inhabita in sæculum sæculi :* sed meritum respondet justitiæ ; ergo in utraque parte justitiæ præcise spectata potest meritum inveniri. Alterum fundamentum hujus sententiæ sumitur ex parte conatus, quia potest voluntas conari, et non facere, propter impedimentum ; ergo si conatus sit ad bene operandum, solus sufficit ad meritum sine actu, cum per voluntatem non stet, quominus cum conatu simul etiam actum habeat.

5. *Vera sententia.* — Nihilominus vera sententia est, ad meritum præmii apud Deum requiri proprium et positivum actum voluntatis. Hæc est communis Theologorum doctrina, quam expresse tradit D. Thomas 1. 2, quæst. 91, art. 5, ad 1, et in 2. 2, quæst. 79, a. 1, ad 2, et a. 3 ad 4; Altisiodoren., lib. 2 Sum., tract. 29, cap. 2, quæst. 1, ad 2; Durandus in 2, d. 31, quæst. 2, ad 2, et ex professo tradit Major in 2, dist. 38, q. 1 ; Cumel, 1. 2, quæst. 114, art. 3, disp. 5 ; alii vero Theologi id potius supponunt quam disputant. Ut autem hanc sententiam probemus, imprimis excludendum est illud medium inter actum, et privationem actus, quod Angestus fingit, et conatum appellat, quia in voluntate nullus conatus moralis et voluntarius intelligi potest sine aliquo actu positivo ab illa elicito, licet bonus actus voluntatis possit esse, et appellari conatus ad alium, quem fortasse perficere non potest. Utrumque simul declaratur et probatur ; nam vel actus ad quem voluntas conatur, est externus, id est, alterius potentiæ a voluntate; vel ab ipsa voluntate eliciendus. Si actus sit externus, et homo possit exequi illum, tunc si voluntas vere et efficaciter conetur, habebit effectum, et ita non erit sine actu, ad quem conatur. Si vero executio voluntatis non est in hominis potestate, quia vel DEUS non vult ad talem actum concurrere, vel potentia hominis executiva aliter est impedita, tunc conatus voluntatis non est nisi aliquod desiderium, seu affectus ad exequendum talem actum, si possit, et tunc conatus ille meritorius esse potest sine actu quem pro objecto habet, quia tunc voluntas pro facto reputatur ; non tamen propterea tale meritum est sine actu absolute et simpliciter, quia conatus ille aliquis actus est ab ipsa voluntate elicitus ; nam est desiderium et actualis affectus ejus.

6. *Urgetur argumentum factum.* — Idemque argumentum fiet si voluntas dicatur conari ad actum a se elicitum vel eliciendum. Nam si talis actus est in potestate voluntatis, et illum non elicit, profecto ad illum non efficaciter conatur, sed ad summum inefficaciter, et tunc conatus non est, nisi simplex aliquis affectus, seu velleitas (ut vocant) quasi reflexa super alium imperfecte amatum, seu desideratum. Unde si in tali conatu potest esse aliquod meritum, illud non est sine aliquo actu elicito voluntatis, licet imperfecto et reflexo. Quod si voluntas ita conetur ad actum elicitum, ut exequatur illum, tunc conatus voluntatis non est aliquid distinctum ab effectione ipsiusmet actus, neque in illo conatu est aliud meritum quam sit in ipso actu. Ergo propter meritum conatus non oportet fingere meritum sine actu, cum conatus ipse non possit esse in voluntate sine aliquo actu ab ipsa elicito. Quocirca, licet inter aliquem particularem actum et privationem ejus cogitari possit conatus quasi quid medium inter utrumque, nihilominus inter actum, et privationem actus generatim sumptam, non potest intelligi conatus medius, quia non potest

fingi conatus positivus, et distinctus ab actu primo, qui non sit actus elicitus ab ipsa voluntate, quia per illum conatum actualiter movetur voluntas volendo seu desiderando alium actum internum vel externum; illa autem motio actualis voluntatis aliquid positivum in ipsa est, distinctum ab actu primo, et illi additum, et pendens ab efficientia ipsius voluntatis, cum voluntas ipsa libere conetur, et consequenter pendens etiam a concursu Dei; erit ergo aliquis actus ab ipsa voluntate elicitus. Igitur ex hac parte non potest dari meritum sine actu.

7. *Rejicitur etiam pura omissio a fundando merito.—Id probatur a D. Thoma.*—Superest ut probemus in sola carentia actus mali non posse meritum inveniri sine actu. Quod imprimis probant dicti auctores, præsertim divus Thomas, ex differentia inter meritum et demeritum, nam meritum habet rationem boni, demeritum autem rationem mali; bonum autem consurgit ex integra causa, malum vero ex quocumque defectu, et ideo, licet ad peccatum seu demeritum sufficere possit non facere quod quis tenetur, nihilominus ad meritum non satis est pura negatio actus mali, sed necessaria est positiva voluntas, qua quis velit aut non agere quod prohibitum est, aut tentationi resistere, quia sine voluntate perfecta et propria non potest esse meritum. Itaque ad demeritum sufficere potest voluntarium indirectum seu interpretativum; ad meritum autem, quod perfectius est, requiritur voluntarium perfectum et directum, quod sine actu voluntatis esse non potest, ut ex 1. 2, quæst. 6, suppono. Potestque hoc confirmari ex doctrina D. Thomæ in eadem quæstione, art. 3, ubi ait omissionem actus non esse indirecte ac moraliter voluntariam, nisi quando homo potest et tenetur aliquid facere, et sciens ac videns illud non facit. Hoc autem accidere potest in omissione bonorum actuum, non autem in omissione malorum; nam in bonis actibus potest supponi potestas et obligatio faciendi; in malis autem, licet supponatur potestas, non potest supponi obligatio; et ideo, licet omissio boni actus possit esse moraliter voluntaria tantum indirecte, ita ut homini ad demeritum tribuatur, nihilominus omissio mali actus non potest ita esse voluntaria moraliter et indirecte, ut ad meritum tribuatur, sed oportet esse directe volitam per aliquem actum.

8. *Auctoris probatio prima ad idem.* — Declaratur præterea, et variis modis confirmatur hæc ratio, quia abstinere ab actu malo non potest esse meritorium, nisi sit voluntarium, alioqui mereretur homo dum dormit, quia nihil mali operatur. Non potest autem esse voluntarium, quin aliqua sufficiens consideratio præcedat, quia nihil volitum quin præcognitum. At vero posita sufficienti cogitatione inducente ad actum malum, homo non se continet ab illius executione nisi volendo; ergo talis omissio mali actus non est meritoria, nisi ratione boni actus, quo vult homo a tali malo abstinere. Dices non esse necessarium ut id velit per actum positivum, sed satis esse, si voluntas suspendat omnem actum tam nolendi quam volendi malum actum, seu objectum sibi propositum. At profecto multi putant hoc esse simpliciter impossibile, quod non est improbabile; verumtamen saltem est certum id esse moraliter difficillimum, et non contingere, nisi homo cum magna reflexione ad id attendat, ut suam experiatur libertatem etiam circa suspensionem actuum. At vero usus talis potestatis, et suspensio actus boni, quo homo refutet actum malum sibi per cogitationem oblatum, non est laudabilis, sed otiosa, imo et moraliter periculosa; ergo talis modus non operandi malum non potest esse meritorius; ergo ut homo mereatur, non operando malum, necesse est ut directe velit illud non facere, vel ut velit facere aliud bonum incompossibile cum illo malo, et ita non est hoc meritum sine actu.

9. *Secunda.* — Quod aliter comprobatur ex alia differentia inter bonam et malam voluntatem, nam, ut homo male velit, non est necesse ut velit malum, quia malum, id enim repugnat, sed satis est quod velit malum sufficienter cognitum, etiamsi ex motivo bono indiscrete illud velit, quia malum ex quocumque defectu. At vero ut homo bene ac meritorie velit, non satis est ut velit bonum, sed oportet ut velit quia bonum, seu ex honesto motivo, ut suppono ex 1. 2, q. 18, et statim cap. 4 attingam. Hinc ergo est ut ad demerendum satis sit omissio boni actus debiti, etiamsi per puram privationem, et indirecte tantum voluntariam, esse supponatur, quia illa privatio boni actus est mala quocumque modo, vel ex quocumque motivo sit volita. At vero omissio actus mali non sufficit per se ad honestatem actualem voluntatis, quia potest esse volita ex bono et ex malo motivo; ergo, ut simpliciter sit honesta et meritoria, necessarium est ut sit voluntaria, seu intenta ex aliquo honesto motivo; non potest autem esse sic intenta, sine

positivo actu voluntatis, ut per se notum videtur, quia intentio dicit positivum actum, et quia non potest discerni inter motivum honestum, ac turpe vel indifferens, nisi per positivum motum voluntatis; ergo ad meritum in non agendo malum necessarius est positivus actus voluntatis, quo id velit ex honesto motivo.

10. *Tertia.*—Et confirmatur, quia meritum apud Deum debet in gloriam ejus aliquo modo referri, quia de ratione meriti in communi est, ut sit obsequium vel commodum ejus, apud quem est tale meritum. At vero pura carentia actus mali non refertur in gloriam Dei, quia neque intrinsece habet illam relationem, cum de se sit indifferens ut bene et male appetatur; neque etiam ex relatione operantis, quia supponitur nullum habere actum; ergo talis pura carentia non potest esse meritoria apud Deum. Denique per meritum tendit homo in beatitudinem; per illam autem negationem actus homo non tendit in beatitudinem, sed ad summum ab illa non recedit; ergo non sufficit illa negatio ad meritum; ergo semper necessarius est aliquis positivus actus in quo meritum fundetur.

11. *Ad rationem pro Angesto in num. 4. — Ad confirmationem.* — Atque ex his solutum manet fundamentum contrariæ sententiæ. Quidquid enim sit de peccato seu demerito, multi enim putant etiam illud haberi non posse sine positivo actu, etiamsi nunc contrarium admittatur, non refert, quia longe diversa ratio est in bono quam in malo merito, ut satis explicatum est. Et humano ac morali modo id est evidens; nam ad offendendum Deum, et demerendum apud illum, satis est non facere voluntatem ejus; ad merendam autem retributionem, non satis est illum non offendere, sed aliquid etiam in obsequium ejus facere necesse est. Unde ad primam confirmationem, respondemus laudari et præmio affici justum qui potuit transgredi, et non est transgressus, propter voluntatem obediendi Deo in non transgrediendo voluntatem ejus. Et similiter ad secundam confirmationem dicitur cum D. Thoma, dicta quæstione 79, art. 1, ad 2, quod declinare a malo, *secundum quod ponitur pars justitiæ, non importat negationem puram, quod est non facere malum, hoc enim non meretur præmium, sed solum vitat pœnam. Importat autem motum voluntatis repudiantis malum, ut ipsum nomen declinationis ostendit.* Ad alteram partem de conatu, satis responsum est.

CAPUT III.

UTRUM LIBERTAS ACTUS NECESSARIA SIT UT ILLE SIT MERITORIUS ?

1. *Assertio prima affirmans.* — Hæc quæstio disputari potest, vel secundum legem ordinariam rerum naturis consentaneam, vel etiam secundum absolutam Dei potentiam. In priori sensu, certissimum est de ratione actus meritorii esse, ut sit liber, libertate utique propria, quæ indifferentiam ad volendum contraria, vel saltem ad volendum et non volendum requirit, ideoque necessitati opponitur, et non tantum coactioni, ut in proleg. 2, c. 1 et 2, late declaravimus. Atque hoc in sensu veritatem hanc docent communiter Theologi in 3, d. 18, tractantes de Christi merito: Bonaventura, art. 1, quæst. 1, ad 3; Scotus, quæst. unic., § *Est igitur*, et in solut. ad 4; Albertus, art. 2, ad 1 et 2; Richardus, art. 1, quæst. 1; Almainus, quæst. 1; Durandus, quæst. 2, n. 5, et in 2, d. 5, quæst. 3, ad 1, et dist. 27, circa litteram Magistri, ubi alii Theologi idem sentiunt; et Ocham., in 1, d. 17, quæst. 2; Alex. Alens., 3 part., quæst. 17, memb. 2, art. 2; Marsil., in 3, quæst. 12, art. 1; Soto, lib. 3 de Natur. et grat., c. 7; Vega, lib. 15 in Tridentin., c. 16; Hosius, in Confess., c. 37; Bellarminus, lib. 5 de Justif., c. 10. Et sine dubio fuit sententia divi Thomæ in 1. 2, quæst. 21, art. 3, ubi rationem meriti et demeriti ponit ut proprietatem actus moralis et humani, de cujus ratione est libertas. Unde in solut. ad 2, docet hominem esse dominum illorum actuum, per quos meretur, et art. 3, ad 2, sic ait: *Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excludit quin moveat seipsum per liberum arbitrium, et ideo per suum actum meretur, vel demeretur apud Deum.* Et idem supponit de merito Christi in 3 p., quæst. 19, art. 3 et 4, juncto art. 4, quæst. 18.

2. *Probatur assertio ex locis Scripturæ, ubi libertas arbitrii nostri traditur.* — Potest autem hæc assertio probari eisdem Scripturæ locis, quibus libertas arbitrii demonstratur; nam in eisdem significatur ideo hominem esse præmii et pœnæ capacem, quia libertatem arbitrii in suis operibus et electionibus habet. Hoc patet manifeste ex vulgari loco Ecclesiat. 15: *Deus ab initio constituit hominem in manu consilii sui*, etc., usque ad illud: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum,*

quod placuerit, dabitur illi; utique tanquam pœna vel præmium. Et eamdem vim habet illa conditionalis : *Si volueris mandata servare, conservabunt te.* Simili modo Ecclesiast. 31 de justo dicitur : *Quis est hic, et laudabimus eum, fecit enim mirabilia in vita sua, qui probatus est in illo, et perfectus est, et erit illi gloria æterna;* et statim additur : *Qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere malum et non fecit;* quia sine hac libertate nihil esset admiratione vel præmio dignum in operibus justorum, quod satis declarat Sapiens, cum adjungit : *Ideo stabilita sunt bona illius in Domino, et eleemosynas illius enarrabit omnis Ecclesia Sanctorum.* Idem ostendi potest ex verbis Pauli, 1 ad Cor. 9 : *Si volens hoc ago, mercedem habeo;* quod de voluntate libere operante merito exponit Augustinus, lib. de Grat. et lib. arbitr., cap. 2. Significat ergo Paulus tunc solum esse locum mercedi et præmio, quando opus libera voluntate fit, et ideo de se dicit, 2 Timoth. 4 : *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi, in reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illo die justus judex, non solum autem mihi, sed et his qui diligunt adventum ejus.* Corona autem libertatem operum supponit, quia, ut dixit Hieronymus, lib. 2 contra Jovin. : *Ubi necessitas, nec corona nec damnatio est;* unde idem Paulus, 2 ad Timoth. 2, dixit : *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit;* ubi verbum *legitime* idem significat quod, secundum præscriptum legis, ideoque libertatem supponit, quam legis observatio requirit.

3. *Et ex locis Patrum, in quibus eamdem libertatem demonstrant. — Ex Tridentino tandem confirmatur.* — Quapropter merito possumus hanc veritatem confirmare testimoniis Patrum, qui inde maxime probare solent hominem esse liberi arbitrii, quia est capax præcepti, præmii et pœnæ, ut in disput. de Libero arbitrio ex professo traditur a Bellarmino, l. 5 de Grat. et lib. arbitr., quæ compendiose idem refert lib. 5 de Justificat., c. 10, et nos aliqua diximus in dicto prolegom. 2, et in lib. 5, c. 4. Supponunt enim Patres in illis testimoniis quod, sicut non possent opera hominis mala esse pœna digna, nisi essent libera, ita neque bona fore digna præmio, nisi essent in potestate hominis constituta. Et ideo dixit Augustinus, lib. de Grat. et lib. arbitr., c. 2 : *Ipsa divina præcepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa præmia perveniret.* Et inferius ait, cum David cum beatum prædicat, cujus voluntas fuit in lege Domini, satis indicare hominem voluntate sua in lege Dei consistere, quia nimirum si illud non esset positum in hominis voluntate et potestate, non jam esset præmio beatitudinis dignus. Et ideo etiam dixit Bernardus, in l. de Grat. et lib. arbitr. : *Tolle liberum arbitrium, et non erit quod salvetur;* et serm. 8 in Cantic. : *Ubi non est libertas, nec meritum.* Quod optime confirmari potest illis Scripturæ locis, in quibus dicitur Deum judicaturum unumquemque secundum opera sua, tam quoad præmium bonorum, quam quoad pœnam malorum; non judicantur autem homines, nisi de operibus liberis, ut manifestum est, quia nec laudatur quis propter illa quæ necessario agit, nec etiam vituperatur propter ea quæ agere aut vitare non potest. Ergo cum opus meritorium sit propria materia divini judicii, et justitiæ præmiativæ (ut sic dicam), sicut peccatum est materia justitiæ vindicativæ, utrumque esse debet opus morale ac liberum. Et hac ratione præmium justorum dicitur fructus adinventionum ipsorum, juxta illud Isai. 3 : *Dicite justo quoniam bene, quoniam fructum adinventionum suarum comedet; quia* (ut ibi ait D. Hieronymus) *quæ seminaverit homo, hæc et metet*, ad Galatas sexto, *et unusquique onus suum portabit.* Nec potuit melius explicari libertas operum, quibus talis fructus acquiritur, quam vocando illa justorum adinventiones, sicut de impio ibidem subjungitur : *Væ impio in malum, quia retributio manuum ejus fiet ei;* quam ponderationem illorum verborum insinuavit D. Thomas dicta quæst. 21, art. 3, in argumento *Sed contra.* Eique adjungi potest quod hac ratione merita justorum dicuntur proprie opera ipsorum, id est, proprie humana, in quibus homo non tantum agitur, sed etiam se agit et determinat; et ideo dicitur Apocal. 14 : *Beati mortui qui in Domino moriuntur, amodo jam dicit Spiritus, ut requiescant a laboribus suis, opera enim illorum sequuntur illos.* Denique confirmari hoc potest ex Concilio Tridentino, quod in operibus gratiæ et salutis libertatem requirit, sess. 6, cap. 5, et sequentibus. Nam, licet expressius ibi, et in canone quarto, loquatur de actibus quibus disponimur ad justitiam, nihilominus et ratio est eadem de cæteris operibus meritoriis, quæ simul sunt morales dispositiones ad secundam justificationem, seu augmentum gratiæ, et ad gloriam suo tempore obtinen-

dam. Et ita eodem modo de cæteris operibus meritoriis loquitur toto c. 10, 11, 13 et 16, et in can. 31 et 32.

4. *An saltem de potestate absoluta possint mereri homines per actus voluntatis non liberos? — Opinio prima. — Ejus fundamentum primum ab exemplo meriti Christi Domini.* — Dicet fortasse aliquis his omnibus rationibus et argumentis solum probari, de facto et secundum ordinariam legem non mereri homines, nisi per opera libera, quia Deus ita statuit, vel quia non vult alia opera ad præmium acceptare, non tamen inde sequi hoc esse tam intrinsecum merito, ut non potuerit Deus aliud instituere et ordinare, si velit. Quæ objectio postulat et propriam ac intrinsecam rationem assertionis catholicæ jam probatæ, et resolutionem quæstionis in secundo sensu supra proposito de potentia Dei absoluta. In quo puncto aliqui Scholastici docuerunt posse esse verum meritum apud Deum per opus non liberum a necessitate, sed coactione tantum, id est, per opus tantum voluntarium, præsertim cum perfecta cognitione et advertentia rationis factum. Ita sentit Major in 3, d. 18, quæst. 1, ubi admittit hoc esse possibile de potentia absoluta, non tamen de lege ordinaria, in qua nullam videtur admittere dispensationem. Idem tenet Gabriel ibidem, art. 1, notab. 5, et art. 3, dub. 1; et Olchot., ibidem, quæst. 1, art. 4, et citatur etiam Petrus de Aliaco; qui etiam de facto admittunt aliquam dispensationem illius legis saltem in Christo, quem meruisse putant per actum fruitionis, seu beatificæ dilectionis omnino necessarium, vel quia forte existimarunt in Christo non fuisse actus liberos a necessitate, vel quia, licet alios actus liberos habuerit, debuit nihilominus per illum perfectissimum actum, quamvis necessarium, mereri. Et hoc esse potest primum illius sententiæ fundamentum.

5. *Secundum fundamentum a priori.—Tertium.—Ultimum.*—Fundamentum secundum a priori ejusdem sententiæ, esse videtur, quia Doctores allegati existimant meritum non esse proprietatem operis ex natura rei, sed convenire illi solum ex institutione, et acceptatione divina, ut infra videbimus. Hinc ergo inferunt, sicut nunc Deus voluit ad meritum acceptare opera libere facta, ita potuisse acceptare voluntarium amorem, verbi gratia, etiam ex necessitate factum, quia hoc pendet ex voluntate Dei, qui potuit promittere præmium sub conditione operis voluntarii, sicut nunc promisit sub conditione operis liberi. Tertio, potest hoc suaderi quia præmium debetur honestati operis, ut infra dicemus; sed eadem honestas, quæ est in opere libero, potest esse in opere necessario, ut patet in actu charitatis viæ et patriæ; habet enim eamdem bonitatem, quia habet idem objectum, licet aliter applicatum; bonitas enim ex objecto sumitur, non ex applicatione; ergo potest Deus illum actum propter eamdem bonitatem ad præmium acceptare, sive necessario, sive libere fiat. Accedit tandem quod libertas in actu, nihil est nisi denominatio a potentia, quæ respectu actus extrinseca denominatio est; ergo propter solam illam non potest actus ita fieri dignus præmio, ut sine illa esse non possit, seu a Deo acceptari, etiam de absoluta potentia.

6. *Assertio secunda omnino negans posse actum non liberum esse meritorium.* — Nihilominus, secundo dicendum est propriam libertatem actus, vel quoad specificationem, vel saltem quoad exercitium, ex natura rei et essentialiter esse necessariam ad proprium meritum, ita ut sine illa inveniri non possit, etiam de potentia absoluta. Ita sentiunt communiter Theologi allegati, idemque supponunt sancti Patres, quando, ex merito actuum, illorum libertatem colligunt; nam si necessitas libertatis ad meritum non esset intrinseca ex natura rei, sed ex institutione et acceptatione divina, posset facile responderi opera hominum esse meritoria, non quia libera sint, sed quia Deus acceptare illa voluit; contrarium vero sancti Patres supponunt, nimirum ideo bona opera hominum digna esse posse, ut acceptentur ad meritum, quia libera sunt. Quod optime potest a contrario confirmari, quia non potest opus esse meritorium pœnæ, nisi sit liberum. Quo sensu dixit Augustinus, libr. de Vera relig., c. 14, et l. 1 Retract., c. 13: *Usque adeo peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium;* et Aristoteles, 3 Ethicor., cap. 5, similiter dixit non reprehendi hominem propter naturalem defectum, sed propter ea quæ per inertiam vel otium committit, et ratio ipsa naturalis docet esse injustissimum punire aliquem propter id quod vitare non potest; ergo simili modo non potest opus esse præmio dignum, si absque libertate ex necessitate fiat; nam oppositorum eadem est ratio.

7. *Confirmatio a contrario. — Confirmatio secunda.* — Denique probatur a priori, quia esse meritorium vel demeritorium est proprietas quædam moralis, et ideo necessario

ac essentialiter supponit in actu esse morale, sine quo intelligi non potest proprietas moralis; at vero actus moralis primario et quasi formaliter constituitur per esse liberum, ut ex l. 2 suppono; ergo non potest intelligi meritum in actu, nisi liber sit. Et confirmatur, nam ob similem rationem non laudamur nec vituperamur propter ea quæ naturalia sunt, sed propter bonos vel malos mores, qui libertatem requirunt; nam actum esse laudabilem vel vituperabilem, est proprietas moralis ejus, et ideo supponit in eo esse liberum, quod est esse morale; idem ergo est de merito; nam meritum supponit actum esse laudabilem, et addit respectum ad alterum, apud quem est meritorius, propter aliquod morale obsequium illi exhibitum. Et confirmatur tandem, quia qui meretur apud alium, oportet ut sit dominus sui operis, ut possit alterum obligare ad præmium reddendum secundum aliquam justitiæ rationem, quæ inter meritum et præmium necessario intervenit; sed homo tantum est dominus operum quæ libere exercet; ergo non potest opus intelligi dignum præmio, vel aptum ad meritum, nisi sit liberum, vel (quod idem est) sub dominio operantis. Dixi in assertione, *vel saltem quoad exercitium actus,* quia hæc sufficit ad dominium actus. Unde constat non esse necessariam ad meritum libertatem quoad specificationem inter bonum et malum, seu (quod idem est) non esse necessariam potestatem ad peccandum, ut videtur sensisse Abulens., Matth. 25, quæst. 566, dicens beatos non posse mereri, quia non habent liberum arbitrium flexibile ad malum; illa enim ratio supponit libertatem ad malum esse necessariam ad merendum, quod plane falsum est; alias Christus mereri non potuisset, quia libertatem ad malum non habuit. Et idem erit de confirmatis in gratia, si fortasse aliquis ita est intrinsece confirmatus, ut sublata ei sit potentia peccandi, ut fuit fortasse beatissima Virgo. Denique nulla est ratio cur ad merendum sit necessarius ille modus libertatis, cum libertas quoad exercitium, vel etiam quoad specificationem inter diversa bona, vera libertas sit, et operantem constituat verum dominum sui actus. Talis enim est libertas Dei, qua nobis libere bene facit, et satis est ut propterea omni laude, et gratitudine dignus sit; ergo eadem in creaturis sufficiet, non solum de potentia absoluta, sed etiam ex natura rei, ut suis operibus mercede dignæ efficiantur.

8. *Ad primum fundamentum ab exemplo Christi in num.* 4. — Ad fundamentum contrariæ sententiæ, quatenus ex Christi merito sumitur, tanquam certissimum statuendum est, Christum Dominum habuisse opera libera, per quæ mereri potuerit, et de facto meruerit, neque de hoc potest esse inter catholicos controversia, quamvis in solvendis difficultatibus, quæ in explicanda illa libertate occurrunt, sit inter eos varietas, ut in 1 tom. tertiæ partis, tota disp. 37, late tractavi. An vero Christus meruerit per actum amoris beatificum, inter eos controvertitur; nos autem, cum supponamus actum illum etiam in Christo fuisse necessarium quoad exercitium, consequenter affirmamus non magis meruisse Christum per illum actum, quam per visionem beatificam, vel per ipsam unionem hypostaticam. Nam certo si actus omnino necessarius potest esse meritorius, vix potest ratio probabilis reddi cur non meruerit etiam per ipsam visionem, vel gratiam unionis. At vero his tribuere proprium meritum improbabilissimum et inauditum est. Nam (ut supra dicebam) interdum extenditur verbum merendi ad quodlibet jus, vel rationem debiti fundatam in dignitate, vel in alia conditione personæ mere naturali, seu necessaria, ut si quis dicat Christum, quia erat filius Dei naturalis, meruisse habere a principio gratiam consummatam per beatam visionem; in quo modo loquendi verbum meruisse non significat proprium meritum, sed condignitatem proportionis sufficientis ad fundandum aliquod jus vel rationem meriti, non tamen potest significare proprium meritum, de quo tractamus. Ad eumdem ergo modum permitti posset illa locutio, quod Christus, propter immensum amorem Dei, etiam beatificum, meruerit, id est, dignus fuerit quocumque alio bono creato, vel in se, vel in suis membris recipiendo, non tamen potuit in illo amore esse proprium meritum, quod in proprio et morali obsequio fundari debet. Neque hoc est contra perfectionem meriti Christi, quia habuit alios perfectissimos actus, aliumque amorem Dei liberum per quem meruerit.

9. *Ad secundum fundamentum in num.* 5. — Ad aliud fundamentum, sumptum ex acceptatione divina, imprimis, licet daremus meritum hominis, etiam quoad dignitatem seu valorem, pendere ex ordinatione vel acceptatione Dei, posset negari consequentia. Nam Scotus, Durandus et alii admittunt meritum ex acceptatione, et nihilominus negant

posse Deum pro merito acceptare opus non liberum, in quo non sunt sibi contrarii (quidquid aliqui eis imponant). Quia, licet acceptatio vel ordinatio Dei sit necessaria, et aliquid conferat ad meritum, quicquid illud sit, nihilominus ex parte operis debet supponere capacitatem, ut possit ad illud genus dignitatis seu causalitatis ordinari, vel assumi (ut sic dicam); hæc autem capacitas in opere mere naturali et non libero nec morali non invenitur. Quapropter non potest Deus magis acceptare ad meritum actum naturalem, id est necessarium, quam habitum charitatis, vel quam pulchritudinem, vel aliquid simile. Quapropter, si Deus promitteret dare tale bonum habenti actum aliquem necessarium, illud bonum non haberet rationem præmii, sed liberalis doni sub tali conditione liberaliter promissi. Sicut si rex promittat talem honorem homini nato ex parentibus nobilibus, non propterea acceptaret nobilitatem ut meritum illius honoris, sed tantum ut conditionem illi proportionatam. Ulterius vero respondemus falsum esse assumptum, intellectum de merito, quoad valorem et dignitatem operis; quia illam non accipit proprie ex acceptatione Dei, sed potius ideo a Deo acceptatur, quia dignum est, ut infra videbimus. Una autem ex conditionibus a qua maxime pendet dignitas operis meritorii, est libertas, quia (ut dixi) est dignitas moralis, quæ esse morale supponere debet.

10. *Ad tertium fundamentum.— Ad ultimam suasionem.* — Ad tertium respondetur, præmium deberi honestati operis, non tantum secundum se seu physice spectatæ, sed quatenus potest morali modo attribui operanti, quia, licet præmium proportionetur operi, nihilominus ipsi operanti tribuitur ratione operis, et ideo necesse est ut ei possit imputari; sicut etiam D. Thomas 1. 2, quæst. 21, art. 2, cum Aristotele jam citato, dixit tunc actum esse laudabilem vel vituperabilem, quando potest imputari agenti, quia ipse est qui principaliter laudatur vel vituperatur. Actus autem non imputatur operanti, nisi quando est in potestate ipsius, ita ut habeat dominium ejus, ut ibidem dixit D. Thomas; nam qui sine libertate operatur, magis agitur quam agat, et ideo non tam illi imputatur opus quam naturæ, vel ejus auctori. Quapropter, licet in amore Dei necessario et libero, physice ac realiter sit eadem bonitas, tamen, quia modus operandi non est idem, et amor liber attribuitur amanti, tanquam se determinanti, in amore autem necessario determinatur ab alio, ideo amor liber est capax meriti, non autem necessarius. Neque refert quod ultimo loco addebatur, quia libertas actualis non dicit aliquid intrinsecum actui libero; nihil enim hoc obstat, nam satis est quod in operante supponat realem et intrinsecam potestatem non habendi talem actum, vel habendi contrarium, per quam est homo dominus sui actus, ratione cujus dominii potest homo acquirere vel amittere aliquod jus morale per actum suum, quod secluso tali dominio facere non posset. Sic enim, quamvis dominium humanum circa res extrinsecas nihil physicum addat vel domino, vel rei cujus est dominus, nihilominus ad morales effectus et contractus plurimum valet. Ita ergo hoc dominium actuum liberorum necessarium esse potest ad meritum, etiamsi nihil physicum addat actui, præter relationem ad potentiam talem potestatem habentem, nam in rebus moralibus hujusmodi denominationes vel habitudines magni momenti sunt.

11. *An quæcumque libertas, etiam imperfecta, sufficiat ad meritum? — Arguitur pro affirmativa parte. — Arguitur pro negativa.* — Ultimo dubitari potest circa hanc libertatem, quanta esse debeat ut ad meritum sufficiat. Et ratio dubitandi est, quia plures dantur gradus libertatis in actibus humanis; aliqui enim sunt plene et perfecte liberi ac deliberati, quia cum perfecta advertentia, et pleno consilio, ac libertate fiunt; alii sunt quidem sufficienter liberi, quia cum advertentia sufficiente ad potestatem moralem agendi et non agendi fiunt, quamvis non fiant cum plena deliberatione et consilio; alii denique sunt non omnino necessarii, tamen imperfectissime liberi, quia sine sufficiente morali consideratione ex aliqua subita apprehensione sequuntur, ita ut vix possint contineri. Dubium ergo est an quilibet istorum graduum libertatis ad meritum sufficiat? Nam pars affirmans videtur suaderi, quia in malis actibus quælibet ex his libertatibus sufficit ad demeritum; ergo etiam in bonis sufficiet ad meritum. In contrarium autem videtur solus primus gradus sufficere, quia bonum ex integra causa, licet ad malum minor sufficiat.

12. *Decisionis pars prima.* — Nihilominus mediam viam tenendo, dicendum est perfectam libertatem, quæ saltem includat actualem advertentiam, quæ ad moralem potestatem agendi et non agendi sufficiat, necessariam esse ad meritum apud Deum, præsertim

gratiæ et vitæ æternæ, quod solum est proprium meritum de condigno, de quo nunc tractamus. Ita sentiunt Theologi citati, et expressius attigit Cumel., 1. 2, quæst. 114, art. 1, disp. 1, dub. penult., ante difficultatem 2, juncta disp. 3, quæst. 113, art. 3. Et probatur primo ratione insinuata, quia meritum, de quo agimus, est magnum et excellens bonum morale; ergo ex parte principii requirit causam perfectam et plenum dominium. Secundo, quia ad dispositionem ultimam gratiæ requiritur propria libertas, et usus ejus ita perfectus, ut sit in morali potestate voluntatis converti et non converti; ergo ad meritum de condigno non minor libertas necessaria est. Antecedens in superioribus sufficienter tractatum est, præsertim in lib. 3, 4 et 5, et non obscure sumitur ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 5, et can. 4 et 5. Et breviter ostendi potest, quia ad peccandum mortaliter necessaria est hujusmodi libertas; ergo multo magis erit necessaria ad conversionem excludentem tale peccatum, saltem dispositive: tum quia debet servari proportio; tum etiam quia multo difficilior et gravior est actus conversionis; tum denique quia in illo actu principaliter operatur gratia, quæ illuminando, et dirigendo, ac juvando, non perturbando rationem operatur. Et hinc facile probatur prima consequentia, quia opus meritorium de condigno apud Deum, etiam est principaliter opus gratiæ, ut videbimus, et est dispositio ad novam gratiam cum majori jure ad obtinendam illam, et suo tempore gloriam; ergo non minor libertas requiritur ad meritum quam ad dispositionem primæ gratiæ. Tertio, quia meritum consistit in obsequio voluntario; non est autem simpliciter et sufficienter voluntarium, nec Deo potest simpliciter placere aut satisfacere, nisi fiat ex plena deliberatione et potestate; ergo talis usus libertatis requiritur ad meritum apud Deum.

13. *Decisionis pars altera.—Probatur variis mediis et exemplis.* — Addendum vero est hujusmodi libertatis usum cum adjutorio gratiæ esse sufficientem ad meritum, neque esse necessariam deliberationem omni ex parte perfectam. Probatur primo, quia nulla est ratio vel fundamentum sufficiens ad exigendam tantam perfectionem libertatis in opere meritorio; nam sine illa potest esse voluntarium simpliciter perfectum. Item ex parte voluntatis non requiritur summa applicatio vel conatus; ergo neque ex parte intellectus necessaria est consultatio et advertentia omnino perfecta. Item hac ratione Angelus mereri potuit in primo instanti, quamvis non potuerit tunc uti sua libertate cum tanta deliberatione, quantam in secundo instanti habuit, ut nunc suppono. Idemque est proportionaliter in homine, ut supra tractando de gratia operante et cooperante diximus. Præterea credibile non est communem modum operandi justorum non esse sufficientem ad meritum; cur enim Deus viam salutis ita restringeret, ut libertas, quæ sufficit ad peccandum mortaliter, non sufficiat etiam adjuta per gratiam in illo gradu ad meritum? Sed justi in ordinario modo operandi virtutem non semper habent summam advertentiam vel deliberationem; satis ergo est, si operentur bonum cum ea libertate, quæ operando malum ad peccandum mortaliter sufficeret. Sicut dici solet, libertatem, quæ sufficit ad peccandum mortaliter, sufficere ad votum, vel professionem, aut contractum; nam simili fere ratione æqualis libertas sufficit ad jus justitiæ acquirendum, quod in merito invenitur. Denique similis libertas sufficit ad agendam pœnitentiam quæ sit sufficiens dispositio ad justitiam, quia sufficit ad moralem conversionem, aversioni peccati mortalis contrariam; ergo eadem libertas, juxta proxime dicta, ad meritum sufficiet. Neque in hoc puncto gravior aliqua difficultas occurrit.

14. *Dubitationes aliæ alio remittuntur.* — Ulterius poterat hic quæri an ad meritum requiratur libertas a necessitate præcepti. Item an requiratur libertas a morali coactione per extrinsecam pœnam vel comminationem immissam. Sed hæc in cap. 5 et 13 tractabuntur.

CAPUT IV.

UTRUM SOLUS ACTUS MORALITER BONUS POSSIT ESSE MERITORIUS APUD DEUM?

1. *Assertio affirmans. — Probatur primo ex Scriptura.*—In principio hujus libri diximus, licet meritum de se in bonam et malam partem accipi possit, nihilominus in præsenti per antonomasiam accipi pro merito præmii, et distingui a demerito seu merito pœnæ. Hoc ergo posito fundamento, per se notum est opus meritorium bonum esse debere, quia malum opus non est præmio dignum, sed pœna. Et ideo Scriptura docet in judicio divino distinguendos esse homines secundum opera, *ut unusquisque referat, prout gessit,*

sive bonum, sive malum, 2 ad Corinth. 5; et Christus Dominus satis distincte id proposuit, Matth. 25. Unde Paulus, 1 ad Timot. 6, monet illum : *Divitibus hujus sæculi præcipe non sublime sapere, neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo bene agere, divites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare, thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum, ut apprehendant veram vitam*. Ergo sola bona opera sunt quibus homines thesaurizant in vitam æternam, utique merendo illam. Unde Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 16, volens doctrinam de meritis justorum tradere, dicit proponenda illis esse verba Apostoli : *Abundantes abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino*, 1 ad Corinth. 15. Unde inferius subdit : *Atque ideo bene operantibus usque in finem, et in Deo sperantibus, proponenda est vita æterna;* et infra : *Tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda*. Et in discursu illius capitis, sæpe repetit bona opera esse quæ mercedem apud Deum merentur, quod etiam docet in cap. 11, ubi inter alia adducit illud 2 Petr. 1 : *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis*. Atque idem tandem definit, can. 24 et 26, 31 et 32.

2. *Probatur secundo ratione. — A divisione ratio conflatur.* — Ratio vero hujus veritatis est, quia malum opus non est dignum præmio, sed pœna; ergo solum superest opus bonum quod possit esse præmio dignum. Quia indifferens opus vel nullum est in individuo, secundum probabiliorem sententiam, judicium autem operum et retributio fit de illis, ut in individuo fiunt; vel certe si opus indifferens in individuo admittatur, non est cur potius sit præmio quam pœna dignum; nam si non meretur pœnam quia caret malitia, etiam non meretur præmium quia caret bonitate; imo recte dicere possumus, eo ipso quod bonitate caret, mereri carentiam præmii, quod potius est demereri quam mereri. Et confirmatur hæc ratio specialiter in merito apud Deum, nam omne meritum apud aliquem debet esse opus redundans aliquo modo in obsequium ejus, vel saltem in obedientiam et complementum voluntatis ejus; ergo et nostra opera debent hanc habitudinem ad Deum habere, ut apud ipsum meritoria sint. Non possunt autem illam habere nisi sint honesta seu moraliter bona, quia nostra opera non possunt aliquam utilitatem vel commodum Deo afferre, sicut inter homines contingit, sed solum possunt in gloriam et honorem ejus redundare, vel voluntatem ejus implere, quod nisi per bona opera fieri non potest.

3. *Repugnat opus malum esse meritorium. — Similiter opus indifferens.* — Dices potuisse Deum acceptare ad præmium opus hominis, etiam non bonum, quia hoc non involvit repugnantiam, et ex liberalitate ejus pendet. Respondeo : si opus sit malum, divinæ bonitati repugnat, illud, ut tale est, ad meritum acceptare, vel propter illud præmium promittere, quia hoc est vel invitare hominem ad malum, vel saltem in malo complacere, et illud velle quod rectitudini divinæ voluntatis repugnat; si vero fingatur opus nec bonum, nec malum, præterquam quod hoc repugnat rationali naturæ, ut tanquam probabilius supposui, multo magis repugnat divinæ sapientiæ, propter illud præmium promittere, quia esset provocare homines ad modum operandi vanum, et non secundum rectam rationem. Quod quidem intelligendum est de opere indifferente, in sua indifferentia manente; nam si Deus præciperet homini opus alias de se indifferens, tunc optime posset propter tale opus beatitudinem promittere, tanquam propter verum meritum, quia jam tale opus factum ad voluntatem Dei implendam, non esset indifferens, sed bonitatem saltem obedientiæ participaret. Manente autem opere indifferente in individuo, non est capax meriti apud Deum, quia nullam rationem obsequii habet respectu Dei, neque aliquid dignitatis unde illi moraliter placere possit, ideoque, ut dixi, non est consentaneum sapientiæ Dei, propter illud, qua tale est, præmium promittere, imo nec tale opus postulare, ut necessariam conditionem ad bonum aliquod ab ipso obtinendum. Quod si per impossibile id faceret, adhuc non esset in tali opere vera ratio meriti, quia nullum haberet moralem valorem, nec dignitatem ob quam opus esset laudabile, aut præmio dignum. Unde, illa hypothesi data, esset illa conditio de se quidem impertinens, voluntarie tamen postulata ad liberalem promissionem seu donationem, sicut super de opere necessario dicebamus. Est ergo bonitas moralis intrinseca et essentialis conditio operis meritorii, non minus quam libertas. Neque in hoc dissentientem Theologum nec difficultatem alicujus momenti invenio.

4. *An actus meritorius aliquam patiatur*

malitiam? — Suadetur pars affirmans. — Dubitari autem solet circa veritatem hanc, utrum ad meritum requiratur tam pura bonitas moralis, ut nulla sit in actu malitia? Contingere enim posse videtur ut opus ex objecto bonum malitiam aliquam ex circumstantia habeat, ut si quis oret in loco indecente vel tempore importuno, vel si det eleemosynam, aut jejunet, observando quidem medium misericordiæ, aut temperantiæ, ex affectu tamen alicujus gloriæ vanæ. Nam in his et similibus operibus secerni potest bonitas a malitia; ergo, sicut propter malitiam accidentalem operis homo est dignus aliqua pœna, ita propter substantialem bonitatem erit dignus aliquo præmio. Confirmatur primo, quia interdum legimus in Scriptura dedisse Deum præmium propter malum opus bona intentione factum, ut de obstetricibus, Exod. 1, et de Raab, Josue 2 et 6, et ad Hebr. 11. Idem de rege Babylonis, ex Ezechiel. 29 sumitur. Confirmatur secundo, quia alias vel nulla vel rara justorum opera esse possent meritoria apud Deum, quia vix est qui bonum aliquod opus sine aliqua negligentia aut levi culpa faciat, juxta illud Isai. 64 : *Quasi pannus menstruatæ, universæ justitiæ nostræ;* consequens autem videtur difficile creditu, et alienum a benignitate, imo et justitia Dei, ad quam pertinet exacte discernere inter bonum et malum, et unicuique parti tribuere quod suum est. Atque ita videntur sensisse aliqui Theologi, ut refert et sequitur Almain., tract. 1 Moral., c. 12, qui tam de bonitate et malitia quam de merito disputat.

5. *Variæ questiones in proposito dubio involvuntur.* — Unde ad hujus dubii resolutionem varias quæstiones hic distinguere oportet. Aliud enim est quærere, an idem actus humanus simul esse possit bonus et malus ex diversis capitibus, et est prima quæstio. Aliud vero est quærere (et est secunda quæstio) an, ex hypothesi quod talis sit, possit, quatenus bonus est, esse præmii meritorius apud Deum. Deinde tertio loco, aliud est quærere, an idem actus possit esse meritorius, etiamsi aliqua ex parte sit peccaminosus; et aliud, an in eodem momento in quo aliquis per actum bonum meretur, simul possit aliquem malum actum exercere, qui vel circa aliam materiam, vel etiam circa ipsummet bonum actum internum vel externum versetur, et nihilominus meritum ejus non impediat, quæ est quarta et ultima quæstio.

6. *Assertio secunda, in ordine, respondens primæ questioni. — Vide auctorem in tract. de Bonit. et malit., disp.* 8. — In prima ergo quæstione mihi semper longe probabilius visum est non posse eumdem actum esse formaliter bonum et malum, sed, eo ipso quod male fit ex quocumque capite, simpliciter malum esse, nullamque bonitatem moralem obtinere, quantumvis objectum moraliter bonum et honestum habere videatur. Hæc est sententia D. Thomæ, 1. 2, quæstion. 18, art. quarto, ad tertium, et quæstion. 19, artic. 7, ubi de hac re ex professo disputatur. Nunc autem breviter declaratur, supponendo totam formalem malitiam vel bonitatem actus humani esse intrinsece in actu interiori voluntatis, in exteriori autem solum per denominationem ab interiori, a quo imperatur, sicut etiam de merito paulo post dicemus. Unde fit ut actus exterior imperatus ab uno actu interiori non possit esse simul bonus et malus, si interior talis esse non possit. Quod autem interior non possit esse simul bonus et habere malitiam, probatur quia, ut interior actus sit bonus, non satis est velle bonum, nisi intendatur quia bonum et honestum est, quia internus actus non accipit speciem a materiali objecto, sed a formali. Si autem finis vel objectum bonum intendatur quia bonum et honestum est, non potest in actu esse aliqua malitia, quia neque objectum est simpliciter bonum, nisi omnibus circumstantiis debitis sit affectum, quia bonum ex integra causa, sicut non est pulchrum cui deficit aliquid ad pulchritudinem requisitum, juxta Augustinum, octavo de Trinit., capite tertio; neque etiam intentio honesta, et in motivo honesto vere fundata, potest imperare aliquid turpe, neque voluntarie admittere circumstantiam pravam; neque denique judicium prudentiæ, quo regulatur omnis actus quatenus talis est, potest in eodem actu inordinationem admittere.

7. *Assertio tertia in ordine. — Probatur primo ratione, deinde variis testimoniis.* — Hoc ergo fundamento posito, clara est absoluta dubii in numero quarto positi in hac parte resolutio, nimirum actum ex circumstantia malum non posse esse meritorium apud Deum. Probatur, quia talis actus est simpliciter malus, et non bonus; ergo non est capax meriti; nam ostensum est de ratione meriti esse ut sit opus bonum. Potestque ulterius hoc probari ex verbis Christi, Matth. sexto : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis, alioqui merce-*

dem non habebitis apud Patrem vestrum, qui in cœlis est. Et infra de facientibus eleemosynam, vel orantibus publice, ut videantur vel honorentur ab hominibus, et de jejunantibus simili modo dicit : *Receperunt mercedem suam,* utique obtinendo bona temporalia, quæ intendunt, ut tacite exponit Augustinus libro quinto de Civit., capit. decimo quinto; omnia autem illa opera, de quibus loquitur Christus, sunt bona ex objecto seu materialiter sumpta, et nihilominus propter malitiam ex circumstantia nullius sunt meriti apud Deum, et ita notant ibi omnes Patres. Unde optime dixit Prosper, libro tertio de Vita contemplat., capit. decimo quarto, in ultima examinatione , *non quid, sed propter quid faciamus*, quærendum esse ; non quod non sit etiam admittendum quid faciamus, sed quod unum sine altero non sufficiat. Unde idem Prosper, in epistola ad Demetriad., circa finem, ait quod inflatio et ambitio possunt destruere eleemosynas, et evacuare martyria, et ideo veram humilitatem esse omnium virtutum inexpugnabilem fortitudinem, quia nimirum disponit hominem ad servandam in suis operibus rectam intentionem, sine qua nec vera virtus nec meritum apud Deum esse potest. Unde est illud Gregorii, homil. duodecima de Evangel., de parabola decem virginum : *Compellor dicere ut bona quæ agitis cum magna cautela teneatis, nec per hoc quod a vobis rectum geritur favor aut gratia humana requiratur, ne appetitus laudis subrepat, et quod foris ostenditur intus a mercede evacuetur.*

8. *Probationes adductæ concludunt de quavis mala circumstantia actus.*—Dices hæc testimonia solum probare de circumstantia finis. Respondeo eamdem esse rationem de quacumque alia quæ interiorem actum malum reddat, quia finis malus, etiamsi sit extrinsecus (qualis est ille qui est propria circumstantia operis) ideo privat opus omni merito, quia conferendo operi malitiam suam, privat illud omni bonitate; sed hoc ipsum facit omnis circumstantia quæ internum actum malum reddit, juxta principium positum; ergo similiter privat actum omni merito. Et confirmatur ac declaratur, quia circumstantia non dat actui interiori malitiam, nisi quatenus aliquo modo transit in rationem objecti, quia oportet esse volitam ; objectum autem vel habet rationem finis intrinseci, vel certe non minus est efficax ad inficiendum actum quam sit finis extrinsecus; ergo si finis malus extrinsecus ita inficit actum, ut evacuet illum omni merito, idem facit quælibet circumstantia mala conjuncta proximo objecto.

9. *Expeditur dubium in confuso positum num. 4.*—Denique, supposito dicto vero fundamento de malitia morali, quod omnem bonitatem moralem in actu interiori destruat, cessat principale seu totale dubium propositum, quia in ipso ejus titulo falsum supponitur, cum actus moralis non possit esse simul bonus et malus moraliter, etiam ex diversis capitibus, ut dictum est. Unde quando dici solet actum ex objecto bonum fieri malum ex circumstantia, ut verus sit sermo, non est accipiendus in sensu composito (ut sic dicam), scilicet, quod idem actus internus, retinens bonitatem, quam posset habere ex objecto, fiat ex circumstantia malus; hoc enim improbavimus; sed debet accipi in sensu diviso, scilicet, quod actus, qui ex objecto posset esse bonus, vel esset bonus si mala circumstantia careret, illa adjuncta fit malus, et desinit esse bonus, quia, licet versetur circa objectum materialiter bonum, non tendit in illud, qua honestum est; nam si hoc modo tenderet, non admitteret circumstantiam malam. Unde fit etiam (quod notandum est) ut, cum dicitur actum, bonum ex objecto, ex circumstantia fieri malum, non esse intelligendum de uno et eodem actu interiori in individuo qui male fit, sed confuse de actu qui circa tale objectum materiale fieri potest. Nam loquendo de actibus internis, actus bonus ex objecto non potest idem numero fieri malus, quia bonitas est illi substantialis, et ideo amissa bonitate mutatur totus actus, ut latius in proprio loco dictum est, et ideo de hoc puncto hæc in præsenti sufficiunt.

10. *Assertio quarta in ordine, respondens quæstioni secundæ positæ in num.* 5. — Ad majorem autem confirmationem veritatis intentæ in 3 assertione, respondendo ad secundam hypotheticam quæstionem, addimus quod, licet idem actus numero internus haberet ex interno bonitatem moralem cum malitia ex circumstantia, aut e contrario, non esset meritorius de condigno apud Deum. Primo, quia omnibus pensatis, talis actus non haberet dignitatem qua posset Deo placere, et ab ipso acceptari : *Mundi enim sunt oculi Dei, et ad malum respicere non potest,* Habacuc 1, et ideo neque ad bonum illud quod aliquo malo fœdatum est respicere potest, ita ut illi placeat, vel ad præmium illud acceptet. Secundo, quia nullum præmium promissum est a Deo propter tale opus, ut ex testimoniis

allegatis constat; ergo signum est non esse acceptabile a Deo ad præmium. Quin potius scriptum legimus, Jerem. 48 : *Maledictus qui facit Dei opus negligenter.* Unde Basilius, libr. seu serm. 2 de Baptism., cap. 8, ubi ex professo probat non esse acceptum Deo opus præcepti non competenter seu legitime factum, declarat autem illud non ita fieri, *quod vel præter locum debitum, vel præter temporis opportunitatem, vel præter personæ decorum, vel præter causam, vel præter mensuram, aut præter ordinem, sive præter animi propositum agitur.* Similia videri possunt in Chrysostomo, Homil. 13 in Matth., in Imperfecto. Et potest tertio idem confirmari, quia tale opus non potest dici opus pietatis, et consequenter neque est opus gratiæ ; ergo nec meritorium, nam, ut ostendemus, non sunt meritoria opera nisi quæ sunt ex gratia. Quarto denique, si idem opus posset esse bonum ex objecto, et malum ex circumstantia, posset esse non solum veniale, sed etiam mortale peccatum, retenta eadem bonitate ex objecto, et ita idem actus de se posset mereri damnationem æternam, et simul mereri præmium apud Deum, quod absurdissimum est. Sit ergo certum solum opus sincere et pure bonum (ut sic dicam) esse meritorium de condigno apud Deum, et opus simpliciter malum, quale est omne illud quod habet aliquem moralem defectum, esse tantum demeritorium apud Deum, sive illi malitiæ possit esse admista aliqua bonitas in eodem actu, sive non possit, ut probabilius est.

11. *Assertio ultima resolvens quæst.* 3 *et* 4 *positas in num.* 5. — *Probatur assertio.* — Addo vero ultimo accidere interdum posse ut actui simpliciter bono et meritorio simul conjungatur aliquis actus leviter malus, qui non destruet in actu concomitante rationem meriti, licet ipse per se pœnam aliquam mereatur. Hæc assertio potest sumi ex D. Thoma 2. 2, quæst. 83, art. 13, præsertim ad 1, quatenus ait meritum ejus, qui ex instinctu Spiritus Sancti ad orandum accedit, durare quamdiu orando ex eadem intentione perseverat, licet attentionem amittat, et ex aliqua infirmitate mens ejus evagetur. Si tamen divus Thomas attente legatur, non loquitur de mentis evagatione culpabili ex negligentia, sed inculpabili ex infirmitate, ut in solution. ad 3 declarat, ubi potius addit quod, *si quis ex proposito in oratione mente evagetur, peccat, et orationis fructum amittit*, cum tamen peccatum illud solum sit veniale. Nihilominus assertio posita probari potest in hunc modum. Duobus enim modis intelligi potest. Primo, ut intelligatur operi meritorio posse admisceri demeritum, non secundum eamdem partem seu indivisibilem durationem, sed secundum diversas, et veluti per quamdam operis meritorii interruptionem, et sic est res clara. Nam si opus meritorium habeat successionem, ut est, verbi gratia, recitatio unius Horæ, fieri potest ut oratio optimo merito inchoetur et paulo post per negligentiam venialem aliqua vana cogitatio misceatur, iterumque statim rejiciatur, et oratio debito modo continuetur ; tunc ergo orationis meritum, quod in principio habuit, non perditur propter subortam venialem culpam, neque etiam illa impedire potest quominus, illa rejecta, ad orationis meritum redeatur, ut est per se clarum. Alio modo intelligi potest assertio pro eadem omnino duratione, et sic in ea supponitur posse hominem simul habere duos actus, quorum unus non sit circumstantia alterius, etiamsi unus habitudinem aliquam ad alterum habeat. Quod quidem per se et ex principiis philosophiæ est satis probabile, et experimento videtur posse comprobari ; nam qui facit bonum opus, verbi gratia, communicat coram aliis, potest id non facere ut videatur ab aliis, sed optima intentione, et debito tempore, loco, et modo, ac proinde actum religionis simpliciter bonum ac meritorium efficere. Et nihilominus simul et eodem tempore potest insurgere cogitatio et delectatio quod propter illum actum bonus ab aliis reputetur, et quod in illo actu morose et voluntarie complaceat, non sine veniali culpa. Nam hi actus non repugnant esse simul, ex eo solum quod plures sunt ; suppono enim ex aliis locis philosophiæ et theologiæ posse animum simul pluribus intendere, quando et attentio ipsa minor est in singulis, et præcipue si illa inter se aliquam habitudinem observent ; utrumque autem in præsenti facile potest concurrere. Nam actus meritorius non semper est ita intensus, quin det locum alteri cogitationi, cujus materia et objectum sit ipsemet actus bonus ; poterit ergo tunc voluntas de eodem actu, aut de laude et opinione ejus vane complacere. Neque etiam repugnant simul isti actus propter peculiarem oppositionem quam inter se habeant. Nam, licet unus sit bonus, et alter malus, sunt omnino disparati, sicut assensus verus et falsus diversorum objectorum, et actus malus non est circumstantia actus boni,

quia non est finis ejus, ut supponimus, neque alia circumstantia ibi locum habet; nam potius actus malus supponit bonum cum suis circumstantiis, et hic est quasi objectum alterius, quod etiam non repugnat, quia ipsa virtus potest esse materia circa quam malus actus versetur. Hoc ergo modo non repugnat cum actu bono simul esse aliquod demeritum ratione alterius concomitantis actus.

12. *Ad suasionem positam in numero quarto. — Ad primam confirmationem. — Ad secundam.* — Atque hoc ad summum probat ratio dubitandi in principio posita; nam quando actus sunt distincti, optime discernitur bonum a malo, et opus gratiæ a defectu naturæ, vel tentatione dæmonis. Necessarium autem est, ut malum non transcendat malitiam venialis peccati, quia si peccatum mortale sit, destruet gratiam et charitatem, et consequenter tollet radicem meriti de condigno, etiamsi cum actu bono simul esse possit, ut voluntarius actus fidei internæ potest simul esse cum voluntate negandi illam exterius, quæ peccatum mortale est et ideo tollet meritum talis fidei; si autem quis simul cum fide interna haberet voluntatem confitendi illam propter honorem humanum, licet in hoc peccaret venialiter, non amitteret meritum internæ fidei. Ad exempla vero adducta in prima confirmatione, respondetur in illis omnibus nullum fuisse meritum de condigno; an vero fuerit aliquod meritum de congruo, postea videbimus, et videri etiam potest D. Thomas, infra, quæst. 114, art. 10, ad 2, ubi exemplum de obstetricibus exponit juxta quartam assertionem nostram, nam potuerunt habere duas voluntates: unam, qua timuerunt Deum ne occiderent parvulos Hebræorum; alteram, qua mentitæ sunt, quæ non fuit circumstantia prioris, et ideo potuit in priori esse meritum, non obstante posteriori. Idemque de Raab dici facile potest, ut ex historia constat. In rege autem Babylonis revera nullum fuit meritum, ut D. Thomas etiam significat, quia, in ipsomet actu debellandi Tyrum, Nabuchodonosor pravam intentionem habuit, quia, non ut Deo serviret, sed ut per vim dominaretur, Tyrum impugnavit. Deus autem dicitur retributionem seu mercedem ipsi et exercitui ejus tribuisse, non per comparationem ad meritum regis, sed per comparationem ad suam motionem, ut ait D. Thomas, id est, ut ostenderet sibi placuisse supplicium Tyriorum, etiamsi ad illum usus fuerit peccato regis Babylonis, non instigando, sed permittendo. Ad ultimam confirmationem respondetur imprimis, probare ultimam assertionem; deinde dicitur, forte ita esse, quod multa putantur merita apud homines, quæ apud Deum talia non sunt, et ideo necessarium esse justis cum timore et tremore et magna circumspectione suam salutem operari. Tandem vero dicimus in justis frequenter esse posse opera pure bona sine ulla malitia, ut contra hæreticos hujus temporis Concilium Tridentinum docuit, et supra l. 1 et 10 diximus.

CAPUT V.

UTRUM AD MERITUM REQUIRATUR OPUS SUPEREROGATIONIS SEU CONSILII, VEL POSSIT ESSE ETIAM IN OPERE PRÆCEPTO?

1. *Opinio Cisterciensis excludens a merito opus præceptum. — Ejus fundamentum primum. — Secundum. — Tertium.* — In hoc puncto fuit quædam singularis opinio, dicens opera præceptorum non esse meritoria apud Deum de condigno ac justitia, sed tantum opera bona, quæ sponte sua homo facit sine obligatione præcepti. Ita tenuit Dionysius Cistercien., in 3, quæst. 2, art. 3, sub initium, et quæst. 3, art. 2, concl. 8, et nullus alius quem viderim. Fundari potuit primo in verbis Luc. 17: *Cum feceritis omnia quæ precepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus.* Secundo, potest inde formari ratio, quia servus nihil meretur apud dominum, eo quod præcepta ejus impleat, nec debitor aliquid apud creditorem meretur, reddendo illi quod suum est, quia revera nihil illi confert de suo; ergo neque homo, implendo præceptum divinum, potest per illummet actum mereri aliquid apud Deum, quia id plusquam ex justitia debitum Deo est. Simili enim ratione utitur Durandus in 2, d. 27, quæst. 2, ut probet apud Deum non posse esse meritum de condigno, cui merces ex justitia debeatur, quia quidquid Deo offertur, magis est illius quam hominis operantis, et multo magis urget quando accedit debitum ex præcepto. Tertia ratio addi potest, quia præceptum interdum tollit omnem libertatem, ut in his qui præceptum transgredi non possunt, ut in Christo, Beata Virgine, et aliis in gratia confirmatis, in quibus illud locum non habet: *Potuit transgredi, et non est transgressus*, et consequenter neque illud: *Ideo stabilita sunt bona ejus in*

Domino; imo potius, ideo stabilita sunt, quia peccare non possunt. In aliis vero, licet præceptum non auferat naturalem libertatem, aufert moralem; sed hæc videtur esse maxime necessaria ad meritum, quod (ut diximus) morale quid est, et plenum dominium operis requirit; ergo.

2. *Præcedens opinio ut erronea impugnatur.* — Hæc vero sententia non solum temeraria est, sed etiam, ut ego existimo, erronea. Nam imprimis contrarius est communis consensus Theologorum, quos propterea referre non est necesse. Deinde tota Scriptura, ut quidam vir doctus et pius dixit, docet observationi mandatorum promissam esse vitæ æternæ mercedem. Nam Matth. 5 sufferentibus persecutionem propter Christum, quamvis ad id ex præcepto teneantur, dicitur : *Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis.* Item dilectio inimicorum in præcepto est, Matth. 5, et tamen de illa dicitur, Luc. 6 : *Diligite inimicos vestros, et erit merces vestra multa nimis.* Paulus etiam, ad Timoth. 4, dixit : *Fidem servavi,* quod sine dubio præceptum est, et tamen subdit : *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ.* Et aliis locis indifferenter laborantibus et bene operantibus præmium promittitur, ut prima ad Corinthios, tertio; ad Galatas 6; Apocalyps. 11 et 14, quam promissionem ad opera non præcepta limitare magnus error est, præsertim cum Scriptura sæpe addat distributionem : *Unusquisque quodcumque fecerit bonum, hoc recipiet a Domino,* ad Galat. 6. Denique Concilium Tridentinum, sess. 6, capit. 16, docet nihil justificatis deesse, *quominus plane illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse, et vitam æternam vere promeruisse censeantur.* Ubi non distinguit duo genera operum: alia, quibus præcepta implemus, et alia, quibus vitam æternam meremur; sed eisdem operibus utrumque a nobis fieri manifeste docet, juxta illud Matth. 19 : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata.* Unde potest novum confici argumentum, nam, si adultus mandata servet usque ad mortem, et nullum aliud opus bonum non præceptum faciat, consequetur vitam æternam, ut ex dictis verbis Christi constat, et quia id faciens non peccabit mortaliter; ergo per opera præceptorum meretur vitam æternam. Probatur consequentia, quia adulti, qui bene et male operari possunt, non acquirunt beatitudinem sine propriis meritis, quia omnes recipiunt illam, tanquam coronam justitiæ, teste Paulo, 2 ad Timoth. 4, *et non coronabitur, nisi qui legitime certaverit,* ut idem Apostolus in eadem epistol., cap. 5, adjungit. Ratio vero a priori est, quia homo non meretur apud Deum eo quod aliquid faciat, quod Deo sit utile, aut in commoditatem ejus cedat, sed *quia propria voluntate id facit quod debet,* ut dixit D. Thomas, 1. 2, quæst. 14, art. 1, ad 1, et consonat illud Ecclesiast. 31 : *Qui probatus est in illo, et perfectus est, erit illa gloria æterna; qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit, ideo stabilita sunt bona ejus in Domino;* sed qui implet præceptum, propria voluntate facit quod debet, et de illo maxime dicitur : *Potuit transgredi, et non est transgressus.* Et similiter qui voluntarie superat tentationem, volens non facere quod prohibitum est, voluntarie facit quod debet, et tunc proprie potuit facere mala, et non fecit; ergo per hos actus meretur gloriam æternam, et ut stabiliantur bona ejus in Domino.

3. *Corollarium primum.—Obligatio præcepti non minuit meritum.*—Unde colligitur primo, tantum abesse ut obligatio præcepti tollat meritum, ut neque extenuet illud nec minuat; quia præceptum nec minuit libertatem in operando, nec minuit operis honestatem; cur ergo minuit meritum? Antecedens quoad utramque partem certissimum est, quia præceptum non infert vim voluntati, neque immutat modum proprium operandi ejus, sed quasi extrinsece, seu ex parte objecti illam excitat, et de se bonum est, et bona operis conditio seu circumstantia; ergo non est unde possit minuere meritum operis.

4. *Corollarium secundum: opus præceptum est magis meritorium quam non præceptum, cæteris paribus.* — Quin potius hinc videtur concludi opus præceptum, cæteris paribus, magis esse meritorium quam non præceptum, ac proinde præceptum, per se loquendo, conferre ad meriti augmentum. Probatur, quia opus præceptum, cæteris paribus, melius est, quia addit circumstantiam obedientiæ formalis, seu virtualis, quæ bonitatem auget; ergo et meritum. Item opus factum ex voto, cæteris paribus, magis meritorium est, ut cum D. Thoma, Cajetano, et aliis auctoribus diximus in tom. 2 de Relig., lib. 1 de Voto, capit. 17, et tamen votum facit opus magis debitum, imo facit esse in præcepto, quod fortasse antea non erat; ergo simili ratione opus præceptum, cæteris paribus, melius est

non præcepto, ut recte sensit Anselmus in libr. de Similitud., cap. 82 et 84. Dico autem semper, *cæteris paribus ;* nam, si in aliis conditionibus sit inæqualitas, non est dubium quin possit inde compensari, vel etiam superari observatio præceptorum. Potest autem id variis modis contingere. Primo, si quis minus voluntarie, et quasi invitus opus præceptum impleat, alius vero magna voluntate, et majori fortasse intensione faciat opus non præceptum. Et quia in operibus non præceptis solet esse major occasio ostendendi hanc liberalem voluntatem, ideo solent etiam ex hac parte præferri secundum quid opera non præcepta. Et ideo etiam interdum abstinetur a præcepto, ut illud facilius locum habeat : *Non ex tristitia, aut necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus*, ad Corinthios 9. Idemque insinuavit idem Paulus scribens ad Philemonem : *Multam fiduciam habens in Christo JESU imperandi tibi, quod ad rem pertinet, propter charitatem magis obsecro,* etc. Secundo, si opus consilii ex suo genere melius sit, ut amor non præceptus jejunio præcepto. Tertio, si operibus præceptorum opera consiliorum addantur, quomodo castitas simpliciter magis meritoria est, quam conjugalis. Quomodo dicere solent Patres, opera consiliorum magis meritoria esse, quam opera præceptorum, sicut loquitur Augustinus, lib. de S. Virgin., cap. 14, ubi ait multa esse facienda libenter, non jubente lege, et ea sunt in nostris officiis gratiora, utique cum illis adduntur quæ jubente lege fiunt ; et Ambrosius, l. 10, epist. 82 ad Vercellens., et Chrysostomus optime, homil. 22 in 1 ad Corinthios.

5. *Tertium corollarium : opus bonum potest esse meritorium, esto nec præcepti sit, neque consilii.*—Ultimo addo non tantum opus præceptum et opus consilii, sed etiam in universum opus bonum, licet neutram ex dictis conditionibus habeat, esse aptum ad meritum, seu meritorium, si aliæ conditiones concurrant. Hoc adnoto, quia non omnia opera bona non præcepta possunt dici opera consilii, ut, verbi gratia, opus matrimonii de se bonum est, non tamen est in consilio, licet non sit præceptum, et multa opera moralia possunt esse similia, quæ, licet bona sint, non sunt tamen optima nec meliora aliis, quibus simul repugnant ; opus autem consilii dicitur quod melius est alio opere bono sibi repugnante, licet præceptum non sit. Dicimus ergo talia opera bona, etiamsi infimæ conditionis esse videantur, et ex parte præcepto necessaria non sint, quando bene moraliter fiunt, meritoria esse. Quod videtur satis probari ex illa universali locutione Scripturæ : *Unusquisque quodcumque fecerit bonum, hoc recipiet a Domino.* Et optime idem confirmat id, quod ponderat Concilium Tridentinum, dicto cap. 16 : *In sacris litteris usque adeo bonis operibus tribui, ut etiam qui uni ex minimis suis potum aquæ frigidæ dederit, promittat Christus eum non esse sua mercede cariturum.* Nam hoc universaliter verum est, etiamsi tale opus fiat, quando nec præceptum est, nec est melius cæteris operibus quæ tunc fieri possent, dummodo bene et studiose fiat. Idem ergo est de quocumque simili. Ratio autem fundata in ipso opere, præter promissionem Dei, est quia, eo ipso quod bonum est et liberum, habet aliquam dignitatem moralem, ratione cujus et est dignum laude, et quatenus bene fit, cedit aliquo modo in gloriam Dei, quatenus consentanee fit ad voluntatem ejus, eo ipso quod recte fit.

6. *Ad primum fundamentum in num.* 1.— Superest ut fundamentis contrariæ sententiæ satisfaciamus ; et ad verba Christi, Luc. 17, quæ hæretici contra omnia hominum merita detorquent, facile responderi potest Christum non dixisse : *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : Nihil meruimus*, vel : *Nulla merces debetur*, sed dixisse : *Servi inutiles sumus,* quia, servando præcepta, nullam utilitatem Deo afferimus, quod nihil obstat merito, quia, ut dixi, non fundatur in commoditate, vel utilitate quæ Deo accrescat, sed in voluntaria honestate quæ ex se cedit in gloriam Dei. Et quod ad præsentem quæstionem attinet, illa verba Christi, etiam in operibus consiliorum, vera sunt, eisque uti debemus ; nam etiam cum fecerimus omnia quæ Deus nobis consulit, dicere debemus : Servi inutiles sumus. Unde non mihi displicet communis illorum verborum interpretatio, quam ex multis Patribus, quos allegat, Maldonatus ibi refert, illa verba esse dicta a Christo ad humilitatem nobis commendandam, quia, quantumvis aliquis bene operari videatur, non debet de suis meritis præsumere, vel quia semper potest formidare an talia sint, juxta illud : *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum ; qui autem judicat me, Dominus est*, 1 ad Cor. 4 ; vel quia, etiamsi ei constaret opera esse digna merito, non posset præsumere de se, ac si aliquid utilita-

tis Deo attulisset; imo, ut Concilium Tridentinum supra monuit, neque posset in se gloriari, et non in Domino, cujus tanta est in homines bonitas, ut eorum velit esse merita quæ sunt ipsius dona, ut etiam dixit Cœlestinus Papa, in epistol. 1 ad Episcop. Galliæ, capit. duodecimo. Illis ergo verbis exaggerat Christus misericordiam Dei, qui mercedem promittit pro operibus quæ ipse donat, et ipsi utilia non sunt, sed operantibus, Deoque multis aliis titulis debentur, sive ex præcepto, sive ex gratitudine, sive ex charitate, aut religione. Et consequenter humilitatem commendat, ut diximus. Ac denique insinuat eum qui tantum præcepta implet, nihilque liberale seu superogationis accumulat, non mereri a Deo specialiora subsidia, non quidem quod promissam mercedem non mereatur, sed quod ultra illam nullum alium peculiarem favorem dignus sit a Domino obtinere. Et hoc ultimum maxime accommodatum videtur parabolæ, ut dictus auctor egregie prosequitur.

7. *Ad secundum fundamentum in eodem num.* 1. — Ad rationem respondetur, illam in omnibus operibus, etiam non præceptis, habere locum ; unde ad summum probat nostrum meritum apud Deum non esse de rigore justitiæ, quia meremur per dona ipsius Dei et per opera quæ illi sunt multis titulis debita ; imo magis illius sunt quam hominis. Non tamen probat illa ratio nostra opera non posse esse simpliciter meritoria, etiamsi præcepta sint, quia præceptum solum addit quamdam obligationem, quæ non magis impedit meritum, quam quælibet alia ratio debiti. Neque est similis ratio de merito apud Deum et apud homines; nam inter homines consideratur valor operis, juxta quantitatem laboris in utilitatem alterius impensi ; apud Deum autem moralis bonitas præcipue spectatur ex parte operis, quia Deus, ut ait D. Thomas, ex bonis nostris non quærit utilitatem, sed gloriam, quæ ex bonitate operum resultat, et a nobis dari Deo censetur, quatenus propria voluntate ea libere facimus, quod non minus locum habet in operibus præceptis quam in non præceptis, ut ostendi. Ad alteram rationem, respondetur in priori ejus parte falsum assumi, quia neque Christo præceptum abstulit libertatis usum, ut in tom. 1 tertiæ partis ostensum est, et a fortiori neque Virgini, neque aliis confirmatis in gratia, qui, licet, supposita speciali providentia auxilii congrui illis specialiter promissi seu collati, infallibiliter non peccent, nihilominus simpliciter peccare possunt, ut ex dictis supra de auxilio efficaci facile intelligi potest, et iterum de dono etiam perseverantiæ diximus. In altera vero parte, falsum est quod præceptum tollat libertatem moralem, nam libertas moralis non in hoc consistit quod aliquid possit tam fieri quam omitti impune, seu sine culpa, sed in hoc quod sit facultas agendi et non agendi per intrinsecum rationis usum, sive actio vel omissio licita sit, vel non sit; et in hoc consistit dominium ad moralitatem actus sufficiens; quamobrem in eo sensu immerito distinguitur naturalis libertas a morali. Quod si quis per libertatem moralem intelligat libertatem, seu potius liberationem, aut exemptionem ab obligatione seu necessitate præcepti, sic negamus talem libertatem esse necessariam ad moralem actionem, vel morales proprietates ejus, ut est evidens in actibus peccaminosis et demeritoriis, idemque est in meritoriis, ut ostensum est.

CAPUT VI.

UTRUM SOLUS ACTUS INTERNUS VOLUNTATIS SIT MERITORIUS, VEL ETIAM EXTERNUS ?

1. *Tractandæ quæstionis ratio. — Videatur etiam auctor in tractatu de Bonitate et malitia actus humani, disp.* 10. — Similis quæstio tractari solet a Theologis de bonitate et malitia humani actus, 1. 2, quæst. 20, art. 3 et 4, et in 2, d. 41, et cum illa videtur præsens quæstio de merito connexa, quia meritum ex parte actus in ejus bonitate fundatur; nihilominus tamen mihi visa est hoc loco necessaria, quia et propriam difficultatem habet, et ad alias conditiones meriti explicandas viam parat et utilis est. Adverto igitur actum internum hic appellari, solum illum qui a voluntate elicitus est, quia solus ille est formaliter liber. Actus ergo externi imprimis sunt omnes illi qui per externa membra corporis exercentur, deinde etiam illi qui in interiori sensu, vel appetitu, vel etiam in intellectu ex motione seu imperio voluntatis fieri possunt. Imo etiam in ipsa voluntate, licet omnes actus ejus, quatenus ab ea sunt eliciti, sint proprie interni, nihilominus, quatenus eadem voluntas per unum actum sibi imperat alium, imperatus vocatur a multis actus externus respectu imperantis,

et hic dicitur proprie et pure internus. Verumtamen, juxta communem usum, actus externus est actus alterius potentiæ a voluntate, et in hoc sensu nunc loquimur. Nam, et ille est externus maxime proprie, et propriam etiam habet difficultatem. De actibus vero a voluntate elicitis, quatenus unus ab alio imperari aut ordinari potest, inferius tractando de bonitate actus interni, quæ ad meritum confert, commodius dicemus.

2. *Prima suppositio.* — Præterea, ut certa ab incertis secernamus, et punctum difficultatis, remota quæstione de nomine, attingamus, supponendum imprimis est nullum actum alterius potentiæ a voluntate esse meritorium, nisi a voluntate imperetur. Hoc manifestum est ex principio posito in cap. 4, quia non est meritorius actus nisi sit liber; sed nullus actus alterius potentiæ a voluntate non imperatus ab illa est liber, quia non immediate seu formaliter talis est, cum non eliciatur a potentia libera; nec mediate seu denominative, cum non imperetur a potentia libera, ut supponitur; ergo nullo modo est meritorius. Potestque confirmari, quia simili modo nullus actus externus, quantumvis malus vel prohibitus sit, est demeritorius, nisi aliquo modo a libera voluntate sit; ergo idem est in merito. Unde est illa vulgaris sententia Augustini, *voluntatem esse qua peccatur, aut recte vivitur.* Neque in hoc diversitatem opinionum invenio. Solum posset allegari Durandus, quatenus opinatur intellectum esse potentiam formaliter liberam, sicut est voluntas; nam, si id verum est, cessat ratio facta et optime defendi potest, imo consequenter dicendum erit in actu intellectus etiam non imperato a voluntate posse esse meritum, ut in actu fidei. Illa vero opinio Durandi falsa est, et jam communi sensu rejecta. Simili modo posset in contrarium referri opinio tribuens appetitui sensitivo formalem libertatem. Sed illa etiam opinio falsa est. Præterquam quod illa etiam non admittit in appetitu libertatem perfectam quæ postulat indifferentiam inter honestum et turpe, sed inferiorem quæ ad meritum non sufficit. Et fortasse quippiam simile dicere posset Durandus de libertate intellectus. Solum ergo superest in hoc puncto advertendum, nomine *imperii* voluntatis, comprehendendam esse non solum motionem activam voluntatis, quam in rigore significare videtur illa vox voluntati attributa, sed etiam voluntatem libere *acceptantem* externam motionem vel passionem. Nam passio Christi non fuit ab illius voluntate priori modo imperata, quia non fuit actio ejus, et nihilominus fuit meritoria, quia fuit libere acceptata; et idem est de passionibus Martyrum et similibus afflictionibus quas quidem homo in se non efficit, sed patienter ac voluntarie sustinet. Idemque in pravis motibus, vel delectationibus quas homo interdum ab extrinseco patitur, et nihilominus peccaminosæ fiunt, ac meritoriæ supplicii, si consensu sufficienter libero acceptentur. Ratio autem hujus denominationis ex dicendis patebit.

3. *Secunda suppositio.* — Unde suppono secundo actum externum et libere factum, simpliciter loquendo, esse meritorium. In hoc conveniunt omnes Theologi statim citandi, et est certissimum, quia Scriptura non solis bonis voluntatibus, sed etiam bonis operibus et laboribus, etiam corporalibus, præmium promittit, juxta illud Pauli, 2 ad Corint. 5: *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum;* et 1 ad Corint. 15: *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino.* Et Matt. 10, dare potum aquæ frigidæ dicitur non cariturum mercede, et idem dicitur de externa confessione Christi ibidem, et de passionibus propter Christum toleratis ibidem, et secundo ad Corinth. quarto, momentaneum et leve tribulationis nostræ æternum gloriæ pondus dicitur operari in nobis, utique si voluntarie toleretur. Ratio autem est, quia actus externus, voluntarie factus, est simpliciter actus humanus et bonus, et cedit in obsequium et gloriam Dei, et ab illo vel præcipitur, vel consulitur, vel approbatur; ergo de se est capax meriti, etiam apud Deum. Sicut etiam actus malus, etiam externus, est vere peccatum, et supplicio dignus, unde etiam est necessaria confessionis materia, si peccatum mortale sit.

4. *Proponitur quæstio præsentis capitis.* — *Opinio affirmans.*—His ergo suppositis, quæstio de re superest, an actus externus habeat proprium meritum distinctum a merito voluntatis, ita ut majus præmium utrique actui simul respondeat, quam soli actui voluntatis, sive meritum actus interni et externi dicantur simpliciter duo merita, sive unum tantum quasi compositum ex illis duobus; hoc enim spectat ad quæstionem de nomine; nam res eadem est, si in actu externo ponitur intrinsecum meritum distinctum a merito, quod est

in actu voluntatis, licet ex utroque componatur unum majus meritum. Est ergo prima opinio affirmans actum externum a bona voluntate imperatum habere suum proprium meritum, ratione cujus simpliciter apud Deum magis meritorium est velle et facere quam solum velle, etiamsi utrumque velle æquale sit, ita enim est comparatio facienda. Ita tenuit Scotus, quodlib. decimo octavo, artic. 3, quia idem sensit de bonitate morali. Unde simpliciter docet in actu exteriori esse peculiare meritum, et in interiori ac exteriori simul esse majus meritum quam in solo interiori, vel potius esse duo merita, sicut sunt duæ bonitates, et duæ imputabilitates, ut ipse loquitur. Unde cum simpliciter et sine distinctione loquatur, videtur profecto loqui de merito, etiam in ordine ad præmium essentiale. Ad hanc sententiam ex parte accedit Durandus in secundo, dist. 42, quæstion. secunda, diverso tamen modo; nam cum ipse non cognoscat meritum de condigno apud Deum, sed de congruo, addit congruum esse ut magis remuneret voluntatem cum opere quam sine illo, quia plus transfert in Deum, ut ipse loquitur, id est, plus illi servit, qui vult et operatur, quam qui tantum desiderat. Addit vero hanc inæqualitatem esse in præmio accidentali, non essentiali, quod soli divinæ ordinationi tribuit.

5. *Ejus ratio prima.—Secunda.—Tertia.—Quarta.—Quinta.*—Hæc sententia suaderi potest primo, quia actus exterior habet suam propriam bonitatem ac difficultatem, atque etiam utilitatem in ordine ad obsequium et gloriam Dei, et est actus simpliciter liber; ergo etiam habet suum proprium meritum distinctum a merito voluntatis. Neque obstabit quod suam libertatem habeat ab imperio voluntatis, tum quia hoc non obstat, quominus illa libertas sit distincta; nam licet proveniat ab eadem radice, diverso tamen modo, quod satis est ut sit distincta in utroque actu; tum etiam quia, ut meritum augeatur, satis est quod plures conditiones meriti augeantur, licet non augeantur omnes, ut per se est satis notum, et infra etiam videbimus; ergo, ut meritum augeatur ratione actus exterioris, satis est quod augeatur bonitas saltem extensive, et difficultas operis et obsequium Dei, etiamsi non multiplicetur libertas. Et secundo confirmatur hæc ratio, quia majus auxilium gratiæ necessarium est ad volendum et exequendum opus pietatis quam ad volendum tantum, ut constat ex Augustino, de Grat. et lib. arbit., c. 17, et in Enchirid., c. 32; ergo signum est augeri bonitatem et difficultatem operis per ipsum actum externum, alias non esset cur majus gratiæ auxilium ad illum postularetur. Tertio, martyrium re ipsa toleratum majoris meriti est quam sub voluntate desideratum; ergo eadem est ratio de aliis actibus meritoriis. Antecedens sumitur ex communi sententia Theologorum, qui solos illos reputant veros Martyres, et peculiari gloria dignos, qui re ipsa externam mortem passi sunt, quod certe non ita esset nisi majoris esset meriti. Unde etiam Bernardus, epist. 77 ad Hugon., indubitanter putat ad meriti cumulum martyrium accedere. Quarto, solent ab incommodis sumi argumenta, quia sequitur eum, qui toto conatu, quantum potest, desiderat infinite amare Deum, tantumdem mereri ac si re ipsa infinite amaret; et illum, qui similiter cuperet infinitos homines a miseria peccati liberare, vel infinitas divitias pauperibus erogare, perinde mereretur ac si reipsa et exterius illa opera fecisset. Ac denique qui cuperet mereri apud Deum vel servire illi, quantum Apostoli, aut Beata Virgo meruit vel servivit, per illum affectum posset æquare illorum merita, quæ per se satis absurda sunt. Quinto, possumus a contrario argumentari; nam peccatum, executioni mandatum quoad opus externum, majoris pœnæ meritorium est; ergo, etc. Antecedens patet, tum ex usu Ecclesiæ, quæ punit censuris et irregularitatibus peccata externo opere completa et non alia, et legum civilium, quæ aliter puniunt externa malefacta completa quam attentata; tum ex Augustino, quem Scotus refert, lib. 13 de Trin., c. 5, dicente : *Mala voluntate vel sola quisque miser efficitur, sed miserior potestate qua desiderium malæ voluntatis impletur;* ergo executio malæ voluntatis, quæ non est nisi externus actus, hominem miseriorem facit teste Augustino, ac proinde majori pœna dignum; ergo executio bonæ voluntatis facit hominem feliciorem, seu majori beatitudine dignum.

6. *Secunda opinio, seu assertio negans et communiter recepta. — Varii tamen casus dantur in quibus majus meritum accedit actui interno ex occasione externi.* — Nihilominus contraria sententia communis est Theologorum. Eam tenet D. Thomas 1. 2, quæst. 20, art. 4, nam, licet de bonitate et malitia loquatur, in fine corporis articuli, de merito tam boni quam mali operis, dicit non minui propter defectum actus externi, quando ille non est in po-

testate volentis. Et ita sequuntur ibi Conradus, Cajetanus, Medina, et alii Moderni interpretes; et Capreolus in 1, distinct. 42, q. 1, art. 1, conclus. 4, et ad 5 contra illam; et ibidem Gabriel, quæst. unic., a. 2, conclus. 1; et ibidem Gregorius quæst. unic., concl. 7; Bonaventura, art. 1, quæst. 2, ubi loquitur de opere malo, et idem docuerat dist. 40, art. 1, quæst. 3. Idem Richardus, in 2, d. 42, art. 1, quæst. 1, ad 4; citatur et Hugo de Sanct. Victor. in tom. 3, lib. 2 de Sacram., 4 p., c. 6, apud Vazquez 1. 2, disp. 16, c. 2. Et est sine dubio vera sententia. Quæ imprimis intelligenda est, supposita æqualitate in actibus voluntatis. Nam, si conjunctione ad actum exteriorem, actus ipse interior crescat, vel in fervore et intensione, vel in majori continuatione aut similibus circumstantiis, tunc quidem majus meritum erit in exequente opus quam in volente tantum; tunc autem augmentum meriti non est propter externum actum, sed propter id quod additur interno. Comparatio ergo facienda est cæteris existentibus paribus in interno actu voluntatis, et sic dicimus solum actum externum non addere aliquod meritum.

7. *Casus alter ad idem.* — Atque hinc infertur regula, quotiescumque opus externum bonum est in hominis potestate, non posse esse æquale meritum in sola voluntate non exequente opus, et in exequente illud. Ratio est, quia tunc non est æqualis voluntas in utroque, nam in uno est efficax, et non in alio. Quia de ratione voluntatis est, ut id exequatur quod vult, si ipsa est efficax, et executio est in ejus potestate; unde, e contrario, si actus est in potestate volentis, et nihilominus non facit, signum evidens est non efficaciter velle, sed tantum per desiderium inefficax, quod simplex affectus dicitur, vel conditionata voluntas, vel potius velleitas. Et tunc habet locum quod monet Joannes, epistol. 1, capit. 3: *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate;* et quod dixit Gregorius in Psalm. 7 Pœnit.: *Non sufficit bene velle, nisi sequitur et facere;* et Ambrosius, libro secundo de Offic., capit. 30: *Non satis est bene velle, sed opus est bene facere,* utique cum possumus. Sic ergo comparando duos habentes potestatem exterius benefaciendi, et voluntatem, quorum unus exterius operetur, et non alter, sine dubio, per se loquendo, et ex parte actus, magis meretur exterius operans quam interius tantum desiderans; excessus autem non est in solo externo actu, sed in meliori interno.

8. *Instantia contra præcedentem casum sive regulam.* — *Solvitur.* — Dices: interdum aliquis potens et desiderans audire Missam, verbi gratia, vel facere eleemosynam, potest omittere actum, propter tam justam causam, ut non minuat meritum voluntatis ejus; ergo non est certa dicta regula, quia tunc ille non minus merebitur quam alter qui operetur. Respondetur imprimis tunc posse aliunde compensari meritum, scilicet, ex alia justa voluntate, quæ illum ab executione talis actus detinet; nos autem locuti sumus per se, et rebus eodem modo se habentibus in illis duobus. Unde secundo dicitur in illo casu intervenire in eo, qui ex justa causa externum actum omittit, quamdam moralem impotentiam exequendi voluntatem, quia, licet habeat physicam facultatem, habet tamen illam moraliter ligatam, vel præcepto, vel consilio prohibente tunc voluntatis suæ executionem, et inde fieri optime potest ut voluntas non minus sit prompta in non operante quam in operante. Regula ergo posita intelligitur, quando actus est simpliciter et æqualiter possibilis, tam physice quam moraliter, et sic est certissima et communiter recepta ab auctoribus utriusque sententiæ, quia ratione facta convincitur.

9. *In prædictis casibus semper stat veritas assertionis negativæ.* — Quamvis autem in dicto casu et comparatione, is qui operatur, cum vult et potest, magis mereatur quam alter, qui cum simili potestate non operatur, licet aliquam habeat voluntatem, nihilominus totus excessus meriti est in actu interno, ac proinde, si in ipsomet, qui operatur, mente distinguamus interiorem voluntatem ab actu externo, et consideremus actum internum, ut habentem prius natura suum meritum, sicut et prius natura habet suum esse, quandoquidem est causa efficiens actus externi, sic actus externus posterius natura existens nihil meriti addit, seu nullum internum meritum secum affert, sed potius ab interiori actu externus meritorius denominatur, vel, quod perinde est, sicut ex actu externo et interno unus actus moralis componitur, cujus veluti tota forma in esse moris est actus internus, ita etiam ex utroque actu componitur unus actus meritorius, cujus tota forma in esse meriti est internus. Hic ergo est legitimus sensus secundæ sententiæ D. Thomæ, et communis, quam verissimam judicavimus.

10. *Ejus fundamentum primum ex variis lo-*

cis Scripturæ. — Et probatur primo, quia est consentanea Scripturis. Dicit enim Christus, Matt. 5: *Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam mœchatus est in corde suo.* Unde Augustinus, l. 1 de Liber. arb., c. 3, hoc tacite explicans addit: *Si cui non contingat facultas concubandi cum conjuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, et si potestas detur facturum esse, non minus reus est quam si in ipso facto deprehenderetur.* Hinc etiam ait Bernardus, epist. 77, manifeste probari voluntatem pro facto reputari, ubi illud excludit necessitas, tam in bonis quam in malis: *Nisi forte* (inquit) *putetur in malo quam in bono efficacior inveniri voluntas apud Deum, quæ charitas est, et promptior esse ad ulciscendum, quam ad remunerandum reputetur misericors et miserator Dominus;* ergo in bonis sicut in malis voluntas reputatur pro facto apud Deum. Idem fere eodem modo colligit Cassianus, l. 8 de Institut. renunt., c. 19, ex illo 1 Joan. 3: *Qui fratrem suum odit, homicida est*, intelligens, licet non sequatur effectus, esse homicidam affectu apud Deum, et subdit: *Qui non solum pro operationis effectu, sed etiam pro voluntatis ac voti desiderio, aut præmium reddet, aut pœnam.* Quod optime etiam confirmat exemplum Abrahæ, Gen. 22, qui non minus meruit apud Dominum, impeditus ab Angelo ne occideret filium, ac si exterius illum sacrificasset, utique propter definitam voluntatem, ratione cujus dictum est: *Quia fecisti rem hanc, et non pepercisti filio tuo propter*, etc. Sic igitur quoties factum excludit necessitas, tantum meretur sola voluntas quantum meretur voluntas operans, si posset; ergo operatio non addit meritum voluntati, per se loquendo, et cæteris paribus.

11. *Fundamentum secundum ex variis locis.* — Secundo, Marc. 12, et Luc. 21, de vidua paupere mittente in gazophylacium duo minuta, dixit Dominus: *Vidua hæc pauper plus quam omnes misit;* quod duplici ratione Patres exponunt: primo, secundum quantitatem, non absolutam, sed respectivam, quia, licet divites majorem quantitatem pecuniarum offerrent, tamen per comparationem ad facultatem dantis, plus pauper vidua offerebat quam Pharisæus dives; secundo, ex quantitate affectus, quia vidua majori affectu offerebat. Et unum sequitur ex alio; nam, ut inquit D. Thomas 2. 2, quæst. 32, art. 4, ad 3, quia vidua plus dedit secundum suam proportionem, inde pensatur in ipsa major charitatis affectus. Idemque sensit Ambrosius, l. 2 Officior., c. 30, dicens: *Duo æra viduæ illius divitum muneribus prætulit, quia totum illa quod habuit contulit, illi autem ex abundanti partem exiguam contulerunt*, unde infert: *Affectus igitur divitem collationem aut pauperem facit, et pretium rebus imponit.* Idem sensit libro de Viduis, ante medium, dicens: *Uberior est nummus e parvo quam thesaurus e maximo, quia non quantum detur, sed quantum resideat expenditur.* Unde inferius colligit: *Non ergo quid fastidio expuas, sed quantum devotione conferas æstimandum est.* Ex quo non leve sumitur argumentum, quia in externo actu plus facit dives quam pauper, et tamen non plus meretur, imo minus, si voluntas pauperis major sit, vel æqualiter, si considerata proportione voluntas pauperis æqualis censeatur; ergo signum est totum meritum ex voluntate mensurari.

12. *Applicatur amplius exemplum de vidua paupere pro assertione.* — Et inde ulterius optima proportione colligitur, si aliquis sit ita pauper ut nihil offerre possit, et æqualem habeat voluntatem offerendi, apud Deum non minus offerre, nec minus mereri, quia eadem proportio in eo spectari potest, quia sicut illi æqualiter offerunt, quia offerunt quod possunt, licet plus vel minus offerant, ita hic offert quantum potest, scilicet, affectum, seu externum actum in desiderio. Quam doctrinam confirmat Gregorius, homilia 5 in Evang., dicens: *Ante Dei oculos nunquam est vacua manus a munere, si fuerit arca cordis repleta bona voluntate*; et affert illud Psal. 55: *In me sunt Deus vota tua, quæ reddam laudationes tibi;* et exponit: *Ac si aperte dicat: Et si exterius munera offerenda non habeo, intra memetipsum tamen invenio, quod in ara tuæ laudis impono, quia qui nostra datione non pasceris, oblatione cordis melius placaris.* Et eodem modo expendit illam Christi sententiam D. Bonaventura, Luc. 21, ubi alia in ejus confirmationem adducit, et similiter Chrysostomus, homilia tertia in epist. ad Timoth., dicens: *Vidua illa, quæ duo minuta miserat, pro alacritate voluntatis nihil minus divitibus intulit,* et Cyprianus in tract. de Opere et eleemosynis, eumdem locum tractans dicit: *Dominus non de patrimonio, sed de animo opus ejus examinans et considerans, non quantum, sed ex quanto dedisset, dixit: Vidua ista plus misit in dona Dei.*

13. *Fundamentum tertium ex loco Pauli non satis perspecto alii afferunt.* — Tertio, solent ad hoc confirmandum adduci verba Paul., 2 ad Corinth. 8 : *Si voluntas prompta est, secundum id quod habet accepta est, non secundum id quod non habet ;* ac si sensus sit : Non minus acceptatur a Deo ejus promptitudo, etiamsi pauca operetur, quam si magna, quæ vult, operaretur, quia non potest majora operari. Sed revera non est hic sensus Pauli ; imo vero colligere inde posset aliquis voluntatem non acceptari, nisi quantum ad id quod potest exequi, ut ibi objicit Cajetanus; hortatur ergo ibi Paulus Corinthios ad quasdam eleemosynas conferendas, et, quia promptam voluntatem in eis senserat, ad illam exequendam monet, dicens : *Hoc enim vobis utile est, qui non solum facere, sed et velle cœpistis ab anno priori, nunc vero et facta perficite, et quemadmodum promptus est animus voluntatis, ita sit et perficiendi,* et quoad hoc adhibet limitationem, dicens, *ex eo quod habetis*, quia nimirum, licet voluntas sit prompta, non acceptatur, id est, non postulatur, seu non exigitur ab ea ut plus faciat quam possit. Et ita exponunt ibi Chrysostomus et Græci, et indicant etiam Ambrosius et alii.

14. *Ex vero illo sensu probabiliter arguitur tertio loco pro assertione.* — Nihilominus ex hoc vero sensu probabile sumitur argumentum ; nam Deus approbat et acceptat promptitudinem voluntatis, quæ extenditur ultra id quod potest, dummodo impleat quod potest. Unde cum Paulus ait : *Si voluntas prompta est, secundum id quod habet accepta est,* etc. , non est sensus, Deum non habere gratam et acceptam majorem promptitudinem, hoc enim alienum est a bonitate Dei; est ergo sensus, Deo acceptam esse totam illam voluntatem, licet ab ea non exigat ut exequatur nisi quod potest; ergo etiam in eo quod non potest, æque accepta est, si est æque prompta, etiamsi illud non perficiat, et consequenti ratione si æque prompta est voluntas, etiamsi nihil faciat, quia nihil potest, æque erit grata et accepta. Atque hoc modo videtur exponere locum illum Cyprianus, l. 3 ad Quirin., ubi cum dixisset in opere et eleemosynis, etiamsi per mediocritatem minus fiat, ipsam voluntatem satis esse, id confirmat prædicto testimonio Pauli. Ex quibus obiter ostensum est hanc sententiam non solum Scripturæ, sed etiam Patribus esse consentaneam ; nam illi multum favent Cyprianus, Augustinus, Chrysostomus, Gregorius, Ambrosius, Bernardus et Cassianus, in locis allegatis.

15. *Externum opus ad voluntatem dupliciter comparatus.* — *Ratione probatur ulterius assertio.* — *Confirmatur primo.* — *Secundo.* — *Tertio.* — Ut ratione probetur assertio, advertere oportet opus externum duobus modis comparari ad voluntatem internam, scilicet, et ut objectum, et ut effectum ; et priori ratione est actus exterior prior intentione, sub altera vero ratione est posterior in executione. Unde actus externus priorem rationem retinet respectu voluntatis, sive in actum externum prodeat, sive non prodeat ; posteriorem autem rationem non habet, nisi quando in re seu in executione conjungitur voluntati. Jam ergo argumentor in hunc modum, nam si actus exterior consideretur ut præbens bonitatem vel dignitatem actui interno in suo genere causæ, tantam dignitatem ad meritum illi tribuit quando in re non fit, quantam tribuit quando fit ; si vero consideretur actus exterior pure ut effectus voluntatis, nihil per se addit conferens ad meritum ; ergo totum meritum est in voluntate ut terminata ad actum externum per modum objecti, effectus autem subsecutus nihil addit meriti. Prima pars antecedentis manifesta est, quia uterque actus, ut objicitur voluntati, æque bonus est, et, ut supponimus, etiam voluntas æque tendit in utrumque ; ergo æqualem bonitatem vel dignitatem moralem ab utroque accipit. Altera vero pars probatur, quia imprimis actus exterior, sub ratione effectus consideratus, nihil confert actui interno, quia, ut sic, non est causa, sed effectus ejus, neque est prior, sed posterior illo. Deinde neque actus exterior per se ac formaliter spectatus augere potest moralem dignitatem totius operis ut compositi ex actu interno et externo, quia, supposito actu interno, in emanatione actus externi ab interno nulla est moralitas, quia nulla est indifferentia seu libertas, sed necessitate omnino naturali sequitur actus externus posito interno; ergo actus externus per se nullam conditionem moralem addit actui interiori, ratione cujus actus ex illo compositus magis meritorius esse possit. Confirmatur et declaratur; nam si fingamus hominem sola voluntate posse immediate movere baculum, sicut Angelus movet cœlum, tunc certe motus baculi externus nihil meriti vel moralitatis addere posset voluntati movendi illum, sicut si Angelus

mereretur movendo cœlum, non plus mereretur movendo quam volendo, quia ipse non plus agit; ergo similiter non plus meretur homo movendo membra externa quam volendo, quia, licet fortasse movendo proprii corporis membra, plus aliquid efficiat, illud non est moraliter, sed ad summum physice, ac necessaria consecutione, quod ad meritum non sufficit. Aliter etiam potest idem declarari, nam, quando homo non agit exterius, sed patitur, meretur tamen voluntarie acceptando passionem, tunc nemo dicet passionem addere speciale meritum voluntati, cum non sit ab illa, sed omnino ab alio, imo etiam pro illomet tempore supponatur prius facta quam acceptata, et, ut sic, non potuerit esse meritoria, sed tantum ut acceptata, quod habet solum per denominationem a voluntate, ac proinde non potest esse majoris meriti, quam sit ipsius voluntatis; ergo etiam in actibus externis imperatis a voluntate non est majus, seu novum et partiale meritum, quia, licet ibi interveniat aliqua activitas inter unum et alium actum, illa, prout est aliquid distinctum ab interna determinatione libera voluntatis, est tantum naturalis quædam physica emanatio, aut sympathia, quæ non magis potest ad novum meritum conducere quam mera passio. Unde tandem confirmatur contra Scotum, quia, licet actus internus et externus physice duo sint, tamen, quatenus unus est ab alio, et secundus necessario sequitur, posito primo, sic unam habent imputabilitatem; ergo et unam rationem meriti, ac proinde non erit majus meritum in utroque simul quam in primo. Consequentia clara est, quia meritum non est in actu secundum se, sed ut imputari potest homini ratione libertatis, ut jam ostensum est. Antecedens vero probatur, quia in utroque actu unicus est usus libertatis, et unica determinatio voluntatis ad volendum, ex qua jam non libere, sed necessitate naturali sequitur externus actus.

16. *Instantia contra superiorem discursum. — Dissolvitur primo.* — Sed instabit aliquis, nam ex discursu facto sequitur, etiam in duobus habentibus potestatem faciendi, tantum esse meritum in volente et non faciente, quantum in perficiente; quod est manifeste falsum, et contra dicta. Sequela probatur, quia in utroque actus externus est objectum voluntatis; ergo in hac parte æquale habent meritum, et aliunde ex actu externo non crescit meritum operantis; ergo semper manent æqualis meriti. Respondetur negando primam consequentiam, quia, ut meritum actus interni sit æquale, non satis est quod objectum sit æquale, sed oportet ut modus attingendi æqualis sit, quod in prædicto casu non invenitur, sicut ab effectu evidenter probatur, ut in principio explicuimus.

17. *Replica.* — At enim statim replica occurrit, quia sequitur etiam in duobus, quorum alter sit potens, alter impotens ad exequendam voluntatem, fieri non posse ut æquale sit meritum voluntatis in operante, et non operante, quod assertioni repugnat. Sequela vero patet, quia nunquam actus interior voluntatis esse potest in utroque æqualis quoad modum attingendi actum externum per modum objecti; nam ille qui potens est, vult actum externum per efficacem actum, quem per hoc verbum *volo* explicamus; alter vero impotens non potest habere tam perfectum actum, sed quem velleitatem appellant, quia per hoc verbum explicatur, *vellem,* inter quos actus prior est multo perfectior. Imo, inter duos qui habent potestatem agendi, si unus operatur, et non alius, licet uterque habeat aliquam voluntatem, inde colligimus esse inæquales, quia in uno est *volo,* et in altero est *vellem;* sed eadem differentia invenitur, licet alter sit impotens ad operandum; ergo semper voluntas ejus est minus perfecta, ac proinde minoris meriti. Quod aliter etiam explicatur: nam ille, qui est potens, habet internum actum voluntatis, qui dicitur usus activus, quo efficaciter applicat externas facultates ad operandum; hunc autem actum habere non potest, qui est impotens; ergo non potest habere tam perfectam voluntatem, ac proinde nec æquale meritum.

18. *Quid imprimis dicendum ad replicam. — Deinde respondetur ipsi difficultati replicæ. — A posteriori tandem probatur assertio.* — Respondetur imprimis, licet per impossibile hoc ita esset, nihilominus semper illud esse verum, quod in operante totum meritum est in voluntate, et quoties excedit non operantem (ut profecto frequentissime contingit), id non esse propter externum actum, sed propter aliquam majorem perfectionem interioris actus voluntatis. Deinde ad punctum difficultatis, respondeo affectum operandi posse esse æqualem vel majorem in eo qui est impotens ad exequendam voluntatem, ac in exequente. Et ratio est, quia, quando defectus efficaciæ voluntatis est ex

sola impotentia actus, non obstat quominus affectus voluntatis et determinatio ejus sit æqualis volitioni efficaci alterius. Quia revera voluntas, quantum est ex se, toto affectu, atque ita efficaciter ex parte sua appetit externum actum, solumque illum non efficit, quia non potest, quod non minuit ejus affectum, et ideo nec meritum. Quod optime explicari potest exemplo actus pœnitentiæ, qui efficax est quoad avertendam voluntatem a peccato commisso, quamvis, propter impossibilitatem faciendi ut non fuerit factum quod præteritum esse supponitur, semper actus ille ex parte objecti aliquam conditionem includat, ut in 4 tom. tertiæ partis, disp. 3, sect. 3, explicavi. Ita ergo in præsenti voluntas, verbi gratia, dandi eleemosynam, cum non possum, ex parte voluntatis efficax et omnino determinata esse potest, etiamsi propter impotentiam conditionem in objecto includat. Unde ad argumentum respondetur, isto modo posse esse æqualem voluntatem non operantis, voluntati operantis, quia, licet sint inæquales in efficiendo, non tamen in afficiendo, et hoc satis est ad æqualitatem meriti ex parte actus, nam actu efficere vel non efficere actum ad extra non addit actui interiori perfectionem. Præsertim quod in eo qui non facit, carentia non provenit ex voluntate, sed ex impotentia. Et in hoc cernitur magnum discrimen inter eum qui non operatur, cum possit, et eum qui non operatur, quia non potest; nam in illo defectus actionis provenit a voluntate, in hoc vero minime, sed ab impotentia. Unde, licet utriusque actus explicetur per *vellem*, nihilominus est longe diversus in perfectione et affectu, potestque diversitas explicari ex conditione inclusa in objecto; nam in illo, qui est potens, conditio inclusa non est, Si possem, cum illa in re subsistere supponatur, sed est, Si non esset arduum, vel insuave, vel aliquid simile; conditio vero alterius pura est, Si possem, et ideo in priori talis est conditio, ut suspendat effectum, etiam data potestate, et posito tali affectu; in altero vero potestate carente, talis est affectus, ut si conditio illa, Si possem, subsisteret, revera haberet effectum. Quamvis enim homines fortasse lateat, quando affectus ille attingat hunc gradum perfectionis ac determinationis, non est tamen dubium quin esse possit, et Deo manifestus sit; ergo dignus est ut ab eo acceptetur ad æquale meritum, non minus quam si externum actum perficeret. Tandem a posteriori seu ab inconvenienti solet assertio confirmari, quia alias sequitur posse unum hominem ab alio cogi, seu per vim impediri ne æqualiter mereatur; hoc autem est valde absurdum; ergo, etc. Sequela patet, nam posset quis ligare, verbi gratia, manus divitis, ne posset eleemosynam exterius dare; ergo posset impedire aliquod meritum ejus, etiamsi eamdem vel æqualem haberet voluntatem. Hoc autem consequens absurdum esse ostendit D. Thomas, d. art. 4, quia, sicut involuntaria operatio nec præmium nec pœnam meretur, ita neque involuntaria carentia operationis potest hominis bonam voluntatem habentis meritum minuere. Quod certe in peccatis nemo negare potest; nam, si quis solum invite detentus Missæ assistat, perseverans interius in voluntate non audiendi, nihil meretur, et præterea peccat; ergo pari ratione qui per vim cogitur non facere eleemosynam, si in voluntate æquali perseverat, nihil de merito suo amittit. Ideoque merito sancta Lucia, tyranno minanti : *Jubebo te ad lupanar duci*, sapienter respondit : *Si invitam jusseris violari, castitas mihi duplicabitur ad coronam*, quia, nimirum, nec meritum castitatis minuetur, nec amittetur aureola virginitatis, et utrique addetur meritum et corona martyrii.

19. *Ad primam rationem opinionis contrariæ in num. 5.* — Ad rationem contrariæ sententiæ, respondetur exteriorem actum ex se tantum habere bonitatem objectivam, quæ naturalis est, non moralis. Et illam æqualiter amplectitur voluntas, quæ propter impotentiam non operatur. Non habet autem exterior actus, quamdiu exercetur, aliam moralem bonitatem præter eam, quæ est in interno actu voluntatis a quo imperatur. Idem dicendum est de difficultate externi actus; illa enim in tantum confert ad meritum, in quantum voluntate vincitur, ita ut non impediat affectum voluntatis de se efficacem. At vero difficultas eadem, in effectu superata per exteriorem actum, non auget meritum interioris voluntatis, per se loquendo, id est, nisi forte experimentum ipsius difficultatis sit occasio, ut interior voluntas augeatur; tunc enim jam non erunt cætera paria ex parte interioris actus, et ideo mirum non est quod illius meritum augeatur. Denique idem dicendum est de libertate, quia non est duplex in actu interno et externo, sed una tantum, ut ostensum est. Nec refert quod interior actus sit immediate

liber, exterior autem mediate, quia non est intelligendum actum exteriorem fieri liberum per novum usum libertatis, sed per denominationem mediatam ab illo unico usu libertatis, quo fit actus interior, ad quam denominationem, sufficit quod actus exterior naturaliter et necessario manet ab interiori. Imo ideo illa denominatio mediata est, quia proxima emanatio actus exterioris ab interiori non est libera ; nam si illa esset libera, ab illa exterior actus proxime et immediate liber denominaretur; nunc autem quia illa emanatio libera non est, ideo actus exterior solum denominatur liber ab eadem libertate, qua interior actus liber est, et ideo tantum est ibi una libertas ; quod ita etiam potest declarari, quia libertas actus consistit in potestate continendi illum ; voluntas autem immediate potest continere actum suum interiorem ; at vero exteriorem in tantum suspendere potest, in quantum potest non velle exteriora membra movere ; est ergo eadem utriusque actus libertas, quæ revera non augetur ex perfectione actus exterioris, sed quasi extensive augetur ejus denominatio, ut sic dicam, quod nihil refert ad meritum, ut explicavi. Et ideo propter nullam illarum trium conditionum actus exterior per se auget interioris meritum.

20. *Ad secundam rationem.*—Ad secundum respondetur, cum dicitur majorem gratiam esse necessariam ad volendum et perficiendum opus, quam ad volendum tantum, id dici ratione perseverantiæ in proposito voluntatis, quod moraliter semper antecedit executionem, et sæpissime contingit ut prius homo voluntate proponat, et postea, oblata occasione operandi, deficiat. In hoc ergo sensu dicit Augustinus majorem gratiam seu aliam esse necessariam ad perficiendum opus, quam ad volendum tantum. Tunc autem non tantum additur externum opus voluntati, sed additur nova voluntas, vel nova perseverantia in priori voluntate. Et ita tunc optime poterit augeri meritum, quia jam non sunt cætera paria ex parte voluntatis. At vero si comparetur actus interior voluntatis ad solum exteriorem actum, qui ab eo immediate procedit pro eodem instanti, vel eadem temporis duratione, sic non est necessaria major gratia ad actum externum quam ad internum, sed una et eadem ad utrumque simul datur, quia et uterque componunt unum actum moralem, et, interiori posito, naturaliter ab eo manat exterior.

21. *Ad tertiam rationem.*—Ad tertium respondetur, ex parte hominis, vel (ut ita loquamur) ex opere operantis, tantum meritum esse posse in martyrio in voto, sicut in martyrio in re, ut omnia adducta probant. Dicunt vero aliqui hoc esse intelligendum quoad præmium essentiale, nam quoad accidentale aliquid illi accrescet ratione actus exterioris, nempe aureolam seu gaudium quod Martyr de sua passione habebit, quod alius, qui reipsa passus non est, habere non poterit, quantumcumque voluntatem patiendi habuerit. Quod si hoc verum est, non tantum in Martyribus, Doctoribus et Virginibus locum habebit, sed etiam in facientibus eleemosynam, vel quæcumque alia opera externa. Atque ita concedunt Richardus, Capreolus et Cajetanus, dicentes semper opus bonum externum addere aliquod meritum quoad præmium accidentale, quod præmium solum in illo gaudio constituunt. At vero si rationes supra factæ efficaces sunt, de omni merito proprio cujuscumque præmii procedunt, quia etiam meritum accidentalis præmii requirit suam libertatem. Neque illud gaudium est proprium præmium, sed est effectus necessario consequens ex tali objecto et statu, sicut etiam amicus gaudebit de bonis operibus amici. De martyribus autem aliquid amplius dicendum est, idemque suo modo de Virginibus et Doctoribus, nimirum ex peculiari privilegio et ordinatione divina, aliqua dona vel præmia esse promissa ex liberalitate divina actui externo martyrii, quasi ex opere operato, quæ non dantur propter solam voluntatem martyrii, etiamsi magnam et magis meritoriam esse contingat. Et hoc est quod Theologi docent, et in eodem sensu locutus est Bernardus, cujus veram mentem ex eadem epistola satis ostendimus. Et ideo non fit recte argumentum ad alia opera; tum quia revera, etiam in martyrio, hoc non est meritum majus operantis; tum etiam quia ex speciali privilegio non licet generalem legem inferre. Et simile de baptismo aquæ vel de communione Eucharistiæ; nam si præcise spectetur meritum operantis, tantum esse potest in baptismo in voto, sicut in baptismo in re, et in sumptione Eucharistiæ mere spirituali, ac in sacramentali digne facta, et nihilominus cæteris paribus, plus gratiæ et gloriæ confertur recipienti exterius sacramentum quam non recipienti; quia vero illud est speciale privilegium sacramenti, et opus operatum, nihil inde contra doctrinam datam inferri potest; idem ergo est de martyrio.

22. *Ad quartam rationem.* — Quartum argumentum aliquibus visum est difficile, sed revera non est; negandæ enim sunt omnes sequelæ, quæ in illo fiunt. Et ratio est, quia in illis omnibus exemplis voluntas interior non est commensurata objecto, neque in re est tam efficax, etiam de se, quanta fuisset, si conditio, sub qua fertur, potuisset expleri, aut esset expleta, quod facile explicatur in singulis exemplis; nam, in primo, desiderium amandi infinite Deum habet pro objecto infinitum amorem Dei, et ideo, quantocumque conatu in præsenti fiat, nunquam potest esse adæquatus tali objecto, neque habere illam vim quam ille amor haberet ad amandum Deum, si in re poneretur, sed infinite distat ab illo, et ideo tale desiderium nec æquale nec infinitum meritum habere potest. Idem est in secundo exemplo, in quo etiam sumitur objectum infinitum, cui præsens desiderium non potest adæquari, nec etiam actui, vel actibus quos aliquis exerceret, si de facto infinitas divitias haberet, et illas effunderet. Denique in his duobus exemplis interior affectus est de re simpliciter impossibili, qui necessario est minus efficax quam voluntas de actu externo simpliciter possibili, cui potest esse commensurata, etiamsi ex accidenti desit potestas illam exequendi. In tertio vero exemplo, licet merita Apostolorum, aut Beatissimæ Virginis, quæ sunt objecta illius affectus, non sint quid infinitum simpliciter, includunt nihilominus plurimos et perfectissimos actus internos voluntatis, quibus impossibile est illum affectum in efficacia bene operandi aut volendi adæquari. Unde non comparatur ille affectus ad illa merita, sicut actus internus ad externum, qui de se adæquari possit, sed comparatur sicut actus ad objectum ita eminens et quasi immensum, ut illi adæquari non possit.

23. *Ad quintam rationem.* — Ad quintum, negatur antecedens, jam enim ostensum est voluntatem pravam, quæ propter impotentiam non impletur, æque demeritoriam esse apud Deum, ac si exterius expleretur. Hoc autem non obstante, merito dixit Augustinus, ad infelicitatem quamdam, et ad cumulum miseriæ pertinere, posse pravam voluntatem implere, non quia actus externus præcise spectatus, ac cæteris paribus, augeat offensionem Dei aut pœnæ reatum, sed quia est occasio vel ardentius peccandi, vel majoris moræ in ipsa actuali commissione peccati, vel etiam augendi et multiplicandi peccata, ut experientia satis docet. Quod quidem etiam contingere potest in bonis, sed in illis rarius est, quia sæpe ex abundantia externarum rerum vel potestatis sumunt homines occasionem male potius quam bene operandi, etiamsi eisdem facultatibus possint bonas et pias exequi voluntates. Et ideo non ita dixit Augustinus esse feliciorem, qui potest bonam voluntatem implere, sicut dixit esse miseriorem, qui malam voluntatem exequi potest. Addere item possumus, præter id quod ad Deum spectat, in ordine ad homines et ad præsentem vitam humanam, miseriam peculiarem esse, posse malam voluntatem implere, quia ex usu illius oritur sæpe proximorum scandalum, et propria infamia, et per eamdem fit peccator apud homines dignior pœna; nam homines vident ea quæ parent, Deus autem intuetur cor, et ideo homines judicant de iis quæ exterius fiunt, non per se de internis affectibus. Et propter hoc etiam ex legibus humanis, sive Ecclesiasticis, sive civilibus, non recte sumitur argumentum, quia non dubitamus quin opera externa augeant meritum apud homines, qui non tam bonitatem quam utilitatem vel commoditatem humanam remunerant; hanc autem accipiunt ex operibus externis et laboribus, non ex puris affectibus internis. Quod si interdum in remunerando opere, illius virtutem, ut fortitudinis, prudentiæ, aut alterius similis excellentiam respiciunt, solum ex externis actibus de illo judicium ferunt, quæ omnia in merito apud Deum longe diversa sunt, et ideo non recte Durandus a merito humano ad divinum argumentum sumpsit.

CAPUT VII.

UTRUM ACTUS MERITORIUS DEBEAT ESSE SUPERNATURALIS, ET EX ALIQUA ACTUALI GRATIA PROFECTUS?

1. *Prima opinio negativa.* — *Primum ejus argumentum.*—*Secundum.*—*Tertium.*—*Soto, lib.* 3 *de Natur. et grat.*, *c.* 4; *Medina,* 1. 2, *quæst.* 18, *art.* 9, *dub. penult.*, *et quæst.* 114, *art.* 4. —Multi ex Theologis, qui putant omnem actum moraliter bonum, et virtutis acquisitæ, esse meritorium gratiæ et gloriæ apud Deum, consequenter dixerunt necessarium non esse ut actus meritorius sit supernaturalis, neque ut procedat ex proprio auxilio gratiæ actualis. Fundamentum hujus

opinionis est, quia justus non indiget auxilio gratiæ actualis ad unum vel alium actum bonum moralem exercendum, ut in primo libro ostensum est. Ex quo principio, sequitur hujusmodi actum, etiam factum ab homine justo, esse mere naturalem. Quod autem ille meritorius sit in homine justo, videtur probari primo ex Scripturis, in quibus his operibus præmia æterna promittuntur, ut danti potum aquæ frigidæ, vel eleemosynam aut alia opera misericordiæ facienti; hæ autem promissiones non nisi justis fiunt, ut infra videbimus. Imo finale judicium ex his operibus maxime nobis proponitur futurum, Matth. 25. Unde secundum argumentum sumi potest, quia mala opera moralia ex se merentur pœnam æternam, etiam damni et carentiæ visionis beatæ; ergo et moralia opera bona merentur æternam visionem, si alioqui persona digna et justa sit. Probatur consequentia, tum quia Deus est pronior ad præmiandum; tum etiam quia oppositorum est eadem seu proportionalis ratio. Tertio, fieri solet argumentum, quia alias posset dari in homine justo opus indifferens quoad meritum et demeritum; consequens non videtur admittendum; ergo neque id ex quo sequitur. Sequela probatur, quia si homo justus faciat opus bonum morale mere naturale sine auxilio gratiæ, non demeretur; ergo vel per illud meretur apud Deum, quod intenditur, vel illud opus nec meritorium, nec demeritorium est, quod est esse indifferens in genere meriti. Hoc autem consequens admittendum non esse probatur, quia juxta veriorem doctrinam non datur opus in individuo indifferens in ratione boni vel mali; ergo neque in ratione meriti admittendum est; videtur enim esse eadem ratio, præcipue illa, quod talis actus otiosus et inutilis reputandus est, cum ad vitam æternam non conducat, unde non videtur aliqua morali deformitate carere. Unde pro hac sententia referri possunt omnes auctores, qui sentiunt non posse dari in homine justo opus indifferens in genere meriti, ac proinde omne opus moraliter bonum, factum ab homine justo, etiam ductu rationis naturalis, et solis viribus liberi arbitrii, esse meritorium de condigno vitæ æternæ, quæ dicitur fuisse opinio Victoriæ, et eam sequuntur Soto et Medina, et nonnulli alii moderni Thomistæ.

2. *Assertio prima : opus meritorium debet ab actuali gratia procedere. — Probatur primo ex Concilio Tridentino, sess. 6, c. 16.* — Nihilominus contrariam sententiam omnino veram censeo, quam breviter duabus assertionibus explicabo. Prima est, ut opus sit meritorium simpliciter apud Deum, id est, de condigno, et de justitia, et vitæ æternæ, vel alicujus doni quod ad illam conferat, necessarium esse ut ab actuali gratia procedat. Loquor de actuali gratia, quia, licet habitualis necessaria etiam sit, ut infra videbimus, nunc dicimus illam non sufficere, sed necessariam esse actualem. Ita sentiunt quamplures ex modernis, qui de gratia contra hæreticos hujus temporis scripserunt, quos paulo post referam. Videturque probari efficaciter ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 16, ubi postquam docuit justos suis bonis operibus mereri vitam æternam, rationem reddit his verbis : *Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam caput in membra, et tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent, nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus vitam æternam promeruisse censeantur.* In quibus verbis posset aliquis dicere, per virtutem, quam Christus jugiter in justificatos influit, intelligere tantum gratiam sanctificantem, et virtutes infusas, quas Christus in justificatos semper influit, saltem eas conservando. Sed hoc alienum certe videtur a mente Concilii, et a proprietate verborum; nam, cum dicit illam virtutem semper antecedere, comitari et subsequi bona opera justorum, aperte alludit ad auxilia prævenientia, comitantia et subsequentia, de quibus in libro tertio dictum est. Item cum dicit Christum influere hanc virtutem, *sicut vitis in palmites,* plane loquitur de influxu auxilii actualis, ut ex verbis Christi, a quibus illa metaphora sumpta est, infra ostendemus; ergo, juxta hanc interpretationem, necessarium semper est ad opus meritorium auxilium actuale gratiæ.

3. *Ejusdem capitis verba alia ponderantur pro assertione.*— Pondero præterea alia verba ejusdem capitis, ubi dicit, licet bonis operibus justorum merces æternæ gloriæ promittatur : *Absit tamen ut Christianus homo in seipso vel confidat, vel glorietur, et non in Domino, cujus tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.* Et in eis primum expendo quod, si homo jam gratus posset per solas virtutes naturales meritorium opus efficere, posset aliqua ex parte

in seipso confidere, quia jam suis viribus sine auxilio gratiæ posset mereri. Sicut si creatura posset post receptam virtutem a Deo sine concursu ejus operari, merito posset de sua virtute confidere. Item haberet homo aliquid unde posset in se, et non in Domino gloriari. Nam juxta Pauli doctrinam, 1 ad Corinth. 4, tunc aliquis in se gloriatur, quando de aliquo bono gloriatur quasi non acceperit; et sancti, præsertim Augustinus, exponunt ita gloriari in se, quicumque præsumit posse suis viribus, et sine actuali auxilio gratiæ, quod ad vitam æternam conducat. Unde etiam est ponderandum quod omnia opera, quæ Deus vult esse nostra merita, dicit esse ipsius dona; non vocantur autem opera specialiter dona Dei, nisi quia fiunt per auxilium gratiæ. Sic enim ex eo quod, ad Philippens. 1, dicit Paulus : *Vobis donatum est pro Christo, ut credatis*, colligere solet Augustinus, ad credendum esse necessarium auxilium gratiæ.

4. *Eodem modo locutus antea fuerat Cœlestinus Papa.* — Accedit quod sententia illa sumpta est a Cœlestino Papa, qui in prædicto sensu illam exposuit. Nam in Epistol. 1 ad Episcopos Galliæ, cap. 8, cum dixisset, omnia studia, et omnia opera, et merita Sanctorum ad Dei gloriam esse referenda, rationem subjungit, dicens : *Quia nemo aliunde ei placet, nisi ex eo quod ipse donavit.* Quomodo autem donet, declarat in fine capitis dicens : *Ideo utique, quia præparatur voluntas a Domino, et ut boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum tangat ipse corda fidelium*, etc. Ergo si omnia merita sunt dona Dei, omnia isto modo donantur ab ipso, ac subinde in illis verum est, quod ibi concludit : *Quotquot spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt, ut nec nostrum deesse sentiamus arbitrium, et in bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus magis illius valere sentiamus auxilium*; et in eodem sensu repetit in cap. 12 : *Ut omnium bonorum affectuum, atque operum, et omnium studiorum, omniumque virtutum, quibus ab initio fides attenditur, Deum profiteamur auctorem, et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita præveniri, per quem fit ut aliquid boni et velle incipiamus, et facere, quo utique auxilio et munere Dei, non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur*, et tandem subjungit : *Tanta enim est erga homines bonitas Dei, ut nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona, et pro his quæ largitus est, æterna præmia sit donaturus.* Cum ergo Concilium Tridentinum sententiam et verba Cœlestini usurpet, dubitari non potest quin in eodem sensu dixerit nostra merita esse dona Dei, quo Cœlestinus id explicavit, utique ratione specialis gratiæ auxilii.

5. *Ponderantur et alia ex sess. 14, cap. 8.— Can. 20 ex Augustino, lib. 2 contra duas Epistolas Pelag., c. 8. — Can. 22 ex Augustino, tract. 19 in Joan., sumptus.*— Optimum præterea argumentum, ad veritatem hanc confirmandam, sumimus ex eodem Concilio, sess. 14, cap. 8, ubi ad faciendum opera satisfactoria pro pœna temporali, quæ, remissa culpa, manet, requirit non tantum habitualem gratiam (imo de hac nihil expresse dicit), sed actuale auxilium ; sic enim ait : *Neque vero ita est satisfactio hæc, quam pro peccatis exolvimus, ut non sit per Christum Jesum, nam qui ex nobis, tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante qui nos confortat omnia possumus, ita non habet homo unde glorietur.* A satisfactione autem ad meritum sumitur argumentum, tum quia magis est mereri vitam æternam quam satisfacere pro pœna temporali ; unde potest quis pro altero condigne satisfacere, non tamen alteri gratiam vel gloriam de condigno mereri ; tum etiam quia non magis potest homo gloriari in proprio merito quam in satisfactione. Denique etiam illationem possumus ex Concilio confirmare, nam subdit statim : *Omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus.* Tandem addere possumus Concilium Arausicanum, canon. 8, dicens : *Debetur merces bonis operibus, si fiant, sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant.* Loquitur autem de gratia auxiliante, ut ex discursu cæterorum canonum constat, et præsertim ex 20, dicente : *Multa in homine bona fiunt, quæ non facit homo; nulla vero facit homo bona, quæ non præstet Deus ut faciat homo;* præstat hoc Deus per auxilia specialia, et necesse est intelligi, saltem de operibus pietatis, inter quæ dubium non est quin omne opus meritorium de condigno numeretur. Similiter induci potest canone 22, quia, per omne opus meritorium servit homo divinæ voluntati ; quoties autem sic servit, voluntas ejus a Domino præparatur, utique per speciale aliquod auxilium ; ergo nunquam meretur homo apud Deum sine tali auxilio. Major nota est ex ipsa ratione meriti; minor a Concilio in illo canone traditur ; ergo virtute docet consequens, quod inde sequitur.

6. *Probatur secundo assertio ex plerisque*

aliis auctoritatibus sacris. — Unde ulterius probari potest assertio omnibus testimoniis Scripturæ, Conciliorum et Patrum, quibus supra, lib. 1, ostensum est ad singula opera pietatis necessarium esse auxilium actuale gratiæ, non solum injustis, sed etiam justis. Nam quodlibet opus meritorium de condigno est opus pietatis, quia ad justitiam apud Deum et vitam æternam conducit; ergo ad omne opus meritorium necessarium est actuale auxilium gratiæ. Atque hoc modo fundatur optime assertio in verbis Christi, Joan. 15 : *Ego sum vitis, vos palmites; qui manet in me, et ego in eo, hic fert fructum multum;* qui quidem fructus in meritis maxime consistit. Addit autem Christus Dominus rationem : *Quia sine me nihil potestis facere;* nihil, scilicet, quod inter illos fructus computari possit; ergo sine Christo nihil meriti facere possumus. Illud autem *sine me,* intelligunt Concilia, et Patres dicto loco citati, id est, sine sine auxilio meo, sine excitatione et cooperatione mea; ergo quodlibet opus meritorium sub illa sententia Christi comprehenditur. Simile argumentum sumitur ex sententia Pauli ad Philip. 2 : *Cum metu et tremore vestram salutem operamini;* et subjungit mirabilem rationem : *Deus est enim qui in vobis operatur, et velle, et perficere pro bona voluntate.* Quoties ergo operamur salutem, Deus incipit et perficit opus, quod ad auxilia actualis gratiæ pertinet; sed per quodlibet opus meritorium operamur salutem; ergo in omni opere meritorio Deus incipit et perficit per auxilium actuale. Eodem modo expendi potest illud 1 Corinth. 3 : *Ego plantavi, Apollo rigavit, Deus autem incrementum dedit;* nam quodlibet opus meritorium de condigno est aliquod gratiæ et sanctitatis incrementum; ergo Deus est, qui omne hujusmodi incrementum dat. Et nihilominus addit Paulus : *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem, Dei enim sumus adjutores,* ac si diceret laborem hominis dignum esse mercede, quia non solus ipse operatur, sed adjuvat Deum in se operantem; ergo in omni opere bono non est homo principalis operator, sed cooperator Dei, principaliter operantis. Unde optime Augustinus, sermon. 16 de Verb. Apostol. : *Illo modo possumus exigere Dominum nostrum ut dicamus : Redde quod promisisti, quia fecimus quod jussisti, et hoc tu fecisti, qui laborantes juvisti.* Et idem confirmat Leo Papa, serm. 7 Quadrag., cujus verba postea tractabimus. Tandem induci potest illud 2 ad Corinth. 3 : *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis,* nam ut argumentatur Augustinus in libr. de Prædestinat. Sanctor., in principio, opus meritorium non fit sine pia cogitatione; ergo si pia cogitatio non potest haberi sine auxilio gratiæ, multo minus poterit sine illo fieri opus meritorium, ideoque recte dixit August. Epist. 106, non longe a principio : *Nos non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sint nobis, ac per hoc et ipsum hominis meritum donum est gratuitum.* Atque ad hunc modum multa alia testimonia in dicto loco citata induci possunt. Ratio vero assertionis ex sequenti sumenda est, et in multis ex capitum sequentium doctrina est declaranda.

7. *Assertio secunda : actus meritorius debet esse modo aliquo supernaturalis. — Probatur primo ex Scriptura.* — Secunda ergo assertio est, omnem actum meritorium apud Deum esse aliquo modo supernaturalem. Dixi aliquo modo, quia non contendo esse debere supernaturale quoad substantiam, sed vel isto vel alio modo, sive absoluto, sive respectivo, sive physico, sive morali. Et ita possunt pro hac assertione referri omnes auctores, qui docent actum virtutis moralis non esse meritorium sine relatione charitatis, quæ sine dubio supernaturalis est. Quam opinionem graves Theologi tenent, quos infra referemus; et interim videri potest Bellarminus, libr. 5 de Justificat., capite 15 et sequentibus, nam in eis multa adducit, quæ assertionem confirmant. Quidquid tamen sit de propria relatione charitatis, necessarium censeo ut actus fiat aliquo modo supernaturali, de quo quis vel qualis sit postea inquiram; nunc solum probo ita esse. Primo, quia quoties Scriptura promittit præmium nostris operibus, vel loquitur de actibus in se supernaturalibus, ut sunt actus fidei, spei et charitatis, vel cum de moralibus loquitur, illis addit aliquid quo supernaturalem modum indicet, quale est illud Matth. 10 : *Qui recipit Prophetam in nomine Prophetæ, mercedem Prophetæ accipiet; et qui recipit justum in nomine justi, mercedem justi accipiet; et qui potum dederit uni ex minimis istis calicem aquæ frigidæ, tantum in nomine discipuli, non perdet mercedem suam.* Marcus autem capite nono dixit : *Quicumque dederit vobis calicem aquæ in nomine meo, quia Christi estis.* Quæ omnia significant aliquam relationem operis supernaturalem; imo in verbis Matthæi significa-

tur mercedem futuram esse proportionatam tali modo operandi. Qui modus solet etiam significari a Christo per particulam *propter me*, Matth. decimo; vel *propter nomen meum*, Matth. decimo nono; vel, *in nomine meo*, ut Luc. nono : *Quicumque susceperit puerum istum in nomine meo, me recipit;* et ideo Paulus, ad Colossens. tertio, monet : *Omne quodcumque facitis in verbo, aut in opere, omnia in nomine Domini nostri Jesu Christi facite*, nimirum, ut sint ad vitam æternam utilia.

8. *Probatur secundo quod assertio hæc consequatur ex præcedenti.* — Secundo, sequitur hæc assertio ex præcedenti, nam quando opus tale est ut semper et in singulis, et, ut ita dicam, per se, necessarium sit auxilium gratiæ ad illud perficiendum, signum est tale opus esse supernaturale; sed ostensum est tale esse quodlibet opus meritorium, ut per se, ac semper, et in singulis auxilium gratiæ ad illud requiratur; ergo signum est tale opus semper esse debere supernaturale. Major in lib. 1 et 2 late probata est, quia quando opus est mere naturale, per se fieri potest per naturalia principia et auxilia; quod si interdum fieri non potest sine auxilio gratiæ, est quasi ex accidenti, propter difficultates vel impedimenta ex peccato exorta. Unde quia illæ difficultates possunt interdum in particulari cessare, non est illa necessitas tanta, ut non possit aliquis talis actus sine auxilio gratiæ interdum fieri. Cum ergo hoc in opere meritorio non contingat, signum est necessitatem auxilii provenire ex aliqua supernaturalitate operis ad meritum requisita. Unde confirmatur optime, quia etiam in Angelis et in homine in statu innocentiæ fuit necessarium auxilium gratiæ ad meritum, ut superius adducta probant; at vero in illis non erat necessarium auxilium gratiæ ad opera naturalia, vel naturales proprietates eorum; ergo signum est ad meritum esse necessariam aliquam conditionem supernaturalem actus, ratione cujus erat illis necessarium actuale auxilium gratiæ ad meritum.

9. *Probatur tertio ratione a priori.*—Ultimo, addere possumus rationem a priori, quæ, licet ex ordinatione divina, in Scripturis declarata, præcipue sumenda sit, tamen in ipsa rei natura habet congruitatem et fundamentum; nam media debent esse fini proportionata; meritum autem est unum ex potissimis mediis ad consequendam beatitudinem supernaturalem, quia proprium meritum de condigno non est nisi vitæ æternæ vel gratiæ, sub gratia comprehendendo omnia auxilia quæ ad vitam æternam conducunt, ut postea videbimus, et e converso vita æterna non datur, per se loquendo, his qui mereri possunt, nisi mediante merito; ergo meritum semper esse debet aliquod opus ejusdem ordinis cum illo fine, ac proinde supernaturale. Quæ illatio confirmari potest, nam simili discursu probatum est esse aliquos actus supernaturales, et dispositiones ad gratiam debere esse supernaturales, et ad primum auxilium gratiæ non posse dispositionem præcedere, quia deberet esse naturalis; ergo non minus certa debet in proposito censeri. Et quidem in hoc sensu videtur locutus D. Thomas, quæst. 109, artic. 5, ad merendum necessariam esse gratiam, et loquitur non solum de actuali, sed etiam de habituali; utiturque ista ratione, quod actus perducentes ad finem, debent esse fini proportionati; et simili modo loquitur, quæst. 114, artic. 2; et consentire videtur Cajetanus, 1 part., quæst. 63, art. 6, in solut. ad 3, dub. 1. Consentit Waldens., tom. 3 de Sacramentalibus, cap. 9; Osius, in Confessio., cap. 66; Lindan., lib. 3 Panopliæ, cap. 20, et alios in sequentibus capitibus referemus, et in eis particularibus difficultatibus occurrentibus satisfaciemus.

10. *Ad primum argumentum in num. 1.*— *Ad secundum.*—Argumenta vero in principio posita nunc breviter expediemus. Ad primum, concedimus justos mereri de condigno per opera moraliter bona, sicut in Scripturis citatis significatur; dicimus tamen oportere ut aliquo modo supernaturali fiant, quod in illis locis non negatur, et in aliis declaratur, ut vidimus; quis autem sit iste modus ex discursu sequentium capitum constabit. Ad secundum, in quo ex demerito fit illatio ad meritum, respondetur ineptissimam esse illationem; nam homo suis viribus potest gratiam et gloriam perdere, non tamen acquirere, quia longe facilius est deficere a bono quam illud perficere; sicut etiam supra de omissione pura diximus, etsi fortasse posset ad demeritum vitæ æternæ sufficere, non tamen ad meritum.

11. *Tractatur quæstio in tertio argumento inclusa.* — *Pars negans immerito tribuitur D. Thomæ.* — *Jam solvitur, quod tertio argumento opponebatur.* — Tertium argumentum petit quæstionem, quæ ab aliis late tractari solet, an in homine justo possit dari actus

indifferens in ratione meriti, id est, nec meritorius, nec demeritorius, esto non possit in individuo dari actus indifferens in ratione boni vel mali. Aliqui enim partem negantem D. Thomæ attribuunt in 1. 2, quæst. 18, artic. 9, et quæst. 21, art. 4, sed immerito, nam in priori loco non agit de merito, sed de bonitate et malitia; nos autem jam supponimus hoc posteriori modo non dari actum indifferentem. In altero vero loco imprimis D. Thomas non tractat de merito de condigno, sed de merito, secundum quamdam generalem rationem, quæ potest in omni actu bono salvari, ut postea videbimus. Unde, quod notandum est, D. Thomas non tractat specialiter de operibus justorum, et discursus ejus æque procedit in operibus bonis peccatorum. Dico ergo nullum esse inconveniens dari in justo opus bonum, ac proinde non demeritorium, quod nec meritorium de condigno sit, quia illa duo, scilicet, meritum et demeritum, nec de se sunt immediate opposita, quia non includunt immediatam contradictionem, sed quasi moralem oppositionem contrariam, in qua potest inveniri medium per carentiam utriusque contrarii, nec potest assignari divinum præceptum, vel ordinatio, vel aliud principium extrinsecum, ex quo talis necessitas, vel immediata oppositio oriatur. Et huic sententiæ favet divus Thomas, quæst. 114, artic. 3, quatenus dicit opus bonum, quatenus est a libero arbitrio, esse meritorium tantum de congruo, nam inde recte colligimus, si in homine justo sit opus bonum a solo libero arbitrio procedens, ad summum esse posse meritorium de congruo. Neque contra hoc obstat quod objiciebatur, quia talis actus, quatenus inutilis ad vitam æternam, non videtur aliqua deformitate carere. Respondemus enim primo, deformitatem illam, si qua est, solum esse imperfectionem negativam, non privativam, et ideo non reddere actum malum, sed non perfectum. Secundo, dicimus, licet talis actus non sit per se utilis ad vitam æternam, juvat saltem tanquam removens prohibens, quia impedit peccatum, et hoc satis est ut possit esse bonus, si objectum et circumstantias debitas habeat. Et hæc resolutio ex his, quæ postea de merito moralium actionum dicemus, magis confirmabitur.

CAPUT VIII.

UTRUM SOLUS ACTUS ELICITUS A CHARITATE SIT MERITORIUS DE CONDIGNO APUD DEUM?

1. *Tres virtutum ordines.* — Diximus opus meritorium non tantum bonum, sed etiam aliquo modo supernaturale esse debere; sequitur explicandum qualis esse debeat hæc bonitas, et quanta hæc supernaturalitas, quod præstabimus discurrendo per tres ordines virtutum. In primo ponimus solam charitatem, tanquam summe perfectam, et aliquo modo principium et radicem totius meriti; in secundo ponimus virtutes et dona per se infusa; in tertio reliquas virtutes morales infimi ordinis, seu acquisitas. Et imprimis circa actus charitatis supponimus tanquam per se notum, actus elicitos a charitate maxime esse per se, et intrinsece meritorios de condigno apud Deum, quia nulli sunt excellentiores actus, nec Deo gratiores; et ideo in Scriptura maxime promittuntur præmia diligentibus Deum, et Paulus dixit, Dominum redditurum coronam justitiæ non solum ipsi qui fidem servaverat, sed etiam omnibus qui diligunt adventum ejus, 2 ad Timoth. quarto; et ad Galat. quinto, apud Deum tantum valere fidem, quæ per charitatem operatur; et 1 ad Corint. 13, omnia charitati tribuit.

2. *Perperam limitatur ad certam intensionem vel durationem vis charitatis ad merendum.* — Solum posset in hoc puncto quæri an hoc sit verum de omni actu charitatis indifferenter; non enim defuerunt qui aliquam limitationem in hoc posuerunt, vel ex parte durationis, vel ex parte intensionis, postulantes aliquem certum gradum, vel minimum terminum, infra quem actus, etiamsi charitatis sit, non sit meritorius; ad eum utique modum quo aliqui Scholastici dixerunt, non omnem actum amoris vel contritionis sufficere ad obtinendam justitiam et remissionem peccati, nisi certam intensionem habeat, vel tanto tempore duret. Sed, sicut illa sententia omnino falsa est, et hoc tempore improbabilis, ut tom. 4 tertiæ part., disputat. 4. sect. 4 et 5 ostendimus, ita in præsenti illud asserere esset ineptissimum, quia rationes ibi factæ, hic etiam vim habent, et quia est limitatio quædam, præter absolutum et indefinitum modum loquendi Scripturæ, sine ullo probabili fundamento rationis vel auctoritatis.

3. *Probatur de duratione divisibili.* — Et quidem de duratione neminem dixisse invenio, esse necessarium ut actus aliquo determinato tempore, etiam minimo, duret. Non defuerunt tamen, qui dixerint necessarium esse ut pro tempore durent, indefinite tamen, quia quælibet temporalis duratio, quantumcumque minuatur, sufficiet; moti præcipue vulgari sophismate de continuatione actus. Verumtamen mihi hoc etiam improbabile est, quia in uno instanti habet actus charitatis totam suam perfectionem substantialem et intrinsecam, cum sufficiente usu libertatis; et ita malus angelus in primo instanti suæ creationis vere meruit, licet pro solo illo in gratia perseveraverit, ut communior opinio fert. Et Christus Dominus in primo instanti suæ conceptionis perfectissime meruit, et non minus quam in aliquo vitæ tempore, quia infinite. Sed de hoc puncto iterum in c. 21 occurret sermo.

4. *Probatur de intensione.* — De intensione vero actus neminem invenio, qui ad meritum, absolute loquendo, certam quantitatem absolutam intensionis postulet, etiam minimam. Aliqui vero illam requirunt quasi respectivam; volunt enim necessarium esse ut actus sit intensior habitu, quia alias nihil novi merebitur, saltem in præmio essentiali. Sed hanc opinionem satis supra impugnavimus in l. 9. Quapropter indistincte supponimus, omnem actum elicitum a charitate, quantum est ex parte actus, esse meritorium de condigno. Dico autem, *quantum est ex parte actus* (quod semper in sequentibus subintelligendum est), quia ex parte personæ, est necessarius status gratiæ, et alia infra tractanda. Et quamvis si actus sit actu elicitus ab habitu jam supponat statum gratiæ, fieri tamen potest ut actus similis non sit elicitus ab habitu, sed ab auxilio, et tunc potest deesse conditio ex parte operantis. Quomodo autem hoc contingat, et qualiter intelligendum sit, in sequentibus explicabitur.

5. *Quæstionis sensus.* — *Prima opinio affirmans.* — Hac ergo universali affirmatione supposita, præsens quæstio est de altera parte exclusiva, scilicet, an solus actus elicitus a charitate sit meritorius apud Deum de condigno præmii substantialis, id est, gratiæ sanctificantis, et visionis Dei; hoc enim nunc vocamus simpliciter meritum de condigno; nam meritum accidentalis præmii parvi momenti aut considerationis esset, nisi esset annexum substantiali præmio quod supponeret. In hac ergo quæstione est prima opinio affirmans, solos actus elicitos a charitate esse meritorios de condigno præmii substantialis, actus vero aliarum virtutum, licet a charitate imperentur, non addere illis meritum præmii substantialis, sed accidentalis tantum. Hæc opinio videtur habere magnum fundamentum in D. Thoma, 1 p., quæst. 95, art. 4, ubi sic ait : *Quantitas meriti ex duobus potest pensari : uno modo ex radice charitatis et gratiæ, et talis quantitas meriti respondet præmio esentiali, quod consistit in Dei fruitione ; alio modo considerari potest quantitas meriti ex quantitate operis, quæ quidem est duplex, scilicet absoluta et proportionalis, et tamen utraque respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato.* Eamdem opinionem videtur satis expresse docere Bonavent. in 2, dist. 40, art. 2, q. 3, ubi inter alia dicit, quatenus aliquid valet ad meritum, quia per illud meretur homo majorem gloriam, hoc modo majorem charitatem valere ad perfectum meritum, reliqua vero virtutum opera solum proficere ad hoc meritum, quia vel disponunt ad profectum charitatis, vel ad conservationem et perseverantiam ejus, removendo impedimenta, unde concludit, non augeri mercedem præmii substantialis propter multiplicationem talium operum. Et hanc opinionem maxime defendit hoc tempore Bannez, 2. 2, q. 24, a. 6, dub. 5.

6. *Suadetur ex Scriptura.* — Fundatur præcipue in aliquibus locis Scripturæ, quibus soli charitati, seu dilectioni Dei videtur promitti essentiale præmium. Nam Christus, Joan. 14, dixit : *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum;* et Paulus, ad Rom. 3, hac ratione dixit : *Plenitudo legis est dilectio ;* et 1 ad Cor. 13, non solum illam præfert omnibus, sed etiam illi tribuit omnium virtutum officia, quia ab illa habent quod meritoria sint, et sine illa nihil valent, et ideo ad Coloss. 3 : *Super omnia* (inquit) *charitatem habete, quod est vinculum perfectionis ;* et ad Ephes. 3 : *In charitate radicati et fundati, ut possitis comprehendere,* etc.; ac denique ad Galat. 5 : *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, nec præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur.* Totus ergo valor nostrorum operum, præsertim in ordine ad substantiale præmium, in charitate positus est. Quod potest etiam confirmari ex illo 1 ad Cor. 2 : *Oculus non vidit, neque auris audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus di-*

ligentibus se; illud ergo præmium essentiale soli amori præparatur, imo et illi soli promittitur. Ait enim Jacobus, c. 1 : *Beatus vir qui suffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se.* Ac denique propterea videtur dixisse Paulus ad Rom. 5, spem, quæ principaliter est de essentiali præmio, non confundere, *quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris.*

7. *Ex Patribus.* — Secundo, potest simili modo hæc sententia fundari in sententiis Patrum, qui ubique tribuunt charitati rationem meriti, et justitiæ nostræ apud Deum. Nota quidem est illa sententia Augustini, l. de Nat. et grat., c. 42 : *Charitas est verissima, plenissima, perfectissimaque justitia;* et c. 70 ejusdem libri : *Charitas inchoata, inchoata justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas magna, magna justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est; sed charitas de corde puro, conscientia bona, et fide non ficta.* Ex qua sententia potest ratio formari, quia essentiale præmium respondet nostræ justitiæ apud Deum; sed hæc justitia est sola charitas; ergo solum opus proprium charitatis est opus justitiæ apud Deum ad substantiale præmium promerendum. Et ideo l. 15 de Trinit., c. 18, dixit idem Augustinus, solam charitatem dividere inter filios Dei, et perditionis; et Prosper, l. 3 de Vita contempl., c. 14 et 15, charitati omnem rationem et valorem meritorum tribuere videtur; et Gregor., homil. 7 in Evang., charitatem omnium meritorum radicem esse dicit.

8. *Ex ratione.* — Tertio, ex intrinseca natura meriti de condigno potest hæc opinio ratione suaderi : nam, ut opus sit meritorium de condigno, necesse est ut sit ita proportionatum præmio, ut aliquam æqualitatem ad illud habere videatur; sed solus amor Dei ex charitate habet hujusmodi proportionem cum fruitione, seu visione beatifica, in qua substantiale præmium nostrorum meritorum consistit. Consequentia est clara, et major supra probata est. Minor autem declaratur, quia fruitio beata perfectissime unit hominem Deo, quantum in termino fieri potest : charitas autem sola perfecte unit animam Deo, quantum in via fieri potest; ergo sola charitas est, quæ cum illa felicitate habet proportionem necessariam ad meritum de condigno. Secundo, illud præmium est consecutio Dei, prout est in se; sola autem dilectio est tendentia in eumdem Deum prout est in se; ergo sola illa habet dictam proportionem. Tertio, in beatitudine sola fruitio seu visio est quasi substantia, in qua etiam amor includitur; reliquæ autem virtutes sunt quasi accidentia. Simili autem modo, servata proportione, se habet amor in via ad reliquos actus virtutum, quia in amore est quasi substantialis vita animæ, cui cætera accidunt; ergo optima proportio est, ut amori respondeat essentiale præmium, cæteris autem virtutibus accidentalia. Quarto, in omnibus operibus hujus vitæ invenitur magna imperfectio, et inæqualitas, si ad præmia beatitudinis comparentur; ergo optima proportio est, ut perfectissimo actui viæ respondeat optimum præmium patriæ, cætera vero inferioribus actibus. Denique augmentum præmii essentialis correspondet augmento gratiæ, et consequenter etiam augmento charitatis; sed charitas non augetur, nisi suis propriis actibus, tum quia nullus habitus augetur nisi per actus suos; tum etiam quia omnes actus aliarum virtutum sunt minus perfecti, ac proinde etiam improportionati ad meritum de condigno talis augmenti; ergo multo minus proportionati sunt ad augmentum præmii essentialis.

9. *Secunda opinio negativa et vera.* — *Probatur primo plusquam probabiliter ex Scriptura.* — Nihilominus opinionem hanc nullo modo probandam aut tolerandam censeo, quia parum consentanea videtur Scripturis, et communi sensui Ecclesiæ et Patrum, nimiumque coarctat merita Sanctorum, præter Dei magnificentiam, et largitatem, ac convenientem providentiam. Dico ergo justos non solum mereri præmium substantiale, suis operibus promissum, per actus elicitos a charitate, sed etiam per actus aliarum virtutum. Hæc assertio, quam etiam attigi in Relect. de Reviv. merit., disp. 2, sect. ult., n. 54, est communis sententia Theologorum quos infra referemus. Disputant enim an actus aliarum virtutum indigeant relatione charitatis, et sint hoc modo meritorii, et quidam affirmant, alii negant, ut postea videbimus : omnes tamen supponunt esse meritorios ejusdem præmii, cujus est meritorius actus charitatis. Item disputando de augmento meriti, illud tribuunt multitudini operum, et perfectioni eorum, vel ex objecto, vel aliis moralibus circumstantiis, ut infra videbimus. Et hoc solum est a nobis probandum; nam quod isti actus sint meritorii, etiam de condigno, alicujus cœlestis et supernaturalis

præmii, nullus catholicus negare ausus est. Probatur ergo de præmio essentiali. Primo ex forma judicii, in qua Christus dixit Matth. 25 : *Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi: esurivi enim, et dedistis mihi manducare*, etc. Ubi verisimile non est, Christum, nomine regni cœlorum, quod Deus electis præparavit, significare solum aliquod accidentale præmium, ut patet ex similibus Scripturæ locis, Joan. 3 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei*, et illo : *Regnum cœlorum vim patitur, et violenti rapiunt illud*, et similibus. Dicit autem Christus se daturum in die judicii hoc regnum propter opera misericordiæ ; ergo valde alienum est a justitia illius judicii negare his operibus meritum illius regni ac substantialis præmii. Atque ita probant hanc veritatem omnia loca, in quibus Deus dicitur judicaturus homines, eisque daturus locum vel mercedem secundum opera sua, Matth. 16, Rom. 2, 1 Cor. 3, 2 Cor. 9, Psal. 61, Eccles. 16, et similia sunt multa. Præterea Christus, Matth. 19, interroganti : *Quid boni faciam, ut habeam vitam æternam?* respondit : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, et statim enumerat mandata moralia ; et Joan. 5, de resurgentibus generaliter dicitur : *Procedent, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitæ*, ubi non de sola charitate, sed de bonis operibus fit mentio, et illis promittitur resurrectio ad vitam æternam. Præterea eleemosyna opus est virtutis moralis, et tamen de illa dicit Paulus, 1 ad Tim. 6 : *Divitibus hujus sæculi præcipe bene agere, divites fieri in bonis operibus, facile tribuere, communicare, thesaurizare sibi fundamentum bonum in futurum, ut apprehendant vitam æternam ;* ergo etiam illa opera, ex fide viva facta, sunt fundamentum et ratio apprehendendi vitam æternam, per quam certe non præmium accidentale, sed essentiale significatur. Unde Paulus ad Rom. 13 : *Beneficentiæ* (inquit) *et communionis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus ;* Deus autem non est accidentale præmium, sed est præcipua merces magna nimis, seu est denarius diurnus promissus laborantibus in vinea.

10. *Probatur secundo vehementer ex Tridentino.* — Ex his ergo modis loquendi Scripturæ, qui passim obvii sunt, assertio posita plus certe quam probabiliter colligi videtur. Atque ita illam valde confirmat Concilium Trid., dicta sess. 6, cap. 16, absolute docens, *bene operantibus usque in finem, et in Deo sperantibus, proponendam esse vitam æternam, et tanquam gratiam, filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissam, et tanquam mercedem, ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddendam.* Ubi evidens est, nomine vitæ æternæ significari essentiale præmium, nam propria hæreditas filiorum Dei est essentialis beatitudo, et hanc ipsam dicit Concilium esse mercedem non solius charitatis, sed bonorum operum , quæ ad alias etiam virtutes pertinent. Unde id confirmat ex illo 1 ad Corinth. 15 : *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino.* Et infra expresse dicit, illis operibus bonis in Deo factis, quibus divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfacimus, promereri justos vitam æternam. At vero præceptis divinis non satisfacimus per solum actum charitatis, sed necessarii sunt etiam aliarum virtutum actus ; ergo illis etiam actibus vere et proprie meremur vitam æternam. Ac denique in can. 32, absolute definit, justificatum, bonis operibus ex gratia factis, vere mereri gratiæ augmentum, vitam æternam, et augmentum gloriæ, ubi nec generalius de bonis operibus , nec clarius de essentiali præmio loqui potuit.

11. *Probatur tertio rationibus.—Prima.* — Tertio argumentor ratione, quia imprimis cum charitas ipsa duos habeat principales actus, scilicet, dilectionem Dei et proximi, interrogo an sola dilectio Dei sit meritoria de condigno substantialis præmii, vel etiam dilectio proximi. Primum profecto credibile non est ; nam cum Paulus dicat ad Rom. 13 : *Qui diligit proximum, legem implevit*, et alibi dicat, *factores legis justificari apud Deum*, quomodo credibile est hanc dilectionem non esse meritoriam gratiæ, et gloriæ essentialis ? Et hoc confirmat quod ibidem Paulus subdit, quod plenitudo legis est dilectio, et quod ait Joannes, 1 canon., cap. 1 : *Qui diligit fratrem suum, in lumine manet*; et cap. 3 : *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Denique ille actus est elicitus a charitate, et virtute continet dilectionem Dei ; cur ergo non erit meritorius illius præmii ? Si autem primum admittatur, scilicet, actum dilectionis proximi habere proprium, et (ut sic dicam) substantiale meritum distinctum a merito amoris Dei, hinc imprimis enervantur fere omnia fundamenta prioris sententiæ,

quia amor proximi non est tam perfectus actus, sicut amor Dei, neque attingit directe, et tanquam objectum *quod*, ipsum finem ultimum, et ideo non est super omnia, sicut dilectio Dei ; ergo non est de ratione meriti præmii essentialis, quod sit perfectissimus actus, nec quod directe tendat in ipsum Deum, qui est objectum beatificum. Ac denique, licet illa dilectio proximi eliciatur a charitate, quæ est virtus Theologica, nihilominus in se non est actus proprie et formaliter theologicus, sed moralis, quatenus proxime ac directe versatur circa materiam creatam ; ergo eadem ratione poterunt alii actus morales esse meritorii, cum etiam fieri possint propter Deum, et multi in individuo, et fortasse etiam in specie possint esse meliores, ut actus religionis vel pœnitentiæ.

12. *Confirmatur primo.* — Et confirmatur, quia si amor proximi meritorius est, etiam actus misericordiæ et beneficentiæ proximorum erunt meritorii essentialis præmii, quia virtualiter continent ipsum amorem, quamvis ordinarie sine proprio actu interno amoris proximi elicito a charitate exerceantur, sed immediate per actum elicitum misericordiæ, quæ vel non minus, vel satis superque placet Deo, et est quædam dilectio in opere et veritate. Et absolute id probari potest, quia his operibus, ut opera misericordiæ sunt, promittitur in Scriptura merces æternæ vitæ, ut vidimus. Ac denique confirmatur, quia alias in omnibus operibus vitæ activæ nullum esset substantiale meritum, nec per ea, ut talia sunt, augeretur vera justitia et sanctitas apud Deum. Consequens autem absurdum est, et incredibile, et contra communem Ecclesiæ sensum, parumque homines justos ad hujus vitæ exercitia allicit; contrarium autem legimus fecisse Christum, cum dicebat : *Beati misericordes*, *quoniam ipsi misericordiam consequentur ; beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur;* et Paulus, cum aiebat : *Fidem servavi ; ideo reposita est mihi corona justitiæ*, non intellexit esse sibi reddendam solum, quia dilexit Deum, contemplando et orando, sed etiam quia munus suum implevit evangelizando, et pro salute proximorum laborando. De qua re videri potest Bernardus, lib. de Grat. et liber. arbitr., circa finem, et Augustinus tract. 51 in Joan., ubi explicat, quid sit et quanti meriti sit ministrare Christo in obsequiis proximorum ; et alii Patres, contra Jovinianum docentes pro meritorum multitudine majus præmium essentiale retribui, ut videre licet in Hieronymo, lib. 2 contra Jovinian.; et Augustino, lib. de Sancta Virginit., per multa capita ; et Gregorio, lib. 4 Moral., cap. ultim., et aliis quos retuli, dicto libr. de Visione Dei, cap. 20; quibus addi possunt verba Prosperi lib. 2 de Vocat. gent., ubi, licet aliud agens, inquit : *Implendæ voluntatis Dei ita est præordinatus effectus, ut per laborem operum, per instantiam supplicationum, per exercitia virtutum, fiant incrementa meritorum, et qui bona gesserint, non solum secundum propositum Dei, sed etiam secundum sua merita coronentur.* Addo denique sententiam libri de Ecclesiast. dogm. : *Abstinentibus a vino vel carnibus, pro amore castigandi corporis, nihil credere meriti accrescere, non hoc Christiani, sed Joviniani est.*

13. *Ruit evasio. — Alvarez, lib. 7 de Auxiliis, disput. 60, num. 22.* — Nec satisfaciet qui dixerit opera vitæ activæ fieri debere ex amore Dei, et inde habere præmium essentiale, hoc, inquam, non satisfacit, nam ex hoc ipso sequitur præmium essentiale non augeri propter talia opera, quod certe nimium averteret voluntates ab usu et exercitio illorum ; tum etiam quia potius talia opera impedirent augmentum illius præmii, quia moraliter efficiunt ut actus interiores, et eliciti amoris Dei nec tam frequentes sint, nec tam intensi ; tum etiam quia sequeretur non esse majoris meriti, per se loquendo, dare magnam quantitatem in eleemosynam, quam parvam, neque esset magis meritorium orare quam legere, verbi gratia, ex honesto motivo, et sic de aliis actibus moralibus perfectioris vel minus perfectæ virtutis. Sequela probatur, quia ista omnia possunt fieri ex æquali amore Dei actuali; quod enim contingat melius opus morale ex majori amore Dei procedere, neque est necessarium, aut per se requisitum, ut per se constat, neque etiam est ordinarium, aut nimium frequens, ut quidam fingunt. Nam sæpe contingit hos actus fieri sine actuali amore Dei. Unde eodem modo continget fieri cum æquali amore actuali, vel etiam in virtute unius et ejusdem actus præcedentis. Consequens autem multum repugnat Scripturis allegatis, imo quidam modernus Thomista dixit esse contra loca expressa Scripturæ, et allegat quæ adduximus, et nonnulla alia, quæ postea nos ponderabimus, quia pertinent ad particulares virtutes, in quibus hæc veritas magis probabitur.

14. *Secunda ratio principalis, et a priori.* — Ratio autem a priori assertionis est, quia

neque ex natura rei, neque ex aliqua Dei lege ostendi potest hanc conditionem, scilicet, quod actus sit elicitus a charitate, esse necessariam ad meritum de condigno ipsius beatitudinis essentialis, et alioqui in actibus aliarum virtutum inveniri possunt omnes aliæ conditiones necessariæ ad meritum, ut per se notum est; ergo. Major quoad posteriorem partem de lege Dei satis probatur, quia nullibi ostendi potest; et efficacius, quia contraria lex in Scripturis allegatis invenitur. Quoad alteram vero partem probatur, quia actus aliarum virtutum, licet immediate non attingant Deum ipsum, cedunt in gloriam ejus, et sunt media ultimo fini consequendo proportionata, ut in capitibus sequentibus magis declarabitur. Et utraque pars respondendo ad fundamenta contrariæ sententiæ fiet evidentior.

15. *Ad loca Scripturæ in num.* 6. — *Ad Patres in num.* 7. — Testimonia ergo Scripturæ primo loco allegata, probant quidem dilectioni charitatis promitti essentiale præmium, non tamen probant illi soli promitti. Item aliqua ex illis probant sine charitate nullum esse meritum de condigno, et esse aliquo modo radicem totius meriti, et ad summum aliquam relationem charitatis ad hujusmodi meritum postulari, inde tamen non sequitur totum essentiale meritum in solo actu charitatis formaliter inveniri. Unde divus Thomas 1. 2, quæst. 114, art. 4, inde solum intulit quod *meritum vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a charitate imperantur*. Neque plus probant testimonia Patrum secundo loco adducta. Charitas enim dicitur esse ipsa justitia, quasi formalis et essentialis, cum illa gratiam comprehendendo, et in suo gradu, fidem et spem, ut in lib. 8 explicuimus; non est autem necesse ut omnia opera justitiæ et meritoria de condigno immediate procedant ab essentiali seu principali justitia, sed satis est ut ab aliis facultatibus ejus eliciantur, ut in sequenti capite magis explicabimus. Neque Prosper aut Bernardus aliud dixerunt, nisi charitatem esse necessariam ad meritum, et esse radicem ejus, quæ vera sunt, etiamsi non sit charitas proximum principium omnium actuum, quibus de condigno meremur.

16. *Ad rationem in num.* 8. — Ad rationem tertio loco positam, respondetur concedendo esse necessariam proportionem ad meritum de condigno, et negando hanc non inveniri in actibus aliarum virtutum, sed in solo actu charitatis. Quia hæc proportio non consistit in æqualitate perfectionis; nam hæc etiam inter actum charitatis, et visionis beatæ fortasse non invenitur, neque etiam ad sufficientem proportionem necessarium est, ut actus meriti directe et immediate attingat Deum ipsum, qui est substantiale præmium meritorum, per visionem sui seu comprehensionem obtinendum, quia hoc spectat ad quamdam æqualitatem rei ad rem, quæ necessaria non est. Unde neque in amore proximi, neque in voluntate colendi Deum, neque in similibus actibus, qui ad meritum sufficientissimi sunt, invenitur. Sufficit ergo quod opus bonum sit, et in Deum, ut supernaturalem finem, tendat; nam hæc proportio est quasi viæ ad terminum, vel medii ad finem; actus autem bonus, eo ipso quod ad illum terminum tendit tanquam ad finem ultimum, est proportionatum medium, et quasi via recta ad illum. Et ita responsum est ad primam et secundam probationem. Ad tertiam, respondetur nihil referre proportionem illam. Præsertim quia omnes virtutes operativæ, etiam charitas in via, comparantur ad gratiam, tanquam accidentia intrinseca seu proprietates ad essentiam, et ita omnia habent cum gratia proportionem, ut illi ad consequendam visionem beatam, per quam consummatur, deserviant. Præsertim quia etiam in beatitudine amor est quasi proprietas consequens visionem, et nihilominus illam in via meretur. Addo accidentia, licet per se tantum sufficiant ad similia accidentia producenda, tamen, ut conjuncta formæ substantiali, esse posse apta instrumenta ad producendam substantiam; ergo, servata aliquali proportione, licet actus aliarum virtutum per se spectati solum valerent ad præmia accidentalia (quod fortasse voluit divus Thomas in priori loco citato), nihilominus, ut conjuncti gratiæ et charitati, erunt satis apti ad substantiale meritum. In quarta probatione, si sermo sit de imperfectione privativa, falsum est assumptum, quia in actibus aliarum virtutum nulla talis imperfectio invenitur. Si vero sit sermo de imperfectione negativa, nulla est illatio, quia jam dictum est non esse necessariam æqualitatem perfectionis inter actus præmii, et meriti de condigno. Denique in ultima probatione falsum assumitur; nam gratia per omnes suos actus augetur, et consequenter omnes ejus virtutes, ut in libr. 9 tractatum reliquimus.

CAPUT IX.

UTRUM ACTUS ELICITI A VIRTUTIBUS INFUSIS SINT MERITORII DE CONDIGNO SINE PECULIARI RELATIONE CHARITATIS?

1. *Enodatio tituli hujus capitis. — Relatio quintuplex actus charitatis communiter tradita. — Simile quippiam habetur, tom. 4 de Pœnitent., disput. 22, sect. 5, num. 20.* — Ex dictis habemus, hos actus, cum studiose fiant et liberi sint, de se aptos esse ad meritum de condigno ex parte suorum objectorum, et bonitatis quam ab illis sumunt; superest nunc explicandum an ex parte ultimi finis aliquam aliam bonitatem, vel moralem conditionem ad hoc meritum requirant, et quia talis relatio propria est charitatis, quæ in ipsum ultimum finem propter se tendit, ideo an sit necessaria talis relatio, vel qualis sufficiat, inquirimus. Ut autem punctum difficultatis attingamus, præmittenda est communis distinctio Theologorum de triplici relatione actus a charitate, scilicet habituali, actuali et virtuali. Prima consistit in sola existentia habitus in supposito, quando aliud bonum opus operatur; actualis consistit in actuali motione, quæ fit per actum charitatis actu existentem, et moventem ad actum alterius virtutis, quem in finem suum ordinat; tertia, seu virtualis, diversis modis explicatur. Quidam putant sufficere quod actus charitatis præcesserit, quo homo se et omnia opera sua refert in finem charitatis, etiamsi multo antea elicitus fuerit, ita ut nec ejus memoria tunc occurrat, neque alia virtus movens ad operandum ex illo sit relicta, dummodo actus ille præcedens retractatus non sit, quia hoc satis esse putant, ut virtus ejus moraliter semper maneat. Alii vero existimant hoc non satis esse ad relationem virtualem, sed necessarium esse ut præcedens actus, mediante aliquo alio actu, qui nunc sit, influat aliquo modo in præsentem actum. Et sine dubio ad propriam relationem seu intentionem virtualem hoc necessarium est, ut in tertio tomo tertiæ partis, disputat. decima tertia, sect. 3, latius dixi, tractando de intentione virtuali in ministro sacramenti requisita; nam ad actionem humanam, saltem talis intentio necessaria est, et ideo in hac significatione semper illa voce utemur. Tamen, quia altera relatio per actum universalem omnino præteritum, aliqualis relatio est major quam mere habitualis, et minor quam actualis vel virtualis, possumus addere quartum membrum, et ut habeamus terminos, quibus sine æquivocatione utamur, vocemus illam relationem objectivam, quia de illa est specialis controversia. Ac denique addimus quintum membrum relationis, quam vocare etiam solent virtualem, nos autem supra, lib. 1, ut haberemus distincta nomina, innatam, vel quasi connaturalem actui vocavimus. Et in præsenti est illa quæ non nascitur ex præcedenti actu, sed ex necessaria connexione inter aliquam virtutem cum virtute charitatis, et consistit in naturali inclinatione seu pondere alicujus actus alterius virtutis a charitate in finem ipsius charitatis. Ad eum modum res naturales dicuntur in suis actionibus intendere assimilationem Dei.

2. *Ut actus sit meritorius de condigno, requiritur persona grata, sive ea relatio habitualis dicenda sit, sive non.* — Hac distinctione supposita, de prima relatione nulla movetur quæstio; nunc enim supponimus nullum actum bonum esse meritorium de condigno, nisi persona sit grata, quod infra probandum est. Unde fit etiam esse necessarium habitum charitatis in persona operante, ut actus sit meritorius de condigno, etiamsi sit fidei, vel qualiscumque alterius virtutis infusæ. Ergo hæc relatio habitualis ut necessaria supponenda est, si tamen relatio ipsius actus in talem finem appellanda est. Aliqui enim negant illam esse vocandam relationem actus, quia per habitum sola refertur persona seu potentia, non vero actus, in quem habitus non influit, sed tantum cum illo concomitanter se habet. Alii aliqualem relationem illam esse putant propter peculiarem relationem, quam charitas habet ad Deum, tanquam ad ultimum finem super omnia diligendum, unde consequenter et habitualiter, et de se refert in eumdem finem omnia referibilia in ipsum, quæ in habente charitatem inveniuntur. Nam ipse charitatis habitus dicitur informare fidem, et alias virtutes, et vitam quasi habitualem illis tribuere, etiamsi actus non præcesserint. Sed hæc controversia est de modo loquendi, et parum refert vocare illam relationem habitualem, dummodo intelligatur nullam moralem bonitatem accrescere actui ex tali relatione, imo neque aliquam moralem dignitatem, seu existimationem pertinentem ad valorem meriti, præter eam quæ ex habituali gratia personæ nascitur, ut infra videbimus.

3. *Opinio requirens actualem relationem in*

actibus infusis. — *Rejicitur.* — De secunda relatione actuali, aliqui dixerunt esse necessariam ad meritum cujuscumque actus, etiam virtutis infusæ, quod videtur sentire Durandus in 3, distinctione 23, quæstione 8, loquens de actu fidei, et extendens sermonem ad cæteras virtutes, quarum actus dicit esse meritorios, quia imperantur a charitate, sine qua non essent meritorii; quamvis enim expresse non declaret se loqui de imperio per actum formalem et coexistentem, indicat tamen, et cum eo sentit Paludanus ibi, quæst. 4, artic. 3; et ad eum modum loquuntur nonnulli alii Theologi. Sed nobis hæc opinio non probatur, præsertim quoad virtutes per se infusas, quod a fortiori constabit ex his quæ de acquisitis in capite sequenti dicemus. Nunc sufficiens probatio sit, quod talis relatio nullo sufficienti fundamento probatur, ut videbimus, et alioqui est difficillima in singulis virtutum operibus, et ita sine causa justorum merita multum diminuit. Et propter idem fundamentum idem censeo de propria relatione virtuali, quam alii sine causa requirunt. Sed quia generaliter loquuntur de virtutibus, comprehendendo etiam acquisitas, ex his quæ de illis dicemus, hoc a fortiori probabitur. Quin potius nec relationem objectivam per actum præcedentem existimo esse necessariam in his virtutibus, quia ante quemlibet actum elicitum a charitate possunt actus eliciti ab his virtutibns esse meritorii de condigno, ut jam ostendam.

4. *Assertio.* — Dico ergo actus virtutum infusarum factos ab homine grato, esse meritorios de condigno supernaturalis beatitudinis, ex vi suæ bonitatis et connaturalis ponderis seu relationis in illum finem, absque alia relatione, quasi extrinseca, quæ per actum charitatis præteritum vel præsentem illis adveniat. Hæc assertio a fortiori probabitur, ex his quæ sequenti capite de actibus acquisitis virtutum moralium dicemus, et ibi auctores referemus. Nunc breviter probatur ex propriis; nam isti actus sunt intrinsece boni bonitate supernaturali, sunt enim quoad substantiam supernaturales; ergo ex intrinseca natura sua habent ut procedant a Deo, tanquam a primo agente supernaturali, et movente hominem per actuale auxilium gratiæ prævenientis, quod auxilium de facto per Christum datur, quæ omnia in superioribus ostensa sunt; ergo nullam aliam relationem requirunt, ut sint meritorii de condigno in persona grata.

5. *Quæ a Deo ut efficiente procedunt, ad ipsum ut finem redeunt.* — Prima consequentia probatur, quia omnia quæ procedunt a Deo, ad eumdem redeunt, tanquam ad ultimum finem, naturali pondere et inclinatione naturæ; ergo quæ procedunt a Deo, ut auctore supernaturali, ordinantur ad ipsum, ut supernaturalem finem, intrinseca et naturali ordinatione, nam ultimus finis semper proportionatur primo principio. Unde in superioribus dicebamus quod, sicut natura intellectualis per se tendit in Deum, ut naturalem finem, quia ab illo ut prima causa naturali procedit, ita gratia sanctificans natura sua tendit in Deum finem supernaturalem. Unde etiam diximus actum acquisitum virtutis moralis natura sua referri ad Deum, ut naturalem finem ultimum, ideoque esse posse simpliciter bonum sine alia relatione, quam illi operans adjiciat; ergo simili modo, et servata proportione, actus supernaturalis per se et natura sua tendit in Deum finem supernaturalem, etiamsi ab operante per alium peculiarem actum non referatur. Idemque dicendum est de ipsis virtutibus infusis; nam, licet non omnes immediate Deum attingant tanquam objectum, nihilominus omnes in eum tendunt ut supernaturalem finem; nam proportionantur gratiæ, a qua suo modo dimanant, et ideo in eumdem finem tendunt, sicut etiam potentiæ animæ eumdem habent naturalem finem ultimum cum ipsa anima. Imo anima per substantiam suam quasi remote, proxime vero per potentias suas in illum finem tendit. Simili ergo proportione virtutes infusæ ad gratiam comparantur respectu supernaturalis finis ultimi; ergo et actus talium virtutum per se et ex intrinseca ratione sua in eumdem finem referuntur.

6. *Excluditur alia omnis relatio, præterquam quod sit persona grata.* — *Primo quia non constat ex Deo ordinatione.* — Altera consequentia principalis rationis probatur primo, ratione supra tacta, quia altera relatio sine fundamento postulatur, quia neque ex divina ordinatione speciali postulatur, neque ex natura rei ostendi potest necessaria. Prior pars probatur primo, quia ex nullo loco Scripturæ ostenditur, ut ex solutionibus argumentorum et ex dicendis in capite sequenti manifestum fiet. Secundo, probatur ex Concilio Tridentino, dicto cap. 16, dicente: *Cum ille ipse Christus Jesus, tanquam caput in membra, et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jug ter virtutem influat, quæ virtus*

bona ipsorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent, nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse, et vitam æternam vere promeruisse censeantur. Ubi Concilium nullam præcedentem vel comitantem relationem operantis requirit, et sine illa habent isti actus omnia quæ Concilium ex parte illorum requirit; nam sunt actus virtutis quam influit Christus in justificatos, etc. Ergo nihil illis deest necessarium ad meritum, etiamsi illa relatio desit. Dices Concilium indicare illam relationem in verbis illis : *Quæ in Deo sunt facta.* Sed hoc gratis dicitur, quia illa verba generaliora sunt. Satis enim *in Deo fit*, quod in gratia et ex gratia fit, et ad quod Deus specialiter promovet et adjuvat, et quod natura sua in Deum tendit, et in gloriam ejus cedit.

7. *Probatur amplius illud non constare. — Secundo quia nec constat ex ipsa rei natura. — Confirmatur primo.* — Unde etiam potest illa prior pars ex posteriori probari, nam si hæc relatio non est ex natura sua necessaria ad meritum, non est cur gratis dicamus ex lege Dei positiva factam esse necessariam. Quia Deus non postulat ad meritum quidquid melius vel perfectius est, sed sufficienti dignitate operis contentus est, hoc enim ad liberalitatem et suo modo ad justitiam optimi Imperatoris spectat. Probanda vero superest altera pars, nimirum, illam relationem non esse ex natura rei necessariam ; quæ probatur, quia nulla ratio afferri potest, ob quam duplex relatio ejusdem actus in eumdem finem sit necessaria ; ostendimus autem in his actibus esse intrinsecam relationem ad supernaturalem finem ; ergo ex natura rei non est alia necessaria. Dices illam relationem intrinsecam actui esse naturalem, et ideo non sine causa postulari aliam, quæ sit moralis per actum moralem operantis. Respondeo, licet illa relatio sit connaturalis actui, tamen, quia ipse actus moralis est respectu operantis , ideo etiam illa relatio est moralis, et libere facta ab operante, non quidem libertate distincta ab illa qua fit actus, sed eadem; nam, eo ipso quod libere vult operari actum, qui natura sua tendit in Deum supernaturalem finem, vult etiam operari propter illum finem. Unde etiam confirmatur, quia illi actus ex se sunt media proportionata ad tendendum in illum finem ; ergo etiam ex se habent sufficientem proportionem ad illud meritum, juxta dicta in capite præcedenti ; ergo ex natura sua aliam relationem, tanquam simpliciter necessariam, non requirunt. Potest etiam confirmari, quia si homo conderetur in statu puræ naturæ, actus naturales virtutum moralium essent media satis proportionata ad naturalem beatitudinem consequendam, et in suo ordine essent illa digni ; ergo idem cum proportione dicendum est de actibus bonis supernaturalibus, cujuscumque virtutis, seu speciei sint.

8. *Probatur ulterius assertio inductione omnium virtutum infusarum, ac primum theologicarum. — De fide.* — Addere tamen possumus inductionem quamdam. Nam imprimis actus fidei de se meritorius est de condigno, si alioqui persona sit grata, sine alia relatione ad Deum, præter illam quam ex vi sui objecti et voluntariæ perfectionis includit. Hoc videtur mihi docere divus Thomas 2. 2, q. 2, artic. 9, ubi, quærens an actus fidei sit meritorius, respondet affirmando, quia *est actus intellectus assentientis veritati divinæ ex imperio voluntatis a Deo motæ per gratiam, et sic subjacet libero arbitrio in ordine ad Deum.* In quibus verbis solum pondero, in ipsa voluntate credendi divinæ veritati, esse sufficiens fundamentum meriti ex parte actus, et sufficientem relationem ad Deum. Et in solut. ad 1, dicit quod, licet actus fidei non sit meritorius sine charitate, tamen, charitate superveniente, eo ipso fit meritorius. Unde colligo, primum actum fidei, elicitum ab homine jam justificato, esse meritorium augmenti gratiæ, etiamsi actus charitatis non præcesserit , neque simul cum actu fidei eliciatur, quia procedit a fide formata, et per se est magnum Dei obsequium, cui captivat intellectum. Item quia est dispositio valde proportionata essentiali præmio, propter quod dici solet a Theologis, quod fidei viæ respondet visio in patria, ut videre licet in D. Thoma 1. 2, quæstion. 3, articul. 3. Et potest confirmari ex illo Genes. 15 : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam.* Quibus significatur illum actum fidei fuisse meritorium de condigno augmenti justitiæ, ut sensit Jacobus, capite secundo, et explicuit Concilium Tridentinum, sessione 6, cap. 10. Et quamvis verum sit Scripturam non dicere illum actum fidei Abrahæ non fuisse ex imperio charitatis formali vel virtuali, per actum ab ipsa elicitum, tamen neque illud imperium requirit, et potius significat ipsum actum fi-

dei fuisse sufficientem ad meritum propter egregiam bonitatem suam, quam ponderavit Paulus ad Rom. 4, dicens : *Qui contra spem, in spem credidit;* et ad Hebr. 11, in obedientia Abrahæ maxime ponderat fidem, quia unigenitum, in quo acceperat promissionem, obtulit, arbitrans *quia et a mortuis suscitare potens est Deus.* Illa ergo fides et obedentia fuit sufficiens ad secundam justificationem Abrahæ, etiamsi actus imperans charitatis non præcessisset, ut fuit possibile sine ulla controversia. Atque hac ratione moveri potuit P. Vasquez 1. 2, disp. 210, cap. 5, ad dicendum, licet actus fidei solus ad primam justificationem nunquam sufficiat, posse sufficere ad secundam; quod mihi verissimum videtur. Nam si homo baptizatus in infantia, perveniens ad usum rationis, incipiat bene operari credendo, et in illis actibus per aliquam moram se exerceat priusquam amet, satis pie operatur, et se ac mentem suam Deo subjicit ; quapropter persuaderi non possum quin statim de condigno mereri incipiat.

9. *De spe.* — Idem sentio de actu spei, si fiat ab homine justificato ante actum charitatis, fere propter easdem rationes, quia est actus valde affinis fidei, et participans firmitatem ejus, et subjectionem ad Deum, quem etiam immediate attingit, et est adeo proportionatus præmio essentiali, ut in beatitudine dicatur ei correspondere comprehensio, ex divo Thoma supra. Et hoc etiam optime confirmat illud 1 Joann. 3 : *Qui habet hanc spem, sanctificat se,* quod non solum de prima justificatione, sed etiam de secunda optime intelligitur, ut ibi interpretes notant. Addo præterea spem suo modo tendere in Deum, ut in ultimum finem; nam, licet id non faciat sub perfectissima ratione, facit tamen sub honestissima, quæ non solum ad meritum talis actus, sed etiam ad meritum moralium actuum, si ex tali relatione fiant, satis esse potest, ut infra ostendam.

10. *Pergit inductio ad virtutes morales, quæ attingunt Deum.* — Juxta hæc discurri potest de illis virtutibus moralibus, quæ Deum aliquo modo immediate attingunt, saltem ut objectum *cui.* Hujusmodi est obedientia, de qua jam aliquid attigimus, ponderando meritum Abrahæ. Et præterea considerari potest quod, licet sit virtus minus perfecta theologalibus, est tamen propinquissima charitati, et illi maxime conformis; continet etiam quasi formale Dei obsequium, et illi maxime gratum; quomodo ergo non est per se proportionata ad meritum gloriæ, si per se respiciat Deum etiam ut supernaturalem legislatorem. Altera virtus ex his est religio, quæ cultum Dei proxime respicit, et ideo satis est proportionata, ut ab ipsomet Deo, et ipsummet Deum præmium mereatur. Quod de actu orationis, qui est unus ex præcipuis hujus virtutis, docuit D. Thomas 2. 2, quæst. 8, artic. 15, ubi dicit oportere ut illud meritum radicetur in charitate, quia necesse est ut persona orans, et ejus religio sit charitate formata, non tamen dicit oportere ut immediate imperetur a charitate, sicut non requirit imperium humilitatis, vel aliarum virtutum quas ibi enumerat, ut orationem perfectam comitantes. Idemque considerari potest in actibus sacrificandi et vovendi, et similibus, ad hanc virtutem pertinentibus. Denique pœnitentia etiam ad hunc ordinem virtutum pertinet, ejusque actus esse potest in homine justo ante actum charitatis, ut si contingat detestari perfecte peccatum, priusquam de diligendo Deo cogitet, sicut esse possibile supra diximus, vel si pœnitentia sit imperfecta, et homo per sacramentum justificetur, et postea si in eo actu perduret, vel alium similem efficiat. Inter hos vero duos casus notanda differentia intercedit; nam in priori casu actus ille pœnitentiæ est a charitate elicitus, et ideo de illo fortasse concedetur esse meritorium de condigno; nam revera non potest probabiliter negari, saltem quando procedit a supposito jam grato; tum quia est actus elicitus a charitate, ut dixi; tum etiam quia, quando est prior natura quam gratia, est sufficiens dispositio ad illam; ergo, si ab illa postea eliciatur, non solum disponet ad augmentum ejus, sed etiam de condigno illud merebitur. Nihilominus tamen ex hoc argumentum sumimus, simile illi quod de amore proximi facimus, quia hic actus non est tam perfectus sicut propria dilectio Dei, neque habet illam proportionem cum essentiali beatitudine, quam habet proprius dilectionis actus, et immediate versatur circa materiam creatam, quamvis propter Deum, et nihilominus est meritorius de condigno; ergo etiam in aliis actibus supernaturalium virtutum potest simile meritum inveniri. At vero in alio casu pœnitentia imperfecta est alicujus inferioris virtutis. Et de illo, accedente sacramento, credimus quod, licet non sit meritorius de condigno, ut antecedit infusionem gratiæ, statim ac per illam formatur, esse perfecte meritorium, vel gloriæ, in eodem instanti in quo fit justificatio, secundum opinio-

nem D. Thomæ, et multorum Thomistarum, qui addunt non posse hominem justificatum in ætate adulta consequi gloriam, nisi per meritum de condigno, vel saltem in tempore proxime sequenti, vel per continuationem ejusdem actus, vel per repetitionem similis; et ita sentire videtur Richardus in 4, dist. 14, artic. 6, quæst. 1, ad 1. Et ratio est, quia, licet non præcedat actus charitatis, actus ille sufficienter formatur per gratiam; ergo si ille idem actus informis habuit proportionem sufficientem ut subjectum disponeret ad infusionem gratiæ, saltem cum sacramento, idem jam formatus habebit sufficientem proportionem ad meritum de condigno.

11. *Extenditur inductio ad alias morales virtutes infusas minus perfectas.* — Tandem ex his potest fieri inductio ad alias virtutes morales per se infusas. Nam, licet non sint tam perfectæ sicut præcedentes, neque ita immediate attingant Deum, etiam ut objectum *cui*, nihilominus, cum ex dictis constet non esse necessarium ad meritum de condigno, ut sit actus perfectissimus, neque ut attingat Deum ut objectum *quod*, nec ut habeat summam proportionem cum præmio beatitudinis, ex quadam paritate generali recte colligimus etiam actus aliarum virtutum moralium per se infusarum esse aptos ad idem meritum, quia sunt ejusdem ordinis, et quia sunt media proportionata, et quasi viæ tendentes ad illum finem ac terminum; nam, licet non sint viæ ita directæ, ut sic dicam, inde inferri non potest esse incapaces talis meriti, etiamsi per se ac præcise fiant, sed ad summum non esse tanti meriti secundum species suas. Quod ideo addo quia in individuo interdum, omnibus pensatis, possunt esse majoris meriti, ut patet, si actus heroicus fortitudinis, castitatis, justitiæ aut misericordiæ, ad remissum actum charitatis comparetur; nam certe, secundum æstimationem moralem, plus apud Deum valebit, cum ab amico, et ex motivo supernaturali fiat; ratio autem meriti attendenda est secundum moralem actus æstimationem; non est ergo cur isti actus per se, et seclusa alia relatione quasi extrinseca, non sint meritorii de condigno. Objectiones autem, quæ contra hanc partem fieri possunt, in sequenti capite dissolvemus.

CAPUT X.

UTRUM ACTUS VIRTUTUM MORALIUM ACQUISITARUM DE SE SUFFICIANT AD MERITUM DE CONDIGNO, VEL RELATIONEM SUPERNATURALEM REQUIRANT, ET QUÆ ILLA SIT?

1. *Vasquez aliter quam cæteri opinionem hanc tuetur.* — Supponimus sermonem esse de his actibus, quantum est ex parte ipsorum, et concurrentibus aliis conditionibus requisitis, et præsertim gratia ex parte personæ operantis. Quo supposito, est prima sententia, affirmans omnes actus virtutum moralium acquisitarum esse meritorios de condigno in homine justo, etiamsi fiant sine supernaturali relatione vel motione non solum charitatis, sed etiam cujuscumque alterius virtutis infusæ. Ita tenet Soto, lib. 3 de Natur. et grat., cap. 4; et sequitur Medina 1. 2, quæst. 18, art. 9, dub. penult., et quæst. 114, art. 4; et tribui etiam solet Victoriæ, imo et divo Thomæ et antiquis Thomistis, de quibus postea dicemus; et pro illa acriter pugnat Vasquez, 1. 2, disp. 207, eam tamen modo longe diverso defendit. Nam priores auctores supponere videntur ad meritum de condigno, non esse per se ac simpliciter necessarium auxilium gratiæ actualis, sed sufficere habitualem gratiam, quæ, dignificando personam, dignificat etiam omnes bonos actus ejus, et reddit illos gratos et acceptabiles Deo, ideoque, licet inferioris ordinis sint, elevat illos ut sint apti ad meritum de condigno, etiam essentialis præmii. Unde quod Concilia et Patres dicunt, omne opus meritorium esse ex influxu gratiæ, putant sufficienter salvari per hunc quasi moralem influxum habitus gratiæ in hujusmodi actus. At vero P. Vasquez negat hoc sufficere; putat vero hujusmodi actus fieri non posse unquam sine actuali auxilio gratiæ, quod ex hac parte ad meritum de condigno sufficiat; in reliquo vero dicti auctores conveniunt.

2. *Fundamentum utrisque commune.* — Fundamentum illis commune est illud fere quod nos supra adduximus, ad probandum hæc moralia opera esse meritoria de condigno, quia illis promittitur beatitudo, et ex illis proponitur nobis forma futuri judicii. Cui fundamento additur quod Scriptura non restringit has promissiones ad actus morales virtutum per se infusarum, ut ex absoluto modo loquendi Scripturæ constat; non est ergo nobis

licitum illam restrictionem addere, cum neque a Conciliis, neque a sanctis Patribus addatur. Præsertim cum de his virtutibus moralibus infusis vix aliquid apud sanctos Patres reperiatur, et inter Scholasticos incertum sit utrum dentur ; ergo cum certum sit hos actus morales esse meritorios, non est ad fundamentum incertum de illis virtutibus revocandum. Et simili argumento excludunt necessitatem alterius relationis, quia neque ex Scriptura, vel ex aliis principiis fidei, neque ex natura rei, seu ratione naturali necessitas illius relationis ad meritum ostendi potest.

3. *Opinio secunda parum discrepans a priori.* — *Videatur insuper Capreolus, d.* 40, *art.* 1. — Secunda opinio, parum differens a præcedenti, docet hos actus posse quidem esse meritorios de condigno, negat tamen ad hoc sufficere habitualem gratiam, vel charitatem personæ, sed necessarium esse ut aliquo modo per charitatem referantur, propter fundamenta quæ statim in aliis opinionibus referemus. Addit vero hæc opinio sufficere relationem per aliquem actum universalem etiam omnino præteritum, quam nos objectivam vocavimus. Ita sentit Capreolus in 2, d. 41, quæst. 1, art. 1. conc. 2; et Cajetanus 1. 2, quæst. 21, art. 3, quatenus sentit in homine justo omnem actum esse meritorium vel demeritorium. Addit vero hoc pendere ex alia quæstione de præcepto charitatis, quam remittit in quæst. 100, ubi in artic. 10 iterum illam remittit in 2. 2, quæst. 44, artic. 4, ubi nihil de ea dixit. In prioribus autem locis simul sumptis indicat sufficere ad meritum operum aliarum virtutum, quod homo impleverit charitatis præceptum, quia *quilibet* (inquit) *habens charitatem, ex hoc ipso quod est in charitate, diligit Deum ex toto corde, habens ipsum pro ultimo fine, ac per hoc sui ipsius, et consequenter suorum omnium finem, alioqui in charitate non esset. Et idcirco* (addit) *non oportet pias mentes scrupulo agitari, quomodo præceptum impleant, ut omnia in gloriam Dei faciant.* In quibus verbis videtur vel cum prima opinione sentire, vel ad summum postulare tantum unum actum, qui ad implendum charitatis præceptum sit sufficiens. Unde etiam 1. 2, quæstione 109, art. 9, sentit posse hominem justum facere aliquod opus bonum et meritorium sine auxilio gratiæ. Et huic sententiæ favet etiam divus Thomas in 2, dist. 40, quæst. 1, art. 5 ad 3, quamvis ad 6 aliquantulum recedere videtur, et quæst. 2 de Virtutibus, seu unica de Charitate, art. 3, præsertim ad 3 et 9, ubi ad rationem meriti requirit in actibus virtutum moralium informationem charitatis, sentit autem sufficere informationem per ipsummet habitum, vel ad summum per aliquem generalem actum ipsius. Et hanc opinionem in re sequitur Valentia, 2 tom., disp. 8, quæstione sexta, puncto tertio, § *Porro*, cum sequentibus, ubi sub disjunctione ait, vel quod antea ille actus universalis præcesserit, vel quod operans sit ita affectus erga Deum, ut quicquid boni facit, sine difficultate in Deum referret, si in memoriam veniret.

4. *Fundamentum ejus triplex.* — Fundamentum hujus sententiæ imprimis supponit aliquam relationem charitatis, ab operante factam, esse necessariam ad meritum, in quo convenit cum sequenti sententia, ubi illius probationes afferemus. Deinde addit hanc relationem generalem seu objectivam esse sufficientem, quod suaderi potest primo, quia ille actus præcedens sufficit, ut boni actus postea facti in supernaturalem finem referantur; nam juxta doctrinam divi Thomæ 1. 2, quæst. 1, artic. 6, ad 3 : *Virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur;* ergo etiam prima intentio hominis justificati, qua se convertit in Deum, se et omnia sua in illum referendo, sufficiet ut omnia bona opera subsequentia ex vi illius intentionis in finem ejus referantur. Secundo, potest hoc confirmari, quia illa voluntas de se est efficax, et non est retractata, ut supponitur; ergo sufficiet ad moralem relationem subsequentium actuum, etiamsi nulla ejus memoria, vel alius physicus effectus perseveret; nam hæc relatio moraliter potius quam physice pensanda est. Tertio, favet huic sententiæ, quod mitigat rigorem eorum, qui majorem relationem requirunt, et satisfacit Scripturis, vel Patribus, qui aliquam relationem postulare videntur, ac denique quia hoc satis est ut talia opera aliquo modo supernaturali fiant.

5. *Opinio tertia asserens non sufficere relationem objectivam, sed virtualem.* — *Bellarminus, lib.* 5 *de Justific., c.* 15; *Lorca, disp.* 48 *de Grat.* — Tertia sententia supponit etiam necessariam esse ad meritum operum moralium relationem charitatis, et nihilominus docet illam objectivam relationem non sufficere, unde concludit esse necessariam relationem virtualem. Hanc opinionem sequuntur aliqui moderni, et in hunc modum interpretantur

sententiam D. Thomæ et antiquorum Theologorum, qui relationem actualem charitatis postulare videntur. Ex quibus Bonaventura in 2, d. 41, art. 1, quæst. 3, ad ult., satis expresse ita suam sententiam explicat, et indicant alii statim citandi. Et quidem si relatio charitatis supponatur necessaria per actum aliquem operantis, satis potest hæc sententia persuaderi contra præcedentem Quia si actus fuit universalis, et ita præcessit ut nec memoria, nec virtus aliqua ejus relicta sit, nihil omnino influit in actum particularem qui nunc fit, et ideo talis intentio extrinseci finis non sufficit ad dandam actui novam speciem bonitatis vel malitiæ ex tali fine, quia revera non fit propter illum finem. Ergo similiter in præsenti talis intentio non sufficit ad meritum, si alioqui intentio operantis necessaria est. Et confirmatur, quia ille homo perinde se habet in præsenti tempore in ordine ad præsentem operationem, ac si præcedens actus non præcessisset, sed tantum haberet charitatem in habitu, quia ille præteritus actus solum in habitu manet, quem fortasse auxit; ergo, si solus habitus charitatis, etiam intensus, ad meritum actus non sufficit, profecto neque actus ille præcedens sufficiet, vel si ultra habitum non est necessaria virtualis relatio, neque ille primus actus necessarius est. Multoque minus sufficere potest illa dispositio operantis, quæ per illam conditionalem explicatur, quia ita est affectus ad Deum, ut, si memoriæ occurreret, statim ad illum referret opus quod facit. Hoc, inquam, non sufficit, si ultra habitum requiritur alia relatio ex parte operantis, quia Deus non judicat hominem ex his quæ facturus esset, si hæc vel illa occasio occurreret, ut supra, lib. 1 et 3, contra Semipelagianos ostensum est; ergo neque illa dispositio hypothetica, ut sic dicam, potest facere actum meritorium apud Deum, nec supplere defectum relationis, quæ necessaria supponitur. Sicut, licet gentilis ita sit affectus ad idola, quod, si memoriæ occurreret, quando dat eleemosynam, illam referret ad idola, non ideo eleemosyna esset demeritoria apud Deum, tanquam relata ad idola; ergo multo minus potest sufficere similis dispositio ad meritum præmii apud Deum, quia major perfectio ad meritum, quam ad demeritum requiritur. Unde perinde est dicere illam dispositionem sufficere ad meritum, ac dicere solum habitum gratiæ et charitatis satis esse. Nec refert quod cum illa dispositione conjungatur actus generalis omnino præteritus, quia, ut dixi, etiam ille respectu præsentis operis nihil addit habituali dispositioni. Sicut in exemplo adducto de gentili, etiamsi in illo præcessisset similis relatio universalis ad idola, si, eo tempore quo fit operatio, nullo modo movet ad illam, nec per se nec per virtutem relictam, non reddit actum demeritorium, ut supra lib. 1 est probatum. Igitur, data hypothesi quod relatio operantis ex charitate est necessaria ad meritum boni operis moralis, verissimum profecto est illam relationem objectivam non sufficere.

6. *Probatur primo.* — Superest ergo probandum id in quo hæ duæ sententiæ conveniunt, scilicet, ad hoc meritum necessariam esse relationem charitatis ex parte operantis. Quod probatur primo ex communi sententia Theologorum; nam D. Thomas, dicta quæst. 114, art. 4, dicit, *meritum vitæ æternæ primo pertinere ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum actus a charitate imperantur;* et in 3, d. 30, art. 5, ad 1, dicit gratiam esse principium merendi remotum, charitatem vero esse principium merendi proximum, et quæst. 26 de Verit., art. 6, ad 8, dicit radicem meriti esse charitatem; imo addit illi respondere præmium essentiale, operi autem ex suo genere respondere præmium accidentale; et quæst. 2 de Verit., seu unica de Char., art. 2, ad 9, dicit omnes virtutes habere quamdam formam communem a charitate, secundam quam sunt meritoriæ vitæ æternæ. Et quæst. 6 de Potent., art. 9, dicit, *omnes virtutes habere efficaciam merendi a charitate, quæ nos unit Deo, a quo meremur, et perficit voluntatem, per quam meremur.* Et plura similia loca apud D. Thomam inveniuntur. Idem sentit Alensis, 2 part., quæst. 86, memb. 3, art. 2, et 3 part., quæst. 24, memb. 4, articul. 5, alias quæst. 61, memb. 6, art. 3, ad ultim., et 4 part., quæst. 101, memb. 3, art. 3; et idem sentit Bonaventura, loco supra citato, et Scotus, et Gabriel, in eadem distinct.; et Durandus, distinct. 40, quæstion. 2, et in 3, dist. 23, quæst. 8, et ibi Paludanus, quæst. 4, art. 3, et Almain., dist. 18, quæst. 1.

7. *Secundo ex Scriptura.* — Secundo probatur, quia in Scriptura promissio beatitudinis præcipue fit charitati, ut in cap. 8 allegatum est; ergo, cum non tribuatur charitati, ut elicienti tantum, oportet ut saltem ad illam pertineant aliquo modo, scilicet, vel elicientem, vel saltem imperantem. Ad hoc

enim videtur alludere Apostolus, dicens 1 ad Cor. 13 : *Charitas patiens est, benigna est*, etc., et adjungens : *Si charitatem non habeam, nihil sum, nihil mihi prodest*, quod de charitate non solum inhærente, et quasi otiosa, sed de operante, vel eliciendo, vel saltem imperando. Et hoc recte confirmat illud ad Galat. 5 : *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur*. Oportet ergo ut fides excitet charitatem, et per illam alias virtutes moveat. Denique Jacobus, cap. 1 : *Beatus* (inquit) *vir qui suffert tentationem, quoniam, cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ, quam repromisit Deus diligentibus se*. Ubi propter patientiæ opus dicit dandam esse coronam diligentibus promissam, quia tunc patientia est illo præmio digna, quando ex charitate exhibetur.

8. *Tertio, ex Patribus.*—Tertio, idem sentire videntur Patres, quoties de nostris meritis vel piis operibus ad vitam æternam conducentibus loquuntur, nam hoc tribuunt tantum operibus, quæ procedunt aliquo modo a charitate, quam Spiritus Sanctus in cordibus nostris infundit. Quod quidem probari imprimis potest illis testimoniis, quibus supra probavimus actualem influxum gratiæ Christi ad singula meritoria opera necessarium esse; hoc enim maxime solet a Patribus probari, quia, ad diligendum Deum, hujusmodi auxilium necessarium est, ut videre licet in Concilio Milevitano, c. 4, et in Augustino, lib. de Gratia Christi, c. 18, ubi contra Pelagium ait non esse eamdem radicem bonorum et malorum operum, nam illorum est cupiditas, teste Paulo, ad Timoth. 4, *ubi admonet* (inquit) *debere intelligi radicem bonorum omnium esse charitatem;* diximus autem supra hoc esse intelligendum de operibus pietatis, inter quæ maxime opera meritoria computantur. Unde in lib. de Corrept. et grat., cap. 2, explicando quomodo hæc gratia sit necessaria ad omne bonum, ait, *non solum ut, monstrante ipsa, quid faciendum sit sciant, verum etiam ut, præstante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt.* Et ideo in lib. de Grat. et lib. arb., cap. 17, charitatem ponit ut radicem omnium bonorum operum, et in illa maxime necessitatem gratiæ ad bene operandum constituit; et lib. de Spir. et litt., c. 14, in fine, cum dixisset, *mandatum non servari* (utique fructuose), *nisi fiat ex amore justitiæ*, rationem subjungit, dicens : *Non enim fructus est bonus qui de charitatis radice non surgit;* et adducit verba Pauli ad Galat. 5 supra citata; et lib. de Morib. Ecclesiæ, cap. 15 : *Spiritus* (inquit) *ad beatam vitam nos ducit, nihil omnino virtutem esse affirmaverim, nisi summum amorem Dei.* Et inde consequenter virtutes omnes, utique ad promerendam beatitudinem fructuosas, per amorem Dei definit, quod, cum de amore eliciente intelligi non possit, necessario videtur intelligendum saltem de amore imperante.

9. *Quarto rationibus.* — Quarto, addi possunt rationes. Prima, quia ista opera moralia natura sua non tendunt in proprium finem charitatis; ergo, ut in illum tendant, necesse est ut ab operante per charitatem in illum referantur; ergo eadem relatio est ad meritum talium operum necessaria. Probatur hæc ultima consequentia, quia ut opus sit proportionatum tali merito, oportet ut tendat in illud bonum, quod est maxima merces, tanquam medium in suum finem. Secunda, quia hoc meritum de condigno maxime fundatur in amicitia supernaturali inter Deum et hominem, ut infra videbimus; sed hæc moralia opera non sunt actus amicitiæ, nisi ab ipso amore supernaturali aliquo modo procedant; ergo indigent hujusmodi relatione. Tertia ratio est supra tacta, quia per hoc meritum augetur gratia et charitas; sed illa non augentur nisi per opera quæ sint aliquo modo sua; non possunt autem esse a charitate, nisi ab illa aliquo modo procedant, saltem per imperium seu relationem, et consequenter neque a gratia sanctificante esse possunt sine tali imperio charitatis, quia nec procedunt ab aliis virtutibus connaturalibus ipsi gratiæ, neque gratia ipsa immediate in illa influit.

10. *Opinio quarta requirens prædictam relationem quando opus faciendum est. — Immerito tribuitur Durando.—Et Gabrieli.*—Atque ex his testimoniis et rationibus orta est quarta opinio, affirmans non sufficere relationem per actum præteritum charitatis, etiamsi proxime præcesserit, et in particulari fuerit de tali opere, desiderando vel proponendo illud facere ex amore Dei, sed oportere ut actus amoris simul cum morali opere concurrat, et ad illud moveat, ipsumque in ultimum finem referat. Quæ sententia solet tribui Durando in 2, d. 40, quæst. 2, quia dicit ad meritum non sufficere quod actus possit ordinari in finem charitatis, sed quod de facto ordinetur. Sed hoc sufficienter potest intelligi de ordinatione virtuali, nam multi ex aliis auctori-

bus eodem modo loquuntur, et idem Durandus in 3, dist. 23, quæst. 8, similiter dixit actus esse meritorios, quia imperantur a charitate, quod non oportet intelligi de imperio immediato per actum formalem charitatis, qui tunc existat; nam sufficienter intelligitur de actu præterito, si tunc virtute imperet. Tribuitur etiam hæc opinio Gabrieli in 2, d. 41, art. 3, dub. 2. Sed oppositum expresse docet, distinguens relationem virtualem ab actuali, et dicens, licet sit certius actualem conferre ad hoc meritum, tamen esse valde probabile virtualem sufficere.

11. *Est sine auctore et improbabilis.* — Unde nullum invenio Theologum qui hanc quartam sententiam docuerit, et ideo non solum minus probabilem, ut indicat Gabriel, sed etiam improbabilem illam judico, quia nec probabili auctoritate nititur, ut dixi, nec etiam video probabile illius fundamentum. Solum enim excogitari potest alterum ex duobus. Unum est, quod hæc relatio virtualis impossibilis sit, aut insufficiens ad moralem modum operandi. Et hoc est omnino improbabile. Omnes enim Theologi et philosophi morales hanc virtualem relationem admittunt; item experientia satis illam ostendit. Unde dixit Gabriel supra, facile posse unumquemque de se cognoscere an ex formali vel virtuali intentione alicujus finis operetur; item quia alias oporteret in conficiendis sacramentis, in contractibus, et aliis similibus actionibus, habere semper intentionem formalem et actualem, quod dicere absurdissimum est, quia cum illud sit moraliter impossibile, plures effectus sacramentales, vel morales, qui ex intentione hominis pendent, in dubium revocarentur. Denique quia in aliis causis non repugnat aliquid fieri in virtute alicujus causæ quæ præcessit; cur ergo id repugnabit in humano imperio seu intentione? Aliud fundamentum illius sententiæ esse posset, quod virtualis relatio charitatis, licet sit possibilis, non sufficiat ad meritum. Et hoc etiam improbabile est, quia conditiones necessariæ ad meritum ex doctrina Ecclesiæ juxta Scripturas sacras accipiendæ sunt; sed omnia quæ Scripturæ ac Patres docent de necessitate charitatis ad meritum, satis superque verificantur, si relatio virtualis intercedat; imo minor etiam potest sufficere, ut videbimus; ergo alienum est ab omni ratione majorem exigere.

12. *Opinio quinta statuens nullam omnino relationem sufficere virtutibus naturalibus ad meritum.*—Præter has opiniones, esse potest quinta, docens nullam relationem charitatis etiam actualem, cadentem in opera moralia virtutum acquisitarum, sufficere, ut illa habeant proprium aliquod meritum de condigno. Quam opinionem tenent auctores allegati in c. 8, in prima opinione, et illi soli. Et quamvis eorum opinio non possit de aliis actibus extra charitatem in universum defendi, ut ibi ostendimus, nihilominus in his actibus acquisitis videtur posse habere aliquam probabilitatis speciem, quia ista opera sunt ex sua specie et substantia inferioris ordinis, et ideo, quantumvis ab operante referantur, nunquam possunt esse proportionata supernaturali fini, maxime quoad meritum de condigno consecutionis seu retributionis ejus. Et declaratur in hunc modum, quia quando quis facit eleemosynam, referendo illam in finem charitatis, verum quidem est mereri de condigno per illam relationem charitatis, quia illa est actus charitatis extrinsece denominans actum eleemosynæ, tamen inde non potest effici meritorius ipse actus eleemosynæ intrinsece (ut sic dicam) et per proprium ac distinctum meritum, quia neque illud ex se habet, ut supponitur, neque actus imperans potest illud dare, tum quia nihil intrinsecum illi communicat, sed solam extrinsecam denominationem; tum etiam quia non potest unum et idem imperium charitatis, et per se mereri suum præmium, et simul conferre alteri actui, ut novum præmium mereatur.

13. *Quid in proxima opinione in præsenti statuatur.*—Circa hanc autem opinionem advertere oportet, aliud esse quærere an morales actus acquisiti imperati a charitate sint meritorii vitæ æternæ simpliciter loquendo; aliud vero esse interrogare quale sit illud meritum, vel quid addat interno actui charitatis. Nam hæc posterior quæstio difficilior est, et resolutionem habet minus certam, et ideo de illa speciale caput instituemus. Nunc solum prius punctum tractamus, in quo hæc ultima opinio nullo modo admittenda est; quid vero de omnibus sentiamus per sequentes assertiones exponemus.

14. *Assertio prima communis: actus virtutis naturalis, si modo aliquo supernaturalizentur, sunt meritorii.*—Dico ergo primo: actus moralium virtutum acquisitarum, exerciti aliquo modo supernaturali a justis, sunt meritorii de condigno vitæ æternæ. De hac assertione, ut dixi et censeo, dubitari non po-

test, nam in illa conveniunt omnes Scholastici, qui absolute id affirmant de actu eleemosynæ, vel alio simili, si aliquo sufficienti modo ex gratia et charitate fiat, sicut fieri posse supponitur. Et nihil distinguunt de actibus elicitis a virtutibus per se infusis vel acquisitis; imo plures illorum virtutes morales per se infusas non admittunt; et qui illas agnoscunt, indifferenter loquuntur, quod est signum de omnibus loqui. Et idem argumentum fieri potest de Scriptura et Patribus, ac de Concilio Tridentino. Ratio vero propria pendet ex declaratione hujus meriti, et ideo nunc solum utimur generali ratione, quia isti actus, sic facti, sunt boni, et ex vera gratia libere facti; ergo, supposito statu gratiæ in persona operante, nihil illis deest ad meritum de condigno, juxta sententiam Concilii Tridentini supra in simili inductam. Et confirmatur, nam actus externi, si a sufficienti interno imperantur, sunt simpliciter meritorii; ergo multo magis actus interni harum virtutum dicendi sunt simpliciter meritorii, si ex imperio supernaturali fiant.

15. *Assertio secunda : non supernaturalizantur ex solo subjecto. — Responsio aliorum ut Vazquez*, etc., *ad probationem factam impugnatur.* — Dico secundo : ut hujusmodi actus morales sint meritorii, non satis est quod fiant ab homine grato, si non fiant ex aliquo motivo et imperio supernaturali. Probatur, quia, si aliter fiat tale opus, scilicet, ex pura ratione et honestate naturali, sine actuali influxu gratiæ fieri potest; ergo id non satis est ut sit meritorius de condigno. Probatur consequentia, quia ostensum jam est nullum actum meritorium fieri posse sine speciali auxilio gratiæ. Unde non video qua probabilitate Soto et alii auctores, qui concedunt posse justum aliqua moralia opera ordinis naturalis facere sine auxilio gratiæ, concedant talia opera esse meritoria de condigno ; hoc enim ex principio posito in c. 7 vehementer improbatur, et ex mox dicendis amplius impugnabitur. Alii vero auctores, qui negant talem actum bonum posse fieri ab homine justo sine auxilio gratiæ, putant se effugere vim rationis, negando illius antecedens, quia talis actus fieri non potest sine cogitatione congrua, quam verum gratiæ auxilium esse putant. Verumtamen in lib. 1 ostensum est illam non esse gratiam, nisi nomine tenus, sicut bonum ingenium et temperamentum corporis aptum ad virtutem dici potest gratia ; non est autem illa gratia quæ per inspirationem peculiarem Spiritus Sancti datur, de qua Concilia et Sancti loquuntur. Unde addo quod, licet illa cogitatio congrua detur aliquando ex speciali providentia Dei, ultra id quod debetur generali ordini causarum naturalium, et tunc majorem habeat rationem gratiæ, nihilominus illam solam non satis esse ut actus ab illa procedens sit meritorius de condigno alicujus meriti supernaturalis. Probatur primo, quia talis actus in homine impio vel peccatore non est meritorius de congruo alicujus auxilii vel doni supernaturalis, ut in eodem lib. 1 et tertio contra eosdem auctores ostendimus; ergo nec in homine justo sufficit ad meritum de condigno supernaturalis præmii; nam eadem est proportio, ut ex dicendis infra de merito de congruo constabit. Secundo, quia ille actus, licet procedat ex cogitatione congrua liberaliori modo data ex parte Dei, non est moraliter melior, nec in majorem laudem hominis operantis cedit, quam esset, factus ex simili cogitatione congrua, orta ac debita ex solo generali cursu causarum naturalium, ut contingere potest, vel in alio homine justo, vel in eodem in alia occasione; sed quando cogitatio congrua habetur hoc posteriori modo, actus non est meritorius, ut ex jam probatis supponimus ; ergo neque priori modo factus. Major satis nota est ex dictis libro primo , quia illa major liberalitas ex parte Dei non est circumstantia operis ut ab homine procedit, sed est modus operandi Dei, qui non immutat modum operandi hominis, neque illi aliquid addit. Consequentia vero probatur, quia meritum fundari debet ex parte actus in bonitate operis, et in morali modo operandi hominis.

16. *Ostenditur tertio, ac tota ipsa assertio confirmatur primo.* — Tertio, moveor maxime tam ad hanc partem quam ad totam assertionem confirmandam, quia de ratione operis meritorii est, ut sit ex fide ; illa autem cogitatio congrua alioqui mere naturalis, sive proveniat tanquam debita aliquo modo ex communi cursu causarum naturalium, sive ex aliqua Dei liberalitate, non est fides, ut per se patet; ergo actus ex vi illius tantum factus non est ex fide, ac subinde non est meritorius de condigno. Solum superest probanda major proportio , quæ videtur sufficienter probari ex illo ad Galatas 5 : *In CHRISTO JESU, neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per*

charitatem operatur. Sicut enim ex eo quod Apostolus dixit, 1 ad Corinthios 13, loquens de quocumque opere virtutis : *Si charitatem non habeam, nihil mihi prodest*, recte colligimus nullum opus, quantumvis aliunde bonum, sine charitate factum, esse meritorium de condigno, ita quia Paulus dicit in Christo nihil valere, nisi quod fides operatur, recte colligimus, omne opus virtutis, non factum ex fide, non esse meritorium de condigno apud Deum. Imo inde etiam colligimus non satis esse habere fidem, etiam vivam, nisi fides ipsa operetur; nam Paulus de fide operante aperte loquitur.

17. *Confirmatur secundo.* — Secundo, hoc ipsum non minus confirmat alter locus Pauli ad Roman. 4, ubi de Abraham duo simul dicit, quæ apparent repugnantia, nisi recte distinguantur. Negat enim fuisse justificatum ex operibus, et affirmat fuisse justificatum ex fide, juxta illud, quod de illo scriptum est : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam*, quod de quadam secunda justificatione Abrahæ dictum est, Gen. 15, ut supra libr. 8 tractatum est; ergo intelligit Paulus etiam secundam sanctificationem non fieri ex operibus, utique a fide non procedentibus; de his enim in illa propositione negativa loquitur, ut cum Augustino in eodem lib. 8 probavimus. E contrario vero affirmat talem sanctificationem fieri ex fide, sub qua etiam opera quæ a fide procedunt comprehendit; nam et ipsa fides opus quoddam est quod Christus postulabat, cum dicebat Joan. 6 : *Operamini non cibum qui perit*, ut ibi Augustinus ponderat; ergo nulla opera bona, etiamsi in homine justo existant, sunt meritoria de condigno; alioqui mererentur augmentum justitiæ, et ita illa esset quædam justificatio ex operibus. Neque enim possunt vere dici talia opera esse ex fide, solum quia in persona supponitur habitus fidei; tum quia, ut in dicto loco lib. 8 ponderavi, particula *ex*, nec temporis ordinem, nec solam concomitantiam dicit; tum etiam quia respectu talium operum fides illa otiosa est, et perinde se habet ac si non esset.

18. *Confirmatur tertio. — Unde possit confirmari quarto. — Concluditur cogitationem congruam non posse fundare meritum.*—Tertio, confirmat hoc ipsum testimonium Jacobi cap. 2, nam veluti exponens Paulum, ut Augustinus notavit, dicit, *Abraham ex operibus justificatum esse, quoniam fides cooperabatur operibus illius.* Ubi evidentius loquitur de justificatione quoad augmentum justitiæ, et de merito proprio, ut exposuit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 10. Dicit autem Jacobus illa opera Abrahæ habuisse tale meritum, quia fides viva illis cooperabatur. Et aperte sentit hoc fuisse necessarium ad talem justificationem ex operibus, nam illam causalem addidit Jacobus, ut tacite explicaret quæ opera non justificent, etiamsi in homine fideli et justo inveniantur, juxta sententiam Pauli. Atque hoc ipsum notavit Cardinalis Bellarminus, lib. 2 de Justif., cap. 19, § *Respondeo,* dicens Abraham justum jam fuisse eo tempore, cum dictum fuit reputatam esse ejus fidem ad justitiam, et nihilominus dicere Paulum, illum non fuisse justificatum ex operibus, sed ex fide, quia opera ejus ex fide procedebant : *Excludit autem* (inquit) *Apostolus opera quæ Abraham facere potuisset, non ex fide. Nam etiam hi, qui fidem habent, aliquando operantur non ex fide, ut cum peccant aut cum faciunt opera pure moralia,* et addit de talibus etiam operibus verificari, quod Paulus ait : *Si Abraham justificatus est ex operibus* (utique non procedentibus ex gratia fidei), *habet gloriam, sed non apud Deum.* Possemus tandem ad hanc doctrinam confirmandam afferre testimonia Scripturæ, Conciliorum et Patrum, præsertim Augustini, dicentium fidem esse initium omnis justitiæ et meriti apud Deum, quæ adduximus in lib. 1, cap. 16 et 19, et ideo illa nunc omitto. Videri tamen potest Augustinus, epist. 105, et præfat. in Psal. 31. Ex his ergo concludo cogitationem congruam mere naturalem, sive appelletur gratia, sive non, sed naturæ debita, supposito talium causarum ordine, non posse esse sufficiens fundamentum meriti apud Deum ex parte intellectus, hoc enim testimonia adducta convincunt. Et ratio sufficiens est, quia sine fide impossibile est placere Deo, quod non solum de persona, sed etiam de singulis actibus ejus, proportione servata, Sancti intelligunt, et inde etiam inferimus etiam ex parte voluntatis requiri ad opus meritorium majus auxilium gratiæ, quam soli cogitationi naturali correspondere possit, ut jam probavimus.

19. *Assertio tertia : actus prædicti debent ad meritum, fieri ex motivo supernaturali, et id satis est si operans sit in gratia. — Unde probatur assertionis pars prior.* — Dico ergo tertio actum virtutis acquisitæ debere fieri propter aliquem supernaturalem finem, seu ex motivo aliquo supernaturali, ut possit esse

meritorius de condigno; quod si homo justus ita operetur, id satis erit ut per talem actum de condigno mereatur. Prior pars hujus assertionis sufficienter sequi videtur ex præcedenti, tum quia si actus virtutis acquisitæ, et consequenter bonus ex solo motivo naturali, non sufficit ad meritum, profecto necessarium erit ut bonitas superioris ordinis illi addatur; hæc autem addi non potest sine aliquo superiori motivo; tum etiam quia si ex parte intellectus est necessaria fides ad meritum, ut probatum est, etiam ex parte voluntatis necessaria erit aliqua supernaturalis intentio; nam istæ potentiæ cum proportione elevantur ad operandam vel merendam justitiam, neque alia ratione requiritur fides ad operationem meritoriam voluntatis, nisi ut proponat ei objectum aliquo modo supernaturali, et modo consentaneo ad supernaturaliter operandum. Deinde probant hanc partem hujus assertionis testimonia quæ dicto cap. 7 induximus ad probandam necessitatem auxilii gratiæ et supernaturalis actus ad meritum, ponderando illas particulas a Christo additas, cum talibus operibus præmium promisit, scilicet, *in nomine meo, propter nomen meum, in nomine justi, Prophetæ,* aut *discipuli.* Nam hæc et similia motivum aliquod supernaturale significant. Et hoc confirmat illud Matth. 5 : *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* nam his verbis significavit Christus dilectionem naturalem ex sola humana amicitia vel gratitudine, etiamsi bona sit, non habere mercedem apud Deum, sed necessariam esse dilectionem aliquo modo supernaturalem. Unde est illud Gregorii, homil. 27 in Evangel. : *Sunt nonnulli qui diligunt proximos, sed per affectum cognationis et carnis, quibus tamen in hac dilectione sacra eloquia non contradicunt, sed aliud est quod sponte impenditur naturæ, aliud quod præceptis Dominicis ex charitate debetur obedientiæ,* et addit, quod ad rem nostram spectat : *Hi nimirum et proximum diligunt, et tamen illa sublimia dilectionis præmia non assequuntur.* Quod certe eadem vel majori ratione de cæteris actibus ex solo motivo naturali factis dici potest. Et sumitur etiam ex Leone Papa, sermon. 7 Quadrag., cap. secund., ubi de operibus misericordiæ ait : *Non sunt fraudanda sua laude, si propter naturæ communicationem fiant; sed quia non ex fidei fonte procedit, ad præmia æterna non pervenit, ideo alia est conditio operum cœlestium, alia terrestrium.* Ubi sola bona opera ex fide procedentia vocat cœlestia, id est, digna cœlesti merito; de aliis vero, quæ terrestria vocat, solum dicit habere suam laudem, utique apud homines, non apud Deum, quoad spiritualia scilicet præmia. Idem sentit Augustinus, vel auctor lib. de Ecclesiast. dogmat., c. 64, dicens : *Melior est continentia* (scilicet, quam nuptiæ), *sed non sibi sufficit ad beatitudinem, si pro solo amore pudicitiæ retinetur, sed si et cum affectu causa vacandi Domino eligatur.* Est autem ratio generalis supra tacta, quia in actu mere naturali non est proportio ad supernaturalem finem, et ideo necesse est ut ad illum ordinem elevetur, quod sine aliquo fine aut motivo supernaturali fieri non potest. Unde D. Thomas in 2, dist. 27, quæst. 1, art. 3, recte dixit meritum et præmium hanc proportionem servare debere, ut saltem sint ejusdem ordinis, ita ut si præmium excedit facultatem naturæ, ita etiam et meritum. Et in prima parte, quæstione 62, articulo quarto, ad primum et secundum, dixit Angelum non meruisse, nisi per bonum opus superans naturales vires ejus.

20. *Posterior pars assertionis.* — Hinc autem facile probatur altera pars assertionis. Primo, eisdem Scripturæ testimoniis, quia dum promittunt mercedem sic operantibus, non requirunt ad meritum verum et proprium altiorem modum operandi. Unde si justus sic operetur per virtutes morales sine alio imperio superioris virtutis, præterquam illius ad quam pertinet finis, seu motivum supernaturale propter quod operatur, implet conditionem sub qua promissa est merces; ergo meretur illam, et suo tempore illam consequetur, cum Christi promissio non possit deficere. Secundo, probari potest assertio testimoniis et rationibus, quibus capite præcedenti probavimus actus morales per se infusos non indigere alia relatione extrinseca ad meritum, nam eædem applicari possunt ad actus virtutum moralium acquisitarum factos ex aliquo supernaturali fine, quia eo ipso virtualiter ordinantur ad finem ultimum supernaturalem, non quidem relatione virtuali proveniente ex alio priori actu voluntatis elicito, sed relatione inclusa illomet actu respiciente motivum supernaturale; ergo est in tali actu sufficiens proportio ad meritum, similis illi quæ in actu infuso invenitur. Tertio, probatur assertio quia in tali actu inveniuntur omnes conditiones necessariæ ad meritum, supposito statu gratiæ in persona operante. Et ad hoc possunt iterum ponderari

verba Concilii Tridentini in capite 15, ubi, positis fere his conditionibus ex parte actus, quod sit bonus, et ex influxu Christi in membrum sibi conjunctum, sicut vitis in palmitem, addit : *Nihil amplius illis deesse credendum est,* etc. ; ergo ille modus operandi ad proprium meritum talium operum sufficit.

21. *Probatur impugnando omnem aliam relationem.* — Quarto, specialiter hoc probatur excludendo necessitatem alterius relationis, quæ per proprium actum charitatis et dilectionis Dei fiat. Quia dupliciter cogitari potest quod actus charitatis præcedens tempore, vel natura, sit necessarius ad hoc meritum. Primo, quia est simpliciter necessarius ut homo possit operari ex motivo supernaturali, vel quia, licet non sit necessarius, ut alius actus fiat ex alio inferiori motivo supernaturali, ultra hoc necessarium est, ad meritum, ut fiat ex motivo ipsius finis ultimi super omnia dilecti ; neutrum autem horum dici potest ; ergo. Prima pars minoris probatur, primo, quia, licet justus non habuerit actum charitatis, potest per fidem cogitare de aliis motivis supernaturalibus, verbi gratia, de redemptione suorum peccatorum, de excellentia præmii, spe illius, et similibus quæ per se sufficiunt movere voluntatem, etiamsi ab altiori motivo bonitatis Dei nunc non excitetur, neque per actum præsentem, neque per virtutem ab eo relictam ; ergo potest voluntas ex illis motivis supernaturalibus imperare sibi actus naturales, quia cogitari possunt media ad illos fines utilia ; ergo non est necessaria alia superior relatio, ut illi actus tali modo supernaturali, quamvis minus perfecto, fiant. Et confirmatur, nam isto modo potest interdum operari fidelis in peccato existens, dando eleemosynam propter aliquem extrinsecum finem supernaturalem, licet nondum Deum super omnia diligat. Et intra ordinem naturæ potest homo honeste operari, et propter intrinsecam honestatem objecti, et ordinando illam ad alium finem honestum, ejusdem ordinis, quamvis Deum etiam ut auctorem naturæ nunquam super omnia dilexerit, neque in ipsum retulerit, vel omnes actus suos in generali, vel illos in particulari ; ergo etiam in ordine gratiæ non repugnat ille modus operandi sine alia superiori relatione, quæ in priori actu ipsius operantis fundetur.

22. *Effugium.* — *Refutatur.* — Sed dicunt aliqui quod, licet sit verum præcedentem actum charitatis non postulari propter ipsum actum inferiorem, ut ex proprio imperio formali vel naturali charitatis fiat, nihilominus esse necessarium quod ille charitatis, universalem relationem cæterorum operum continens, præcedat, ut homo possit esse justus, et consequenter ut alius actus possit esse hominis justi. At hoc non recte dicitur. Primo, quia illo modo confunditur conditio necessaria ex parte personæ merentis cum conditione requisita ex parte actus, quoad supernaturalitatem ejus, vel relationem in finem supernaturalem. Nam illa necessitas dilectionis Dei, si qua est, solum est ut disponat hominem ad justificationem. Unde si hoc semel faciat, ad meritum alterius actus, in quem nullo modo moraliter influit, nihil conferre potest, ut supra satis ostensum est. Deinde in rigore falsum est quod sumitur ; nam infans baptizatus, perveniens ad usum rationis, non indiget tali actu charitatis, ut justificetur, nam ad illum statum justus pervenit, et potest incipere operari per fidem et alias virtutes priusquam per charitatem operetur. Similiter adultus justificatus per sacramentum, cum sola attritione, potest ex pietate fidei dare eleemosynam alteri fidei vel Religioso, priusquam actum elicitum dilectionis Dei, vel relationem universalem suorum operum in ipsum faciat ; imo etiam extra Sacramentum potest interdum homo justificari per contritionem sine illa formali relatione, et ante illam postea dicto modo operari ; ergo ille actus dilectionis, vel illa relatio non est simpliciter necessaria ut possit homo justus hæc opera facere ex alio fine supernaturali minus perfecto.

23. *Impugnatur deinde prædicta actualis relatio tanquam necessaria ut ex illa evadat opus merito dignum.* — Superest probanda altera pars, scilicet, non esse necessariam propter meritum. Et imprimis satis constat non esse necessariam propter solam relationem objectivam, cum illa nihil morale addat actui, qui postea fit sine aliquo influxu illius, ut satis probatum est. Deinde certum judico non esse necessariam formalem relationem, ut ex sententia fere ab omnibus Theologis recepta ostendimus, atque etiam probavimus nulla auctoritate vel probabili ratione id suaderi. Imo, incredibile videbitur, si quis consideret illum modum operandi non esse communem justorum, sed magnam perfectionem postulare, ideoque dici posse singulare perfectorum. Cum autem Christus, non solum perfectis et perfecte operantibus, sed etiam omnibus mandata servantibus, vitam æternam promiserit,

non est verisimile postulasse ad meritum gloriæ singularem modum operandi perfectorum. Denique quod nec virtualis etiam relatio necessaria sit, non parum persuadet ratio proxime facta, quia etiam ille modus exercendi alias virtutes est valde perfectus, et satis rarus, saltem in frequenti operatione virtutis; unde neque est præceptus, neque ulla sufficienti ratione aut auctoritate probatur necessarius ad meritum, ut ex solutionibus argumentorum patebit. Imo, si attente ponderentur loca Scripturæ supra allegata, in quibus vita æterna promittitur bene moraliter operantibus ex motivo aliquo supernaturali, valde probabiliter ex illis colligitur illum modum operandi, et quodcumque ex illim ostivis sufficere ad meritum, sive motivum pertineat ad obedientiam fidei, sive ad fiduciam spei, sive ad cultum Christianæ religionis, sive ad placandum Deum, sive ad specialem affectum Christi, imo et Virginis, vel alicujus Sancti, vel alio simili, etiamsi ex altiori motivo, vel actu charitatis, neque actu neque virtute procedat. Cum ergo Scriptura non amplius requirat, et hoc sufficiat ut opus sit proportionatum ad meritum, non est cur Dei liberalitatem et promissiones restringamus, cum magis sit consentaneum divinæ providentiæ, ut modo accommodato humanæ fragilitati et conditioni hæc omnia ordinaverit.

24. *Ad Scholasticos antiquos in num.* 6. — *Ad testimonia Scripturæ in num.* 7. — *Ad Patres in num.* 8 *adductos.* — Solum superest ut ad motiva in contrarium adducta respondeamus. Et imprimis de antiquis Scholasticis, dicimus solum intendere necessarium esse ad meritum, ut opus aliquo modo pertineat ad supernaturalem charitatem, et in illa fundetur et radicetur ; hoc autem habet eo ipso quod fit ex motivo quocumque supernaturali, dummodo fiat ab amico Dei, quia est proportionatum amicitiæ divinæ , et de se tendens in finem charitatis, quæ in operante supponitur. Neque plus probant testimonia Scripturæ, ut ex aliis testimoniis ejusdem Scripturæ probatum est ; nam optimus modus exponendi Scripturam, est ut quædam loca per alia explicentur. Unde quoties ille, qui habet fidem charitate formatam, operatur ex supernaturali motivo consentaneo ipsi charitati, dici potest fidem per charitatem operari, quia operatur secundum præcepta et regulas charitatis, et quia omnes virtutes, quæ proxime operantur in tali merito, ab ipsa charitate originem ducunt et in ipsa radicantur. Simili modo satisfit testimoniis Patrum , in quibus est præterea advertendum, cum dicunt ad diligendum Deum esse necessarium auxilium gratiæ, non solum loqui de affectu interno dilectionis, sed includere etiam dilectionem exercitam (ut sic dicam) ipso opere et observatione mandatorum ; propter hanc enim dixit Joannes prima canon., capite tertio : *Diligamus opere et veritate.* Unde qui facit aliquid etiam humanum, quale est, verbi gratia, obedire principi, vel domino temporali, quia sic est voluntas Dei, ut dixit Petrus, prima canon., capite secundo, merito dici potest diligere Deum ipso opere, et ad illum modum diligendi est etiam gratia maxime necessaria. Et in hoc sensu maxime loqui solet Augustinus. Adeo ut aliqui putaverint, nomine charitatis ipsum intelligere non solum affectum Dei aut proximi, sed etiam quemlibet amorem justitiæ, præsertim supernaturalis, ut in superioribus vidimus, quod, generaliter loquendo, non probavimus, in uno autem vel alio loco potest tolerari, præsertim ubi generalius loquitur de amore justitiæ, ut indicat libro de Spirit. et litter., capitulo 32, et libro 21 de Civitat. Dei, capit. 26, ubi de victoria vitiorum dicit, *non fieri veraciter, atque sinceriter, nisi veræ delectatione justitiæ, quæ est in fide Christi,* et tamen subjungit : *Tunc victa vitia deputanda sunt, cum DEI amore vincuntur,* quod potest intelligi de amore Dei, quod in ipso opere et affectu implendi voluntatem Dei, vel colendi ipsum, vel alio simili includitur, quamvis etiam possit intelligi de proprio amore Dei super omnia, sine quo integra vitiorum victoria esse non potest.

25. *Solutio primæ rationis in num.* 9. —*Ad secundam.* — *Ad tertiam.* — Ad primam rationem, respondetur solum probare opus morale non esse proportionatum merito, nisi sub aliqua relatione supernaturali ex parte operantis fiat; non probat autem quod præter hanc relationem sit necessaria propria relatio charitatis procedens aliquo modo ab actu elicito ejus, quia prior sufficit ut actus sic factus sit proportionatus ultimo fini supernaturali, et tanquam medium per se et ab intrinseco tendens in illum. Ad secundam, concedimus meritum hoc fundari in amicitia hominis cum Deo, quam facit charitas simul cum gratia, propter quod optime dicitur omne meritum radicari in charitate. Dico tamen moralia opera facta ex supernaturali motivo, ex se et ex vi illius modi quo fiunt, esse opera istius amicitiæ in actu exercito, ut sic dicam, etiamsi

a proprio et elicito actu amoris non imperentur. Sicut inter homines, qui beneficia confert filio amici, solum quia filius ejus est, verum opus amicitiæ exercet, etiamsi tunc non eliciat internum actum amoris circa amicum, neque talis actus præcesserit, aut ad beneficium conferendum moverit. Ad tertiam, similiter respondeo, sicut opera sic facta sunt apta ad meritum, ita esse apta ad augendam gratiam, quia non augent illam physice, sed meritorie, et ad hoc satis est ut ab illa procedant, media aliqua virtute per se infusa, saltem ut referente et ordinante tales actus ad aliquem finem supernaturalem.

26. *Objectio.* — *Diluitur.* — Sed objici potest, quia hinc videtur sequi solum tribui hoc meritum actibus virtutum infusarum, et non moralibus actibus virtutum acquisitarum. Probatur sequela, quia actus moralis si fiat ex motivo supernaturali, eo ipso est actus virtutis infusæ, nam in hoc solum distinguitur ab acquisita ; ergo si hoc requiritur ad meritum, solus actus infusus et non acquisitus erit meritorius. Respondetur ex dictis supra de virtutibus infusis, et ex probabiliori doctrina de specificatione bonorum actuum humanorum, duobus modis posse voluntatem operari circa materias moralium virtutum ex motivo supernaturali : primo, ut illud motivum sit proximum, et constituens proprium formale objectum talis actus, qui etiam dici solet finis intrinsecus ejus ; secundo, ut illud motivum sit tantum remotum, et non excludens proximum, sed illud ad se referat, tanquam ad finem extrinsecum. Dico ergo ad virtutes infusas morales pertinere elicere actus suos circa materias morales priori modo, et de his actibus locuti sumus in capite præcedenti. Nunc vero addimus posse virtutem infusam, intendendo suum proprium finem seu motivum, movere virtutem acquisitam ad operandum proxime et immediate propter honestatem naturalem, ordinando simul illum actum ad suum finem, sibi quidem proprium, extrinsecum autem actui virtutis acquisitæ, sicut potentia infusa, verbi gratia, potest imperare actum eleemosynæ etiam factum ex misericordia acquisita. Et hoc modo, servata distinctione inter actus morales acquisitos et infusos, dicimus ad meritum actuum acquisitorum, necessarium esse ut ex motivo supernaturali, non intrinseco, sed ut ex fine extrinseco fiant. Et in hoc, generatim loquendo, cum secunda sententia convenimus ; differimus tamen, nam quod ipsa restringit ad relationem charitatis, nos ampliamus ad omnem relationem supernaturalem, ac subinde ad relationem cujuscumque virtutis infusæ ; nulla est enim relatio supernaturalis, quæ ad aliquam virtutem infusam non pertineat, quæ fortasse non est contradictio, sed illius sententiæ commoda explicatio, quatenus omnis supernaturalis affectus bonus virtute includit affectum et relationem charitatis.

27. *Corollarium* : *omnem actum pietatis in homine justo esse meritorium de condigno.* — Atque hinc inferimus non dari in homine justo actum ex vera gratia factum indifferentem ad meritum vel carentiam ejus, sed omnem actum pietatis in homine justo esse etiam meritorium de condigno. Hoc aperte sequitur ex doctrina data, nam si darentur aliqui actus sic indifferentes, maxime illi qui fiunt a justo, vel antequam eliciat actum amoris Dei super omnia, vel quando tanto antea præcessit, ut nec formaliter nec virtute in aliud opus influat ; sed ostensum est hoc non impedire meritum talium actuum, sed in eis manere sufficientem proportionem ad meritum ; ergo nunquam dari possunt hujusmodi actus indifferentes seu carentes merito in homine justo. Sicut etiam homo justificatus per sacramentum pœnitentiæ cum sola attritione, si statim faciat opera pœnalia, vel misericordiæ ex affectu pœnitentiæ, vere satisfacit de condigno pro reatu pœnæ temporalis, et illa censetur satisfactio amicabilis (ut sic dicam), licet ex actu amoris non processerit, neque ille antecesserit. Sic ergo omnes similes actus erunt in tali homine meritorii de condigno. Et in peccatore, qui subito rapitur ad confessionem martyrii contingere potest ut justificetur per detestationem suorum peccatorum, priusquam actum dilectionis Dei super omnia eliciat, et tunc non videtur posse negari quin statim mereri incipiat, fortiter sustinendo tormenta ex affectu fidei ; imo si ita moriatur sine formali actu amoris, quia memoriæ non occurrit, erit vere martyr, non ex solo privilegio, sed ex proprio merito, obtinendo præmium martyrio debitum, tam ut est confessio fidei, quam ut est insignis actus fortitudinis, sive infusæ, sive acquisitæ imperatæ ab affectu religionis aut fidei ; nihil enim inter hæc Ecclesia distinguit. Similisque inductio in aliis operibus fieri potest.

28. *Fides ne an charitas magis requiratur ad meritum.* — *Judicium auctoris.* — Ultimo ,

ex dictis expediri potest dubium incidens de comparatione inter fidem et charitatem, quæ illarum magis necessaria sit, magisve cooperetur ad meritum de condigno. Nam Altisiodorensis, lib. 3 Summæ, tract. 16, c. unic., quæst. 1, dixit meritum prius et principalius a fide quam a charitate pendere; illius vero sententiam graviter reprehendit Bellarminus, lib. 5 de Justificat., cap. 13, in principio, quia non parum favere videtur erroribus hæreticorum hujus temporis, et quia sunt apertissima Scripturæ testimonia, quæ potius charitati meritum tribuunt. Valentia tamen, dicta disp. 8, quæst. 6, punct. 9, solum dixit Altisiodorensem sine fundamento censuisse fidem esse principale principium meriti. Sed in verbis Altisiodorensis solum illud verbum *principalius*, sive *potius*, offendere potest, si absolute et simpliciter accipiatur; si vero tantum secundum quid, pie potest exponi. Si ergo in necessitate comparentur, quædam æqualitas inter eas invenitur, quia, sicut non potest esse meritum condigni sine charitate, ita nec sine fide, et e converso Si vero comparentur in actuali influxu per suos actus in opus meritorium, sic in rigore magis necessarius est influxus fidei, quia, ut ostendimus, sine actuali influxu fidei nullum est meritum, et valde probabile est non sufficere virtualem influxum per actum præteritum, sed requiri quasi formalem, per actum intellectus ad fidem pertinentem, qui duret quamdiu durat actuale meritum, quod inferius, tractando de continuatione meriti, accuratius expendemus; influxus autem charitatis per proprium actum a se elicitum, non est ita necessarius ad omne meritum, ut vidimus, vel saltem non est necessarius per actum coexistentem merito. Et in ipsomet actu fidei, et voluntate credendi hominis justi inveniri potest meritum de condigno sine interventu actus charitatis, saltem tunc existentis; e contrario vero in ipso actu charitatis non posset esse meritum sine actuali influxu fidei. Et ratio est, quia in suo esse magis pendet charitas a fide quam fides a charitate. Nihilominus tamen, si comparatio fiat formaliter in dignitate et valore meriti, sic, absolute loquendo, principalius pendet meritum a charitate quam a fide, quia a fide solum pendet, ut ab excitante et moraliter adjuvante ad ipsum actum; a charitate vero pendet, ut a forma dante vitam ipsi fidei et omnibus virtutibus, quæ veluti ministrant charitati, et ideo ipsa est quæ omnibus actibus dat præcipuum valorem meriti, ut infra etiam de gratia dicemus, nam in hoc fere æquiparantur.

CAPUT XI.

UTRUM IN ACTIBUS INTERNIS VOLUNTATIS IMPERANTE ET IMPERATO SIT PLUS MERITI QUAM IN IMPERANTE SOLO; ET CONSEQUENTER AN ACTUS IMPERATUS HABEAT SUUM PROPRIUM MERITUM DISTINCTUM A MERITO ACTUS IMPERANTIS?

1. *Per se loquendo, actus voluntatis imperans et imperatus possunt in unum coincidere, non sic vero quando aliis potentiis imperat. — Vide auctorem in tract. de voluntario, disp. 1, quæst. 1.* — Hæc quæstio similis est illi, quam supra de actibus externis tractavimus; nam, ut ibi advertimus, actus interior intellectus quodammodo eam proportionem servat ad imperantem, quam servat externus ad internum a quo procedit. Est tamen notanda differentia inter quemcumque actum elicitum a voluntate, et actus elicitos aliarum potentiarum, quæ motioni voluntatis subduntur; nam isti actus exteriores nunquam fieri possunt voluntarie et libere, nisi per motionem et denominationem ab actu realiter distincto, et interius a voluntate elicito. At vero actus elicitus a voluntate, ut voluntario ac libere fiat, per se non pendet ex alio actu ejusdem vol untatis realiter distincto, quia actus, elicitus a voluntate, per seipsum est intrinsece voluntarius, et virtualem reflexionem includit, ratione cujus qui vult objectum aliquod, eo ipso vult velle, et qui amat, ipso amore vult amare. Nam si semper esset alius actus necessarius ad hoc voluntarium, vel procederemus in infinitum, vel sisteremus in aliquo primo actu non voluntario, a quo cæteri subsequentes haberent esse voluntarium, quod manifeste repugnat, ut latius traditur 1. 2, quæst. 6. Et simili ratione, quia actus internus elicitur a potentia libera, per immediatam habitudinem ad illam esse potest liber sine denominatione ab actu distincto. Quando ergo voluntas operatur, et quodammodo sibi imperat, voluntarie ac libere se applicando ad actum, non habet locum quæstio proposita, quia ibi tantum simplex actus intercedit; et ideo, sive consideretur ut directe tendens in objectum, sive ut virtualiter reflectens in seipsum, unicam bonitatem, libertatem ac moralitatem habet, et ideo unicum tantum meritum illi respondet.

2. *Sæpe tamen intra ipsam voluntatem actus*

prædicti reipsa distinguuntur. — Præter hunc autem modum operandi habet voluntas alium, quo unum actum a se elicitum vult per alium actum reflexum et realiter distinctum. Quamvis enim voluntas absolute non indigeat, ad amandum, habere alium actum quo velit amare, ut dictum est, tamen pro sua libertate et amplitudine potest id facere, si velit, quia unus actus bonus est objectum amabile, et ideo potest voluntas proprio et speciali actu alium velle, sicut potest velle actum intellectus vel alterius potentiæ. Quando ergo voluntas sic operatur, prior actus reflexus dicitur imperans, et actus volitus dicitur imperatus; nam hoc imperium voluntatis solum est motio efficax, qua potentiam applicat ad opus, et sic dicitur imperare fidem intellectui, quia, volendo credere, efficaciter applicat intellectum ad actum fidei; hanc autem efficaciam habet voluntas primo et per se circa seipsam, et ideo quando, per unum actum volendi amare, se applicat ad alium actum amandi, tunc prior volitio est imperans, et amor est imperatus ab illa. Deinde præter hunc modum considerari potest alius modus imperii seu motionis voluntatis intra seipsam, per actus distinctos, qui non comparentur, tanquam actus reflexus et directus, neque unus sit objectum alterius, sed uterque sit actus directus, unus tamen sit intentio finis, et alter electio medii; nam inter hos actus est etiam naturalis quædam connexio, ratione cujus intentio movet voluntatem ad electionem, quia, licet intentio non sit formalis volitio electionis, nihilominus, si est vera et absoluta intentio, virtute includit volitionem mediorum, et ideo efficaciter ad electionem applicat voluntatem. Et hæc connexio potest inter actus internos aliquando reperiri, ut, si peccator efficaciter intendat expellere a se peccatum, et statim menti occurrat medium accommodatum illi intentioni esse detestari peccatum, statim ex vi illius intentionis sequetur detestatio, quæ etiam est actus elicitus a voluntate, et potest immediate sequi sine alia volitione detestandi, quæ sit reflexa respectu detestationis, prorumpendo statim in actum detestandi, ex alio principio posito, quod voluntas, ad eliciendum unum actum, non indiget alio actu, quo expresse alterum velit, quamvis non repugnet quin possit voluntas illum habere, si velit, quia ex libertate ejus pendet, et tunc conjungetur prior modus imperii cum secundo, quod nullum etiam inconveniens est. Quocumque tamen modo id fiat, semper illa detestatio, prout voluntarie sequitur ex vi prioris intentionis, habet rationem electionis; sicut voluntas detestando vult detestari, ita virtute eligit illud medium. Unde etiam in hoc modo operandi, intentio habet rationem actus imperantis, et electio imperati, quatenus per intentionem voluntas efficaciter se movet et applicat ad detestationem seu electionem.

3. *Notationes.* — In hoc igitur operandi modo habet locum quæstio proposita; supponimus enim tam actum imperatum quam imperantem esse honestum, et fieri ex motivo aliquo supernaturali cum auxilio gratiæ. Unde etiam supponimus actum imperantem, qui est veluti principium et radix sequentium actuum, esse meritorium, quia in illo primo concurrunt dictæ conditiones, et quia si ille non esset meritorius, nec sequentes esse possent. Sicut si actus internus non esset meritorius, externus etiam esse non posset. Unde fit ulterius ut actus imperatus, quatenus ab imperante informatus, meritorius etiam sit, sicut de actu externo diximus. His ergo suppositis, quod inquirimus est, an in illo modo operandi totum meritum sit in actu interno imperante, et in imperatis etiam internis solum per denominationem ad illum, an vero singuli actus eliciti, etiam imperati, suum proprium et intrinsecum meritum habeant, ideoque majus meritum sit in actu imperante simul cum imperato quam in solo imperante.

4. *De quo sit quæstio. — Arguitur jam pro parte negativa ex capite libertatis, quoad utrumque modum imperii.* — Ratio dubitandi ex duplici capite oriri potest, ex libertate scilicet et bonitate. Primo ex libertate, quia in actu imperante et imperato, etiam internis, tantum est una libertas; ergo tantum unum meritum. Consequentia ex dictis supra de actibus externis satis manifesta est. Antecedens autem probatur, quia quando voluntas sibi imperat actum internum, non minus necessario facit actum imperatum, supposito imperante efficaci, quam faciat actum externum alterius potentiæ, supposito actu interno efficaci; ergo, sicut in actu externo non est libertas, ita neque in actu interno imperato. Antecedens probatur facile in priori modo imperii per actum reflexum, quia quod voluntas absolute vult facere, et potest, necessario facit, supposita voluntate efficaci; actus autem imperatus, etiam internus, est in potestate voluntatis multo magis quam externus; ergo, si ab-

solute vult illum actum, necessario facit illum ex suppositione talis voluntatis; ergo, licet uterque actus sit simpliciter liber, tamen utriusque libertas una est, quæ in primo actu est formaliter, in secundo vero per denominationem ab illo; ergo quoad hoc externo actui æquiparatur. In secundo etiam modo operandi invenitur similis necessitas, quando medium ad finem unicum et necessarium est, et ut tale consideratur, juxta doctrinam divi Thomæ communiter receptam 1. 2, quæst. 13, art. 6; ergo saltem tunc non erit novum meritum in electione, seu potius volitione talis medii.

5. *Arguitur item ex capite bonitatis quoad primum modum imperii.* — Altera pars de bonitate probatur imprimis de priori modo imperii, quia in actu amoris elicito sine formali voluntate reflexa volendi amare, una tantum est bonitas, sive ille actus consideretur ut est amor objecti, sive ut est amor seu voluntas suiipsius, quia utrumque est per modum unius tendentiæ ad idem objectum bonum; ergo etiamsi quis amet volendo amare per voluntatem reflexam, unica erit bonitas utriusque actus, quatenus ex utroque quasi integratur unica tendentia voluntaria in tale objectum, in qua illa realis multiplicatio actuum materialiter tantum se habere videtur, respectu bonitatis moralis voluntatis. Et confirmatur primo, quia in moralibus implicitum et explicitum æquivalent, si cum æquali cognitione et libertate fiant; ergo tam bonus est amor Dei, verbi gratia, seipso tantum voluntarius, quod voluntarium est quasi implicitum, sicut est æqualis amor explicite volitus per reflexum actum. Et confirmatur secundo; nam si in voluntate amandi et amore, quando sunt actus distincti, essent distinctæ bonitates, deberet esse major in actu imperante quam in imperato, quia ille est istius causa; ergo in voluntate amandi Deum esset major bonitas, ac subinde majus meritum quam in ipso amore Dei, quod videtur incredibile, cum amor Dei sit actus perfectissimus, et radix totius meriti; ergo signum est in utroque actu unam tantum esse bonitatem, scilicet amoris Dei, a qua et amor ipse et voluntas ipsius boni denominantur. Idemque est in similibus.

6. *Deinde quoad secundum modum imperii.* — De alio vero modo imperandi facile idem probatur, quia electio medii non habet bonitatem, nisi ex fine; ergo in illa, ut imperata ab intentione finis, non est alia bonitas ab illa, quæ in ipsa intentione finis invenitur. Unde, etiam in malis actibus, non est alia malitia vel aliud demeritum in voluntate accipiendi ensem, vel egrediendi domo ad occidendum alium, quam sit in intentione efficaci occidendi illum. Unde ex hac parte non solum quando electio est necessaria unici medii, sed etiam quando est libera inter plura media, non videtur habere distinctum meritum vel demeritum ab intentione, quia non habet aliam bonitatem, vel malitiam ab illa. Quod si hoc verum est in electione medii exterioris, idem erit in actu interiori, quod simul est et electio et medium electum modo supra explicato, est enim eadem ratio. Et confirmatur tandem utraque pars, nam voluntas efficax æquivalet operi per illam volito; ergo etiam voluntas efficax interioris operis seu actus æquivalet tali operi, et eadem ratione intentio efficax, quæ virtute saltem, vel in generali includit voluntatem medii, æquivalet illi, ac proinde quicquid ex tali intentione vel voluntate necessario sequitur, non auget meritum vel moralem bonitatem voluntatis. Cujus signum esse potest, quia, si voluntas volens, aut intendens efficaciter, extrinsecus impediretur ne actum imperatum eliceret, non minueretur meritum ejus, ut si Deus nollet concurrere ad eliciendum actum amoris Dei cum illo qui, ignorans impedimentum, efficaciter id vult, nihil minueretur ejus meritum, juxta illud principium, quod voluntas pro facto reputatur; ergo signum est actum imperatum nihil meriti addere.

7. *Assertio prima: actus elicitus a voluntate, utrovis modo imperetur, habet distinctum meritum ab imperante.* — Nihilominus dicendum censeo in actibus internis, etiamsi imperati sint, esse proprium meritum distinctum a merito actus imperantis, et illi additum, dummodo actus imperatus aliquo modo supernaturalis sit, et ex gratia factus. Hæc assertio non traditur expresse a Theologis, quia punctum hoc distincte non disputant, quod ego viderim; videtur tamen ab omnibus supponi, quia de solis actibus externis proprie sumptis, id est, aliarum potentiarum a voluntate, negant habere proprium meritum quod addant merito voluntatis, et rationes quas afferunt non habent locum in internis actibus voluntatis. Unde supponunt veluti sine controversia internum actum voluntatis semper addere proprium meritum, etiamsi per alium imperatus sit. Illi vero Theologi, qui etiam ab externis actibus aliquod proprium meri-

tum non excludunt, multo magis et perfectius internis actibus imperatis illud tribuent. Probanda est autem assertio, ostendendo inesse his actibus illas duas conditiones libertatis et bonitatis, ad proprium meritum necessarias; nam si has habeant, de cæteris nulla est dubitatio, et ita de illis tantum difficultates objiciebantur. Assumptum probabimus, prius de actu imperato priori modo per voluntatem reflexam, postea de imperato per modum electionis ex intentione finis.

8. *Probatur assertio posita quoad actum imperatum priori modo, atque imprimis ex capite libertatis. — Triplex discrimem quoad libertatem inter actum imperatum internum et externum voluntatis.* — Dicimus ergo, in actu interiori imperato ab alio actu volitionis reflexæ, esse propriam libertatem ad proprium et distinctum meritum talis actus sufficientem. Probatur primo ex differentia manifesta inter actum internum et externum, quia actus externus non nascitur immediate ex potentia libera, et ideo non potest ab illa habere propriam libertatem, sed tantum per denominationem ab actu voluntatis. At vero actus internus, etiamsi imperatus sit, semper elicitur immediate a potentia libera, et ideo semper potest habere propriam libertatem per immediatam habitudinem ad illam. Deinde manifeste cernitur hæc differentia ex alia conditione voluntarii; nam actus externus nunquam est voluntarius seipso, sed tantum per denominationem ab actu voluntatis imperantis; actus vero internus, verbi gratia, amoris Dei, licet sit volitus per actum reflexum, nihilominus, cum fit, seipso et intrinsece est voluntarius, quia a voluntate immediate elicitur cum cognitione; idem ergo est de libertate. Denique ratio a priori esse videtur, quia actus externus, saltem humanus, per se ac necessario pendet ex actu elicito voluntatis; at vero actus internus per se non pendet necessario ac per se ex actu reflexo imperante, sed a sola potentia immediate elici potest voluntarie ac libere, et ideo quamvis accidentaliter ei conjungatur actus reflexus, suam libertatem non amittit.

9. *Instatur argumento jam posito in num. 4.* — Sed instare possumus argumento prius facto, quia ille actus est necessarius, saltem ex suppositione actus reflexi, et ideo non potest habere aliam libertatem, præter eam quæ est in actu reflexo. Unde non est satis quod ille immediate eliciatur a voluntate, quia non elicitur ab illa nuda, sed ab illa, ut jam affecta priori voluntate reflexa, ac subinde non elicitur ab illa, ut indifferente, sed ut jam determinata ad unum; ergo jam non elicitur libere nova libertate. Igitur non recte infertur esse actum per se liberum, quia elicitur immediate a voluntate, quia non omnis actus voluntatis in se ac per se liber est, sed tantum ille qui est a voluntate nondum determinata. Et propterea etiam non recte sumitur argumentum ex alia conditione voluntarii, quia ab actu voluntatis elicito non potest separari quin si intrinsece voluntarius, potest autem separari ne sit per se liber, ut patet in amore Dei beatifico, et aliis motibus voluntatis non liberis; et ratio est, quia actus est voluntarius solum ut est a voluntate, ut voluntas est, seu ut præcise habet potestatem appetendi, sive habeat illam determinatam ad unum, sive non, quæ habitudo et emanatio non potest separari ab actu elicito voluntatis. At vero actus est liber per habitudinem ad voluntatem, ut indifferens est, seu ut cum potestate agendi habet expeditam potestatem non agendi, quæ habitudo potest separari ab actu voluntatis, ut etiam patet in amore beatifico, et in nostro etiam casu videtur separari, licet ex alio capite, ut videtur probare argumentum factum. Denique propter eamdem causam parum referre videtur quod actus elicitus a voluntate, generaliter consideratus, per se non pendeat a volitione reflexa imperante, quia libertas actus non est consideranda in genere, sed in individuo, et consideratis omnibus hic et nunc præsuppositis ad actum, et in illum influentibus, ut in prolegom. 1 diximus. Sic autem considerando actum internum, quamvis per se non postulet actum reflexum, tamen cum de facto ex illius imperio fit, jam ita pendet ex illo ut non possit non sequi illo posito; ergo hic et nunc non potest habere novam libertatem.

10. *Dissolvitur argumentum in casu quo actus imperatus est posterior duratione quam imperans.* — Nihilominus verissima est assertio posita; ut autem difficultati satisfaciamus, adverto duobus modis posse intelligi voluntatem reflexam de actu interno, verbi gratia, voluntatem eliciendi actum amoris Dei. Primo, ut respiciat tempus futurum, et sit desiderium aut propositum postea eliciendi amorem Dei, vel in designato tempore, vel quamprimum possit. Secundo, ut voluntas sit efficax et executiva pro eodem instanti

pro quo habetur. In primo modo, facillime intelligitur libertas, et solvitur difficultas, quia, si desiderium illud non sit efficax per absolutum *volo*, sed per affectum *vellem*, ex illo non necessario sequitur actus desideratus, ut per se constat, et ideo, licet postea fiat instigante etiam illo desiderio, nihilominus libere fit. Potest autem illa voluntas esse absoluta et efficax de actione futura, quantum est ex parte propositi, et ex modo quo, in instanti quo fit talis actus, voluntas determinatur, ad eum scilicet modum, quo ad dispositionem justificationis propositum efficax mutandi vitam postulatur. Quamvis ergo talis sit voluntas amandi, nihilominus actus amandi, qui ex illa voluntate sequitur, est in se formaliter liber, quia licet, perseverante illo proposito, necessario sequatur actus pro suo tempore, si sit in potestate voluntatis, nihilominus semper est liberum voluntati mutare propositum, ac proinde, quando propositum exequitur, libera voluntate illud facit, non minus quam si propositum non habuisset. Nam qui facit votum, efficax propositum habet implendi illud, et nihilominus nova libertate illud implet.

11. *Diluitur deinde in casu quo non est posterior, idque tripliciter.* — Difficultas vero est, quando voluntas amandi, verbi gratia, est pro statim, ut sic dicam, ac proinde est determinans voluntatem ad eliciendum in eodem instanti actum amoris. Et tunc imprimis dico probabilissimum esse nunquam voluntatem id facere per actus realiter distinctos, quia cum efficientia actus amoris tota sit a voluntate, et sit in immediata potestate ejus, non melius potest efficaciter velle pro hoc instanti amare quam statim amando; et cum, amando, sufficienter velit amare, superfluum est, ac proinde secundum modum connaturalem impossibile, aliam voluntatem amandi distinctam simul habere, quia natura abhorret quod superfluum est, et (ut aiunt) *frustra fit per plura, quod sufficienter fit per pauciora*. Et certe non facile intelligitur quomodo possit voluntas tunc velle se applicare ad amandum per actum distinctum, cum illa non indigeat tali applicatione, cum immediate habeat in sua potestate applicare se eliciendo immediate ipsum actum amoris; quapropter velle efficaciter pro hoc instanti amare, nihil aliud esse videtur quam ipsum amare. Quod si quis contendat posse voluntatem simul ad majorem expressionem sui affectus (ut sic dicam) illam formalem voluntatem amandi habere, volendo simul amorem per expressum actum, non est necessarium concedere illam voluntatem esse priorem et imperantem amorem; sed potius amor videtur esse prior, et alia voluntas ordine naturæ posterior, quia non habetur ad determinandam voluntatem ut amet, quia ad hoc superflua est, ut dixi, sed, si habetur, est ad complacendum magis expresse in ipso amore, tanquam in bono præsente, et ita supponit illum tanquam objectum præsens. Et tunc optime intelligitur propria libertas utriusque actus, quia neque amor est a priori voluntate, sed immediate a voluntate indifferente, neque ex amore sequitur necessario illa voluntas, quia solum potest comparari ad illam, ut objectum movens, non necessitans. Quod si quis tamen contendat, etiam in eodem instanti posse voluntatem incipere a volitione amoris, et per illam quasi se excitare et cogere ad amorem, quamvis non videam quomodo id persuaderi possit, nihilominus, etiam illo posito, dicendum esset utrumque actum esse vere liberum, quia, licet amor necessario sequatur posita illa voluntate, ut natura priori, nihilominus necessario antecedit cogitatio utriusque actus, et connexio unius cum alio, et ideo quando voluntas se determinat ad unum, simul se libere determinat ad utrumque, quamvis cum ordine eorum inter se, et ideo semper manet integra libertas utriusque actus, quia, licet secundus videatur necessarius ex suppositione, tamen suppositio est libera, et non est libere volita, nisi ut habens connexionem cum altero actu. Atque ita ex parte libertatis semper in utroque actu sufficiens ad proprium meritum invenitur.

12. *Probatio cœpta in num.* 8 *progreditur jam ex capite bonitatis. — Et quoad prædictum caput solvitur etiam argumentum num.* 5. *— Ad primam confirmationem.* — Altera vero pars de bonitate facillima est; supponimus enim actum directum seu imperatum ex objecto esse honestum, et bonum, aptumque ad meritum, qualis est actus amoris Dei, vel alius similis; sed ille actus non amittit bonitatem quam haberet per se, et sine alio imperante factus, non, inquam, amittit illam eo quod per actum reflexum imperetur, quia non amittit, nec mutat suam speciem, cum circa idem objectum versetur. Deinde actus imperans etiam est bonus, quia habet pro objecto

ipsummet actum directum, qui, sicut in ratione actus honestus est, ita etiam in ratione objecti; ergo etiam actus reflexus est ex objecto bonus, et potest fieri cum debitis circumstantiis, ut per se patet; imo ita fieri supponimus, cum de merito tractamus; ergo sicut illi sunt duo actus humani, et per se liberi, ita etiam habent duas bonitates; ergo ex utroque capite libertatis et bonitatis unusquisque illorum habet suum proprium meritum, et in utroque simul est majus meritum extensive quam in altero tantum. Et hæc ratio, licet sit evidentior in his actibus quando voluntas reflexa est tantum propositum in futurum, et postea sequitur propositi executio, nihilominus convincit, etiamsi actus reflexus intelligatur ut imperans pro eodem instanti actum amoris, verbi gratia, si tamen supponantur esse distincti actus. Nam si supponimus voluntatem amandi, ita efficacem ut simul habeat conjunctum amorem, nunquam esse distinctam ab ipso actu amoris, cessat quæstio, quia ibi non sunt actus imperans et imperatus formaliter, sed virtute tantum, et ita sicut non sunt ibi duo actus, ita nec duæ bonitates vel dua merita, sed unum intime ac necessario includens voluntatem ipsius actus, et objecti ejus. Si autem admittatur actuum distinctio, etiamsi simul sint, suas distinctas bonitates retinebunt, cum propria uniuscujusque libertate, ac subinde cum proprio merito. Et ideo non recte procedit ratio in contrarium supra facta, argumentando a virtuali voluntario incluso in simplici actu ad voluntarium reflexum per actum distinctum; est enim longe diversa ratio, quia voluntarium implicitum est indistinctum ab actu, et est de intrinseca ratione formalis bonitatis actus eliciti a voluntate, et ideo neque illam, neque meritum augere potest, sed potius (ut ita dicam) illud suo modo constituit. At vero expressum voluntarium per actum reflexum est extrinsecum actui volito, et addit peculiarem usum voluntatis et libertatis, et ideo propriam bonitatem addit, distinctam a bonitate actus voliti. Cujus etiam manifestum signum est, quia bonitas actus voliti, verbi gratia, amoris Dei, sumitur ex objecto, nempe bonitate Dei, et directa tendentia in ipsam; bonitas autem volitionis reflexæ ipsius amoris sumitur ab ipso amore, tanquam ab objecto; sicut ergo illa objecta distincta sunt, ita et bonitates illorum actuum. Et ita etiam responsum est ad primam confirmationem, nam licet implicitum et explicitum quoad aliquos effectus vel obligationes possint æquivalere in moralibus, et præsertim in malis, quæ facilius et ex quocumque defectu committuntur, nihilominus non semper illa duo æqualia sunt, præsertim in bonis et in meritis, quæ, multiplicatis actibus, multiplicantur. Quamvis etiam dici possit quod, licet amor Dei non fiat in se magis meritorius, eo quod sit reflexa voluntate volitus, nihilominus voluntatem illam aliquid meriti addere, non propter differentiam impliciti et expliciti, sed quia est novus actus moralis et honestus.

13. *Ad secundam confirmationem in eodem num. 5. — Tollitur obstaculum.* — Ad alteram autem confirmationem, in qua petitur quisnam illorum actuum magis meritorius sit, an amor Dei, verbi gratia, vel voluntas amandi Deum, dicendum est, sine dubio meliorem et majoris meriti esse amorem Dei, per se loquendo, quia est de meliori objecto; melior enim est Deus quam amor ejus a voluntate creata elicitus, ut per se notum est. Neque hinc sequitur a bonitate amoris Dei denominari extrinsece bonam voluntatem illius amoris, sicut non sequitur a bonitate Dei extrinsece denominari bonum amorem ejus, sed solum sequitur voluntatem amandi habere bonitatem suam per habitudinem ad amorem ut proximum objectum suum, sicut amor Dei ab ipso Deo, ut objecto, bonitatem sumit, quam proinde majorem esse necesse est. Neque obstat quod voluntas amandi sit quasi imperium respectu actus amandi, quia non est nisi per quamdam applicationem, qua voluntas per unum actum se movet et applicat ad efficiendum alium; applicatio autem potest esse minus perfecta quam actio, quæ ad illam sequitur, quia solum est causa per accidens, physice loquendo, licet moraliter possit esse per se; ita enim actus credendi intellectus perfectior est quam voluntas credendi, licet ab illa imperetur, et voluntas potest sibi imperare per inferiorem virtutem actum superioris virtutis, ut in sequenti puncto dicam. In exemplo autem de voluntate amandi et amore, uterque actus ad eamdem virtutem charitatis pertinet, quando motivum illius voluntatis est ipsa honestas amoris, nam unaquæque virtus suam honestatem diligit. Et hoc modo dixit divus Thomas 2. 2, quæst. 25, artic. 2, quod charitas charitate diligitur, *quia amor ex natura potentiæ, cujus est actus, habet ut possit supra seipsum reflecti.* Ab eodem autem habitu charitatis possunt esse plures actus, quorum unus sit per-

fectior alio, ut constat de amore Dei et proximi, et sic voluntas amandi Deum actus est minus perfectus quam ipse amor, et ideo minus etiam est meritum ejus quam amoris.

14. *Cur imperium efficax non contineat totum meritum actus imperati.* — Unde si aliquis quærat cur voluntas efficax amandi non contineat totum meritum amoris, cum voluntas pro facto reputetur, ex eadem doctrina data reddenda est ratio. Primo quidem illud principium habet verum, quando factum volitum non habet per se libertatem propriam, sed tantum ex denominatione voluntatis ; in præsenti autem amor est per se liber, ut declaravi. Secundo, etiam est necessarium ut volitio contineat perfectam habitudinem ad objectum æque honestum, quod etiam invenitur in actu interiori respectu exterioris, non autem in interna voluntate, quæ esse potest de actu interno magis perfecto, ut in voluntate amandi et amore explicatum est. Et in proposito etiam efficaci servandi mandata etiam est manifestum; non enim habet tantam bonitatem vel tantum meritum, quantum erit in observatione mandatorum, quatenus a nobis actibus liberis et per se bonis fieri debet. Imo aliquis actus observandi aliquod præceptum contentum in objecto illius universalis propositi potest esse perfectior et majoris meriti quam ipsum propositum, quia potest esse melioris objecti et virtutis, sicut in actu amoris Dei declaratum est.

15. *De secundo modo imperii posito in num. 2 probatur etiam assertio. — Opinio Vazquez* 2. 2, *disp.* 51, *c.* 5, *et disp.* 7, *c.* 10. — *Inter actus ejusdem virtutis, et inter actus diversarum quarumcumque potest intervenire secundus modus imperii.* — Secundo loco dicendum est de altero imperandi genere, quo unus actus interior per modum intentionis efficacis finis potest alium etiam internum imperare, tanquam medium ad finem. Quamvis enim aliqui hoc negare tentaverint, nos id nullo modo negare possumus. Imo credimus, et intra eamdem virtutem, et inter diversas, et in perfectiori respectu minus perfectæ, et in minus perfecta respectu perfectioris inveniri posse. Quæ omnia membra breviter exemplis declarantur. Nam eadem charitas intendens vel augere vel firmare magis divinam amicitiam, potest in virtute hujus actus eligere, ut medium ad illum finem, iteratum odium peccatorum, quod sit actus elicitus ejusdem virtutis. Item virtus pœnitentiæ, intendens satisfacere Deo pro peccatis, imperare potest, ut medium, actum justitiæ, restituendi alienum, non solum quoad externum actum, sed etiam quoad internam voluntatem justitiæ; et eodem modo potest eligere actum temperantiæ, quæ sunt inferiores virtutes quam pœnitentia. Et ulterius eadem virtus pœnitentiæ, ut est specialis virtus distincta a charitate, potest efficaciter intendere satisfacere Deo pro offensa, quantum potuerit, et ex vi illius intentionis potest eligere, ut medium, actum contritionis, etiam a charitate eliciendum. Item potest quis vovere actum internum amoris Dei, et postea ex intentione implendi votum actum amoris eligere et imperare. Sic ergo constat omnibus illis modis fieri posse ut actus internus eligatur, ut medium ad finem per aliam virtutem intentum. Et ratio est, quia in re ipsa unus actus interior potest esse proportionatum medium ad finem intentum per eamdem vel aliam virtutem, tam magis quam minus perfectam ; ergo nulla est repugnantia in hoc genere electionis seu imperii. Item in vitiis et peccatis idem invenitur. Denique receptissimum est apud Theologos et Philosophos morales posse eumdem actum virtutis etiam internum esse bonum essentialiter ex objecto, ac accidentaliter ex fine extrinseco. Quæ doctrina supponit actum internum posse eligi ut medium ad alium finem, estque hujusmodi doctrina maxime necessaria ad meritum moralium actuum, ut ex dictis intelligi potest, et magis in hoc puncto declarabitur.

16. *Exceptio quorumdam de charitate. — Refutatur. — Vide auctor. in tract.* 4, *disp.* 3, *quæst.* 1, *et specialiter de fide in ejus tractatu, disp.* 6, *sect.* 7, *a num.* 10. — Aliqui vero ab hac doctrina excipiunt actum charitatis Dei, tum propter perfectionem ejus, tum etiam quia si in alium finem extra Deum referretur, jam amaretur Deus propter alium finem, et non propter seipsum ; tum denique quia alias posset actus interior charitatis male fieri ex intentione mali finis. Sed non est vera nec necessaria exceptio, quia etiam actus charitatis potest esse medium ad honestos fines ; ergo potest ex illorum intentione prudenter eligi et honeste fieri. Est enim dilectio Dei medium necessarium ad salutem ; ergo potest quis ex propriæ salutis intentione, quæ est actus spei, eligere amare Deum. Item est medium ad remissionem peccatorum consequendam, ad satisfaciendum aliqualiter Deo pro culpa, et ordinari potest in cultum Dei, ut alibi dixi, vel etiam ad im-

plendum votum, ut paulo antea dicebam; ergo ex intentione religionis, aut pœnitentiæ, aut alia simili, potest imperari, et eligi; nam, supposita capacitate objectorum, ex libertate voluntatis hoc pendet. Neque hoc est contra perfectionem actus charitatis, tum quia, ut dixi, actus perfectior potest a minus perfecto imperari; tum etiam quia, licet ordinetur ad finem proximum minus perfectum, totum semper refertur in Deum ultimum finem. Neque etiam sequitur quod actus charitatis sic imperatus non sit dilectio Dei propter seipsum, quia actus dilectionis Dei, quando eligitur ut medium, non privatur suo objecto, alias privaretur suo esse, et consequenter destrueretur sufficientia et utilitas ejus, propter quam eligitur ut medium, quod aperte repugnat, et est contra intentionem eligentis. Dum ergo eligitur dilectio Dei ad aliquem finem, hoc totum eligitur, scilicet, quod diligatur Deus propter seipsum, quia hoc ipsum utile est ad alium finem, et ita retento objecto dilectionis, ipsa seu exercitium ejus ad alium finem ipsi extrinsecum ordinatur, quod nihil repugnat, imo etiam in aliis virtutibus communiter ita fit. Denique non sequitur posse dilectionem Dei male fieri, quia non potest talis actus ad pravum finem utilis esse, quod non solum de actu charitatis, sed etiam de quolibet actu virtutis interno verissimum censeo, et in alio tomo in 1. 2, Deo dante, dicam; non est ergo cur hæc exceptio charitatis fiat.

17. *Probatur jam de actu imperante, id est, de intentione. — Probatur deinde de actu imperato, seu electo ut medio intentionis finis. — Quoad libertatem.* — Hoc ergo supposito, manifestum est actum internum, imperantem alium, propter hoc suum meritum non amittere, nec remittere, quia, cum sit prior quam actus imperatus, omnino libere fit, et cum supponatur honestus ex fine suo, eligendo etiam honestum medium, ejus bonitas minui non potest; ergo neque meritum. Nunc vero addimus etiam actum imperatum addere suum proprium meritum, quod eodem modo probandum est, quo in priori puncto usi sumus, scilicet, quia talis actus sic imperatus habet suam propriam libertatem et bonitatem. Prior pars manifesta est, quando medium quod eligitur non est unicum, quia inter plura libere fit electio. Similiter res clara est, quando, licet medium sit unicum et necessarium, nihilominus neque executio, neque electio illius est necessaria pro eodem instanti, in quo est intentio, sicut ordinarie contingit, et vix potest humano modo aliter fieri, quin intentio pro aliqua morula vel reali duratione antecedat electionem, quia debet intercedere consultatio aliqua, et simili modo executio semper est posterior electione, quia electio fit in instanti, executio ad summum solet fieri in tempore proximo. Quoties ergo intentio duratione præcedit, quantumvis medium sit unicum et necessarium, electio manet libera, quia liberum est voluntati ab intentione desistere, ne ad volendum tale medium astringatur. Denique si tanta fingatur necessitas, ut pro eodem instanti in quo primum habetur intentio, necessaria sit unici medii electio, tunc quasi uno impetu libero determinabitur voluntas ad utrumque actum intendendi et eligendi, cum mutua connexione eorum inter se; supponimus enim nunc, ut difficultati detur locus, illos actus esse distinctos, quamvis probabile sit posse in unum coincidere, tunc autem multo clarius est totum actum esse liberum. Si tamen actus imperatus supponatur esse distinctæ virtutis ab imperante, etiamsi simul fiant, semper erunt distincti, et tunc dicimus etiam actum imperatum esse in se liberum, quia tunc inter intentionem et electionem non potest intercedere consultatio, sed oportet ut prævideatur utriusque actus et objecti difficultas, et connexio eorum inter se, ut sic voluntas simul ad utrumque determinetur cum duplicato (ut ita dicam) usu libertatis, ad eumdem fere modum quo superius punctum explicavi. Est ergo in hujusmodi actu imperato sufficiens libertas ad meritum.

18. *Pro bonitate ostendenda notatio duplicis bonitatis. — Bonitas in actu aut est ex objecto. — Aut ex fine extrinseco.* — Altera pars erat de bonitate ad distinctum meritum necessaria. Circa quam adverto duobus modis posse actum internum eligi ut medium ad finem alterius actus. Primo, ut talis actus sit intrinsece honestus ex proprio objecto et motivo suo, et secundum illam bonitatem eligatur ut medium ad alium finem, ut patet facile in exemplis supra adductis. Diximus enim actum charitatis, ut est amor Dei super omnia, posse ut medium assumi ad expellendum peccatum, ad quem finem est utile propter bonitatem intrinsecam quam habet; ergo secundum illam eligitur. Idem cernere licet in actibus internis, qui circa externos versantur, nam illi etiam eligi possunt ut me-

dia; ut, si quis eligat eleemosynam, ut est opus misericordiæ, ad placandum Deum, tunc non solum eligit materialem actum externum, sed etiam bonitatem moralem misericordiæ, quæ in tali actu esse potest, ad quam necessaria est interior voluntas faciendi talem actum propter talem honestatem, ac proinde illa etiam eligitur in tali medio. Neque hoc repugnat in hujusmodi actibus, nam, licet respectu proprii objecti sint per modum intentionis aut amoris alicujus boni honesti propter seipsum, nihilominus possunt per aliam intentionem, vel electionem, ad extrinsecum finem ordinari. Aliquando vero potest actus interior, qui eligitur, non habere propriam bonitatem moralem ex objecto suo, sed solum quam accidentaliter recipit ex fine extrinseco, ad quem ordinatur, ut in actibus ex objecto indifferentibus, et ad finem honestum utilibus videre licet. Hic autem posterior modus vix invenietur nisi in actibus voluntatis, qui versantur circa actus externos, in quibus invenitur illa utilitas ad honestos fines, etiamsi ipsi indifferentes sint; in actibus autem voluntatis, qui mere interius consummantur, vix illa indifferentia cum utilitate ad alium finem honestum invenietur; sed de hoc alias, parum enim ad præsens refert.

19. *Probatur jam de actu imperato, seu electo, tanquam medio, ac primo de habente bonitatem solum ex fine extrinseco. — Medin.* 1. 2, *quæst.* 20, *art.* 4. — *Tum de habente bonitatem supernaturalem ex objecto.* — In utroque ergo modo operandi invenitur aliqua bonitas in actu imperato ad meritum sufficiens, cum aliqua tamen diversitate. Nam si actus imperatus non habeat ex objecto bonitatem, per se non augebit meritum, id est, ex vi sui objecti; nihilominus tamen negandum non est quin augeat meritum in bonis, et cum proportione demeritum in malis (quamvis aliqui contrarium sentire videantur), quia, licet radix bonitatis sit una et eadem, nempe idem finis, nihilominus in actu imperato diversimode participatur, et sicut multiplicantur actus, ita etiam multiplicatur; ergo saltem extensive meritum augetur, sicut per multiplicationem operum virtutis, vel ejusdem, vel diversæ, meritum augetur. Imo, licet contingat intentionem talis finis, et electionem talis medii (si fieri potest), uno simplici actu fieri, ille erit magis meritorius quam sola intentio, quia simpliciter est melior et difficilior, et plures eminenter continens. Sicut, etiamsi ponamus eodem actu amari formaliter Deum propter se, et proximum propter Deum, actus erit magis meritorius quam solus Dei amor, cæteris paribus. At vero quando actus interior imperatus est bonus ex objecto, tunc non solum ratione intentionis extrinseci finis, sed etiam ratione bonitatis, quam talis actus habet ex proprio objecto meritum crescit. Ratio est, quia illa electio et operatio simpliciter est melior quam si ille actus imperatus esset ex objecto indifferens, major autem bonitas cæteris paribus auget meritum. Estque hoc evidens, quando talis actus etiam ex objecto est supernaturalis et infusus. Nam, si talis actus per se solus fieret sine relatione ad extrinsecum finem, haberet suum proprium meritum; hoc autem non aufertur propter relationem ad alium bonum finem; ergo ex utroque capite simul crescit meritum. Unde ad majorem claritatem distinguo ibi tres actus (sive semper intercedant re ipsa distincti, sive interdum virtute tantum): unus est intentio, verbi gratia, colendi Deum, alius voluntas amandi ipsum ad hunc finem, tertius est amor. Dico ergo in his omnibus reperiri aliquod meritum, et ita ex omnibus coalescere unum, cui majus præmium respondet quam singulis partibus ejus. In actibus autem internis imperatis, qui ex objecto habent quidem bonitatem moralem, sed ordinis tantum naturalis, habet hoc aliquam difficultatem, propter quam distinctius explicandam cætera exposui quæ in hoc capite dixi.

20. *De habente vero bonitatem ex objecto moralem, pars negans probari videtur.* — Ratio autem difficultatis est, quia actus virtutis acquisitæ non habet bonitatem intrinsece proportionatam ad meritum gloriæ; per imperium autem vel ordinationem ad finem supernaturalem illa bonitas in se non fit melior, sed solum illi additur alia bonitas accidentaria ex fine supernaturali, ac proinde ordinis supernaturalis, et proportionata ad meritum; ergo solum ratione illius poterit inferior actus acquisitus denominari meritorius, nunquam tamen habebit proprium meritum, ratione suæ bonitatis naturalis. Confirmatur ac declaratur, nam actus acquisitus moraliter bonus, per se spectatus, indifferens est ad meritum vel demeritum, etiam in homine justo, ut supra dictum est; nam si illum faciat sine ulla relatione seu modo supernaturali, neutrum habebit; ergo quando fit meritorius, ratione supernaturalis modi ei superadditi, totum meritum est ab illo addito, et nihil a

propria bonitate. Sicut si actus indifferens secundum speciem in ratione boni et mali, quando postea in individuo fit bonus, totam bonitatem habet ex fine, et ad illam nihil confert, nisi materialiter, species indifferens quam ex se habet. Et tandem possumus a contrario argumentari, quia si actui morali relato ad finem supernaturalem responderet aliquid meriti, ratione suæ bonitatis, et aliquid adderetur ex illa relatione, sequeretur quod sine ista relatione aliquid meriti in se retineret, et ita posset esse meritorius sine ullo modo supernaturali, quod est contra dicta, quia, sive sit magnum, sive parvum meritum, sine illo fieri non potest sine quo nihil fieri potest, ut argumentatur Augustinus.

21. *Pars tamen affirmans suadetur.* — In contrarium vero est, quia sequitur actus internos virtutum moralium acquisitarum non esse magis meritorios quam sint actus externi, scilicet, per denominationem extrinsecam a superiori actu imperante; consequens non videtur admittendum; ergo. Probatur sequela, quia actus acquisitus non constituitur in accidentaria specie supernaturali, nisi per denominationem moralem extrinsecam ab alio actu supernaturali a quo imperatur, vel ordinatur in finem supernaturalem; eodem autem modo denominatur actus externus; ergo æquiparantur, sive denominatio sit æque immediata, sive ad actum externum perveniat, mediante interno; hoc enim ad præsens nihil refert, sed satis est quod denominatio meriti sit extrinseca, nam hoc est quod videtur inconveniens, ut in minori dicitur. Quæ probatur primo, quia alias non magis augeret meritum bonitas interioris actus virtutis quam exterioris, ac proinde non esset majus meritum in voluntate dandi majorem eleemosynam quam minorem, si relatio supernaturalis, quæcumque illa sit, sit æque bona, et sic de cæteris actibus virtutum acquisitarum. Imo etiam sequitur non esse magis meritorium actum virtutis acquisitæ, factum ob aliquem finem supernaturalem, quam actum de se indifferentem, et æque utilem, et æque ordinatum ad eumdem finem, quæ omnia videntur absurda. Ac tandem videtur hoc modo coincidi in opinionem negantem, hos actus morales acquisitos esse meritorios, quia revera illis, ut tales sunt, nullum præmium respondet, sed solis actibus supernaturalibus, a quibus informantur.

22. *Quæ et eligitur et declaratur, ut expediantur paulo ante objecta in num.* 20. — In hoc puncto dicendum mihi videtur bonitatem moralem hujusmodi actuum aliquid conferre ad meritum de condigno. Quamvis enim res hæc minus sit certa quam quæ hactenus diximus, possitque non improbabiliter sustineri illam bonitatem non augere meritum essentialis beatitudinis, sed ad summum propter illam tribui aliquod præmium accidentale, nihilominus quod diximus videtur probabilius, propter ea quæ supra adduximus, c. 10, ad probandum hæc opera moralia esse meritoria vitæ æternæ, quod meritum in voluntate talium operum principaliter constituitur; ergo absolute tota voluntas interior, quæ ad similia opera externa concurrit cum propria libertate et bonitate, confert etiam ad meritum illius præmii, quod in Scriptura dicitur tribui propter talia opera; hoc autem est essentialis beatitudo, ut ostendimus. Declaratur præterea ex differentia inter actum internum virtutis acquisitæ et mere externum, nam in actu externo non est formaliter propria bonitas moralis, sed tantum objectiva, quæ per se et intrinsece non constituit meritum, sed specificat bonitatem actus meritorii; in actu vero interiori inest formaliter propria bonitas moralis, quæ imputatur homini libere operanti, et placet Deo. Et quamvis nude sumpta non placeat Deo in ordine ad finem supernaturalem, nihilominus aptitudinem habet quasi obedientialem, ut conjuncta moraliter relationi supernaturali, componat unum actum moralem consentaneum fini supernaturali; ergo hoc modo bonitas ejus confert ad meritum illius finis non tantum per modum objecti, sed etiam per modum actus constituentis aliqua ex parte illud meritum. Et hoc confirmant argumenta posteriori loco posita, et non obstant priora, quia, licet bonitas illa per se sola non sufficiat ad meritum, nihilominus potest esse apta ut, elevata ad superiorem finem, possit concurrere ad componendum tale meritum, aliquid ex parte sua ad illud conferendo.

CAPUT XII.

UTRUM INTENTIO OBTINENDI PRÆMIUM SIT SUFFICIENS VEL NECESSARIA AD MERITUM DE CONDIGNO, VEL POTIUS ILLI REPUGNET?

1. *Quæstionis utilitas*—Quamvis dictum sit quamcumque intentionem supernaturalem ad meritum sufficere, et intentio præmii sub illo

ordine continetur, nihilominus propter hæreticos hujus temporis, et propter specialem difficultatem quam habet, aliquid de illa dicere necesse est. In titulo autem proposito tria continentur : primum, an hæc intentio repugnet merito ; secundum, an sit necessaria ad illud ; tertium, an sufficiat?

2. *Primum punctum : an intuitus mercedis obstet merito, cui hæretici affirmative respondent.— Eorum fundamentum.*—Circa primum hæretici hujus temporis talem intentionem reprobant, dicuntque indignum esse mercede apud Deum, qui intuitu illius Deo servit, aut bene operatur. Ita refert ex Calvino et aliis Bellarminus, l. 5 de Justif., c. 8. Fundamentum solum esse potuit, quia operari intuitu mercedis, servile est, et ex amore mercenario procedens. Mercenarius autem amor excludit amorem charitatis, sine quo non est meritum ; ergo hæc intentio lucri et mercedis excludit verum meritum apud Deum. Minor habetur imprimis apud D. Thomam 2. 2, quæst. 19, art. 4, ad 3, ubi dicit amorem mercenarium secundum se charitati esse contrarium ; et Bernardus, lib. de Diligendo Deo dixit, *charitatem non esse mercenariam*. Et ratione probatur, quia charitas diligit Deum propter se, et omnia opera bona dirigit in ipsum propter gloriam ejus ; amor autem mercenarius, et intentio proprii commodi, quæ ex illo nascitur, omnia trahit ad ipsum operantem , et in eo sistit; ergo talis intentio excludit amorem charitatis, saltem ab operibus sic factis ; ergo consequenter ab illis meritum excludit. Imo videtur etiam ab ipsa persona excludere charitatem, quia per talem intentionem videtur homo Deum ad se referre, et in se tanquam in ultimo fine sistere, quod est peccatum mortale.

3. *Pars negativa est de fide. — Probatur ex Script. et ex Tridentino.* — Sed nihilominus dicendum est hanc intentionem non repugnare merito de condigno apud Deum, imo esse posse valde utilem ad excitandum hominem ad bene operandum, ac propterea consulendam , saltem imperfectis et incipientibus. Assertio est de fide certa. Primo, quia in Scriptura expresse habetur, nam imprimis Deus sæpe excitat homines ad virtutem promissione præmii, ut Ecclesiast. 18 : *Ne verearis usque ad mortem justificari, quoniam merces Dei manet in æternum ;* et Christus, Matth. 19 : *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* et Luc. 16 : *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula.* Et similia habentur Matth. 3, 4, 5, 6 et 10. Deinde in eadem Scriptura habemus exempla Sanctorum, nam de se dicit David, Psal. 118: *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas propter retributionem;* et de Moyse dicit Paulus ad Heb. 11, fide elegisse affligi cum populo Dei, *quia aspiciebat in remunerationem*, et de Abraham et aliis Patribus ait : *Qui enim hæc dicunt, significant se patriam inquirere.* Et de se ait idem Apostolus : *Ad destinatum persequor ad bravium supernæ vocationis.* Unde ad Galat. 6, ad omnes dicit : *Bonum facientes non deficiamus, tempore enim suo metemus ;* et 2 ad Corinth. 9 : *Qui parce seminat, parce et metet ; et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet.* Ex quibus et infinitis aliis, quæ passim occurrunt, manifeste constat , Scripturam verbo et exemplis hanc intentionem approbare, quæ non induceret omnes ad bene operandum proposito præmio, si illius intentio meritum impediret. Et alia ad hoc confirmandum attigimus supra lib. 2, c. 13, in ultima probatione nostræ sententiæ. Ex Patribus etiam aliqua recitat Bellarminus, essetque facile plura congerere ; sed illa omitto, quia res est clara et definita in Concilio Tridentino, sess, 6, c. 11, ubi docet eos adversari orthodoxæ fidei, qui dicunt justos in omnibus operibus peccare, si in illis, suam ipsorum socordiam excitando, et sese ad currendum in stadio cohortando, cum hoc ut imprimis glorificetur Deus, mercedem quoque intuentur æternam. Et in can. 31 brevius definit : *Si quis dixerit justificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur, anathema sit.*

4. *Ratione stabilitur.* — Ex quibus potest etiam ratio formari. Nam hæc intentio operandi propter supernaturalem mercedem in se non est mala, imo est ex objecto bona ; ergo per se non excludit charitatem ; ergo non est cur merito repugnet, aut illud impediat. Hæc secunda consequentia manifesta est, quia meritum fundatur in bonitate actus ; ergo nulla bonitas actus potest per se excludere meritum, aut repugnare illi, sive ad illud sufficiat, sive non. Probatur ergo primum antecedens, quia beatitudo supernaturalis est verum et magnum bonum,et maxime consentaneum naturæ intellectuali, ac subinde est honestissimum objectum, ut amari et desiderari possit propter bonitatem quam in se habet ; sed intentio consequendi illam beatitudinem fundatur in hoc amore, et in vera existimatione, qua creditur per viam meritorum pervenien-

dum esse ad illum terminum; ergo talis intentio etiam est ex objecto honesta, et electio talis medii est prudens et honesta, etiam ex parte mediorum; ergo nihil malitiæ in tali actu invenitur per se loquendo. Et hinc evidens etiam est prima illatio, nam charitati non repugnat, nisi peccatum; sed in hoc modo operandi nullum est peccatum; ergo non repugnat charitati. Item bonum non est bono contrarium; sed hæc intentio est bona; ergo non est contraria charitati, quæ etiam bona est. Item operari propter salutem vel sustentationem corporis non repugnat charitati, multoque minus illi repugnat orare Deum propter aliquod bonum spirituale per orationem consequendum, vel recipere Sacramentum propter animæ sanitatem; ergo multo minus repugnare potest charitati operari propter vitam æternam, quæ est maximus fructus et salus animarum nostrarum.

5. *Objectio.* — *Responsio.* — Dicet aliquis his argumentis recte probari hunc modum operandi non excludere habitualem charitatem, nihilominus tamen excludere propriam relationem charitatis tam actualem quam virtualem, et hoc satis esse ut merito repugnet, et illud a tali opere excludat. Sed hoc attingit tertium punctum tractandum, scilicet, an hæc intentio sufficiat ad meritum, quod paulo post videbimus. Et ideo breviter respondemus, aliud esse opus sic factum præscindere ab actu charitatis, tam præsenti quam præterito, id est, sine illo esse posse; aliud vero est hunc operandi modum excludere actum charitatis, id est, cum illo esse non posse. Primum est verum, quia potest homo, priusquam actu diligat Deum, actu diligere seipsum, et potest prius diligere Deum sibi quam Deum propter se, in quo ordine nullum peccatum intervenit, quia de ordine temporis inter hos actus non est datum speciale præceptum, nec præceptum dilectionis Dei obligat pro semper, vel pro primo tempore, imo hæc præcepta obligant modo accommodato homini, cui connaturale est ab imperfecto ad perfectum procedere. Ex hoc autem non sequitur talem operandi modum excludere meritum, ut in tertio puncto declarabimus. In secundo autem sensu falsum est hunc modum operandi excludere actum charitatis, sive concomitantem, sive imperantem; nam potest homo Deum simul diligere, et propter se, et sibi, si utroque modo bonitatem Dei actu consideret, quia illa duo ex parte objecti inter se non repugnant; ergo nec unus actus excludit alium, quantum est ex parte ipsorum, si potentia valeat simul utrique intendere, et ad utrumque conari. Imo etiam potest homo ex amore charitatis Dei propter ipsum velle sibi beatitudinem, et illam per sua opera procurare, quia, diligendo sibi bonum beatitudinis ut proximum objectum, non excludit relationem ejus in Deum ut ultimum finem, et ideo etiam potest ex amore Dei illum operandi modum sibi imperare.

6. *Pro diruendo fundamento hæreticorum notatio duplicis amoris mercenarii.* — Et per hæc responsum est ad fundamentum contrarii erroris, in quo nomen illud *amoris mercenarii* accurate distinguendum est, sicut de timore servili alibi diximus; nam ex generali et quasi primæva significatione, *amor mercenarius* nihil aliud significat nisi amorem laborandi propter mercedem, et hic amor, licet non sit perfectus, nec sit amor amicitiæ aut benevolentiæ erga alium, sed erga seipsum, nihilominus per se non est malus, si ex circumstantiis non vitietur, alioqui omnis amor sui esset malus. In hac ergo generali significatione non omnis mercenarius in domo Dei reprehenditur, nam Luc. 15 filius prodigus ad se reversus dixit: *Quanti mercenarii in domo patris mei abundant panibus,* quod de bonis mercenariis intellexit Beda, ibi dicens: *Mercenarii patris abundant panibus, quia qui futuræ mercedis intuitu digna operari satagunt, quotidianis supernæ gratiæ reficiuntur alimoniis;* et Ambrosius, lib. 7 in Luc., circa eadem verba, licet mercenarios absolute dictos in alia significatione reprehendat, nihilominus addit: *Sunt etiam mercenarii qui conducuntur. Bonus mercenarius Petrus, Joannes, Jacobus, quibus dicitur: Venite, faciam vos piscatores hominum;* et infra: *Si nos quoque mercenarios digneris conducere.* Igitur mercenarii nomen generaliter sumptum non est turpitudinis aut vitii nomen, sed, juxta qualitatem mercedis, et modum intendendi illam, vel vitiosum vel honestum esse poterit. Quia vero modus operandi propter mercedem ex genere suo imperfectus est, ideo frequenti usu accommodata est illa vox ad significandum vitium aliquod in modo operandi intuitu mercedis. Unde præcipue appellari solent mercenarii in Ecclesia, qui temporalia lucra in suis actionibus intendunt, et sic dixit Ambrosius supra: *Mercenarii qui sunt, nisi qui ad mercedem serviunt, non id quod bonum est probitatis studio persequentes, nec virtutis gratia, sed utilitatis studio*

provocati? et Gregorius, homilia 14 in Evang.: *Mercenarius vocatur,* ait, *qui non pro amore intimo oves Dominicas, sed ad temporales mercedes pascit, terrenis commodis inhiat,* etc. Unde D. Thomas in loco allegato sic inquit: *Amor mercenarius dicitur, qui Deum diligit propter bona temporalia ;* et hunc dicit semper esse malum, utique si in amore temporalium propter se sistat intentio. Hic ergo amor mercenarius alienus est a virtute charitatis. Multoque gravius reprehenditur, quando vel opera ipsa quæ per se pertinent ad virtutem et servitium Dei, vel ministeria spiritualia et ad animarum salutem instituta, vel omnino vel principaliter propter temporalia lucra fiunt vel procurantur, et hos præcipue mercenarios vocavit Christus, Joan. 10, ut Gregorius supra declarat ; et videri potest Augustinus, tract. 46 in Joan. ; et late Bernardus, in serm. ad Pastores in Synodo congregatos.

7. *Jam ad fundamentum hæreticorum.* — Hac ergo distinctione supposita, facile est ad fundamentum hæreticorum respondere. Cum enim dicitur opus factum intuitu æternæ mercedis procedere ex amore mercenario, si id intelligatur de amore mercenario quasi per antonomasiam sumpto, falsum est quod assumitur, quia tale opus non procedit ex amore mercedis temporalis seu terrenorum bonorum, neque ordinat spiritualia bona ad temporalia commoda, sed spiritualia media ad proprium spiritualem finem, juxta illud ad Rom. 6: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam æternam.* Deinde hæc merces talis est, ut non excludat studium operandi virtutem gratia probitatis, ut solet facere turpis amor mercenarius, ut de Ambrosio notavimus. Quin potius talis est illa merces ut non tribuatur nisi virtuti, ut virtus est, et ideo ex se ad talem modum operandi inducit, et ad custodiam mandatorum excitat, animumque a peccatis avertit. Denique hæc ipsa merces non ita intenditur, quin ad Dei gloriam, vel ab ipso operante referatur, vel saltem ex se tendat et ab operante non excludatur. Si vero illa major propositio intelligatur de omni amore et intuitu mercedis, falsa est ; et in ejus probationem male allegantur Bernardus et D. Thomas, qui in alio sensu de amore mercenario loquuntur, ut ostendimus. Ratio enim est parvi momenti, quia, licet amor proprii commodi ex se sistat in amante, tanquam in proximo objecto, qui vult bonum tamen, si bonum seu commodum amatum honestum sit, et ut tale ametur vel intendatur, eo ipso tendit in Deum ut in ultimum finem, et ideo nec charitati repugnat, neque illam excludit, licet possit interdum ab ejus actu formali præscindere, ut explicatum est.

8. *Secundum punctum : an e contra prædictus intuitus requiratur ad meritum? pars affirmans suadetur.* — Secundum punctum erat, an hæc intentio sit necessaria ad meritum. Et ratio dubitandi pro parte affirmante est, quia ad merendum necessaria est spes, juxta illud 1 ad Cor. 9 : *Debet in spe, qui arat arare, et qui triturat, in spe fructus percipiendi;* sed spes nihil aliud est quam intentio consequendi bonum quod speratur ; ergo ad merendum, necessarium est hanc intentionem habere. Præterea Christus Dominus, Matt. 6, sic præcipit : *Primum quærite regnum Dei ;* ergo, ad consequendum illud, hæc debet esse prima nostrorum operum intentio ; sed operari propter mercedem æternam, nihil aliud est quam quærere regnum Dei, et e converso, non aliter quæritur regnum Dei quam operando propter illius consecutionem ; ergo hæc intentio est imprimis ad meritum necessaria. Et hoc etiam esse videtur quod Paulus monet, 1 ad Corint. 6 : *Sic currite ut comprehendatis.* Et ex similitudine quam ibi adducit, potest apparens argumentum sumi ; nam qui in stadio currunt, necesse est ut primum intendant bravium obtinere ; sic autem nos per opera ad vitam æternam tanquam ad bravium tendimus; ergo ad illius meritum necessaria imprimis est intentio illam per opera consequendi.

9. *Assertio certe negativa ostenditur.* — Nihilominus dicendum est hujusmodi intentionem mercedis ab operante elicitam non esse ad meritum necessariam. Assertio est omnino certa, quia hæc intentio non est necessaria ad bonitatem operis proportionatam præmio; ergo non est cur ad meritum requiratur. Consequentia ex dictis facile probari potest, quia non sunt multiplicandæ conditiones meriti, quæ vel revelatæ non sint, vel ad valorem operis non probentur necessariæ. Antecedens vero probatur, primo, quia sine illa intentione possunt haberi, et verus amor Dei, et opera ex charitate facta, imo regulariter hoc modo perfectius fiunt, nec præterea talia opera sua mercede carebunt. Sic enim dixit Bernardus, libr. de Diligend. Deo : *Non sine præmio diligitur Deus, etsi absque præmii intuitu diligendus sit,* utique ut magis pure propter se diligatur. Item sine tali intentione

potest justus ex auxilio divinæ gratiæ per Christum dato efficere multa bona opera, quibus præcepta divina impleat, ut videtur per se notum, quia talia opera non pendent ex illa intentione, imo potest justus illa facere ex sola intentione implendi voluntatem Dei, quæ est honestissima et sufficientissima; ergo tunc merebitur per alia opera sine intentione mercedis, ac proinde illa non est necessaria. Probatur consequentia verbis Concilii Tridentini, cap. 10, sæpe ponderatis : *Cum Christus JESUS, tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat,* etc., *nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis operibus, quæ in Deo sunt facta, legi Dei satisfecisse, et vitam æternam vere promeruisse censeantur.* Denique operari virtutem in gratia et ex gratia, non solum esse potest sine intentione mercedis, sed etiam sine illius cognitione, vel saltem cogitatione; ergo et meritum esse potest sine illa cogitatione vel intentione. Consequentia et ex dictis patet, et a contrario declarari potest, quia peccator æternam ignis pœnam meretur, etiamsi, cum peccat, illam ignoret vel de illa non cogitet. Antecedens vero patet, quia fieri potest ut aliquis justus et Christi fidem habens ignoret præmium esse promissum bonis operibus, si non omnino, saltem quoad multa accidentalia præmia, vel quoad veram perfectionem et essentiam ejus, et nihilominus omnia illa merebitur bene operando, multoque facilius accidere potest ut de mercede non cogitet, cum bene operatur, quod non reprehensibile, sed potius laudabile est; ergo non propterea carebit mercede.

10. *Ad primam rationem in num.* 8. — *Ad secundam rationem.* — Neque obstant priores rationes. Ad primam de spe, dicitur imprimis actum spei esse per se necessarium ad salutem, ut suo tempore habeatur juxta divinam ordinationem, non tamen esse necessarium ad singula opera meritoria, neque ut talia opera a tali actu procedant, vel formaliter, vel virtute relicta ex actu præcedenti, quia in homine justo potest interdum esse actus dilectionis Dei sine præcedenti actu spei, vel quamvis præcesserit, potest omnino præteriisse, ita ut nulla virtus ejus maneat, et nihilominus dilectio illa erit meritoria, ut probant omnia adducta. Deinde dicitur, quamvis actus spei suo tempore sit necessarius, nunquam tamen esse necessarium operari, vel ipsam spem, vel aliquid aliud, ex illa intentione consequendi bonum, quod speratur tanquam merces operis. Spes enim primo et per se habenda est propter excellentiam sui objecti, innitendo divinæ potentiæ et promissioni, et ita haberi potest sine intentione mercedis, formaliter ut merces est, licet non sit sine intentione illius boni, quod in præmium promissum est; respectu vero aliorum operum, quibus justus meretur, est actus spei optima dispositio ex parte personæ operantis, ut facilius et suavius ad operandum inclinetur, non est tamen necesse ut imperet opus meritorium, ut propter mercedem obtinendam fiat, quod magis ad imperfectionem quam ad perfectionem spectat. Secunda ratio sumebatur ex verbis Christi : *Primum quærite regnum Dei.* Sed inde non sequitur primo esse quærendum ex amore concupiscentiæ, aut esse necessarium operari propter illud sub formali ratione mercedis aut præmii, nam potest primo quæri propter gloriam Dei, et ex amore amicitiæ ipsius, estque id perfectius et magis augens meritum. Unde quod ibi subsumitur, non aliter quæri regnum Dei quam operando propter illius consecutionem, si intelligatur formaliter sub ratione præmii et mercedis, falsum est; si vero intelligatur de consecutione prout sub aliis rationibus intendi potest, sic nihil inde infertur, quia potest alia intentio perfectior sine mercenaria sufficere. Neque plus probant verba Pauli, aut exemplum ejus de currentibus in stadio ut bravium obtineant, quia, licet intentio victoriæ necessaria sit, tamen sub altiori ratione sufficienter haberi potest.

11. *Tertium punctum : an prædictus intuitus sufficiat ad meritum?* — *Suadetur pars negans.* — Jam vero succedit tertia interrogatio, an hæc intentio possit ad meritum, tam ejus, quam operis quod ex illa fit, sufficere. Pars enim negans videtur plane sequi ex opinione multorum, dicentium nullum esse meritum quod ex charitate Dei actu vel virtute non procedat; sed hæc intentio proxime non procedit a charitate, et consequenter opus, quod ab illa tantum ducit originem, nullam inde habet relationem charitatis; ergo illa sola non est satis ad meritum. Et potest hoc confirmari ex Concilio Tridentino, dicto c. 11, ubi solum approbat operationem quæ fit mercedem intuendo æternam cum hoc addito : *Ut imprimis glorificetur Deus*. Ex quibus verbis aliqui colligunt non tantum nec præcipue amore mercedis operandum esse, sed primum propter gloriam Dei, deinde etiam propter mercedem felicitatis æternæ.

12. *Pars affirmans asseritur et explicatur.* — Nihilominus, juxta principia posita in c. 9 et 10, dicendum est hanc intentionem debito modo conceptam esse sufficientem ex parte operantis ad meritum, tam ipsius intentionis quam operis quod ex illa fit. Dixi, *debito modo conceptam*, quia imprimis agimus de intentione mercedis, quæ et spiritualis sit, et ad bonum animæ pertineat, ac proinde sit etiam supernaturalis, qualis est vita æterna, et gratia, vel sanctificans, vel aliquo modo adjuvans ad supernaturalem beatitudinem consequendam. Deinde ne in modo etiam hujusmodi intentionis seu affectus proprii commodi sit nimietas et inordinatio, id est, ut non plus amet homo gloriam suam quam Dei; nam hoc esset magis se amare quam Deum, quod semper inordinatum est et charitati Dei contrarium. Nunquam tamen in amore veræ beatitudinis propriæ potest hic excessus intervenire aut agnosci, nisi homo formali affectu, aut in actu signato (ut sic dicam) hujusmodi comparationem faciat, quæ esset inordinatissima. Nam alias, cessante illa veluti reflexione, amor beatitudinis ut commodi proprii, vel desiderium æternæ mercedis, quantumvis sit intensus et fervens, de se non potest amori Dei super omnia opponi, neque observationi præceptorum ejus, cum hæc ad consequendam illam mercedem maxime necessaria sit. Solum video posse fingi casum, in quo aliquis ex nimio amore augendi mercedem illam incumbat actibus qui sibi meliores videntur, quamvis præcepti non sint, et omittat illos qui ex præcepto sunt necessarii, quia minus perfecti ipsi videntur. Sed hic casus fingi magis potest quam moraliter evenire, nam involvit apertam contradictionem efficaciter intendere æternam beatitudinem, voluntarie omittendo observationem præceptorum, vel per opus quod sit hujus omissionis causa; unde necesse est ut vel intercedat ignorantia invincibilis præcepti, et tunc omissio non est nisi materialis, quæ nihil impedit; vel si talis ignorantia non intervenit, impossibile est habere illam intentionem puram, et supernaturalem, et ex motivo vere honesto, qualis esse debet intentio de qua loquimur.

13. *Jam probatur.* — Assertio ergo sic declarata probatur, quia potest justus habere dictam intentionem, et ex illa bene operari antequam habeat actum aliquem charitatis Dei super omnia dilecti; sed tunc nihilominus merebitur tam per affectum ipsum ad beatitudinem, quam per opera ex illo facta propter beatitudinem, ut mercedem; ergo illa intentio potest interdum ad meritum sufficere. Consequentia est clara. Major etiam per se videtur evidens, ut supra tactum est, quia justificatus per Sacramentum, vel in infantia sine actu, vel in ætate adulta cum sola attritione, priusquam diligat Deum propter se, et priusquam tempus occurrat pro quo ad illam dilectionem teneatur, potest Deum sibi diligere, vel suam beatitudinem appetere, ac sua opera et tanquam illorum mercedem eam procurare. Nam, cum ille modus operandi per se non pendeat ex priori actu charitatis, potest homo pro sua libertate ab illo inchoare. Hoc ergo posito, probatur minor ex principiis positis, nam ille amor Dei, etiamsi sit concupiscentiæ, bonus et supernaturalis est, ut supra, l. 2, c. 13, dixi, et a posteriori ibi hoc probavi, ex eo quod talis actus est meritorius, et ad hoc etiam ostendendum aliqua adduxi. Nunc autem a priori ex eo quod ille actus ex vi sui objecti bonus et supernaturalis est, inferimus esse meritorium, quia jam probatum est in homine justo nullam aliam conditionem requiri ad meritum ex parte actus liberi. Atque eodem modo probamus intentionem consequendi beatitudinem sic amatam, et ut stipendium bonorum operum, esse similiter meritoriam, quia etiam est actus bonus et supernaturalis, cum sit de objecto honesto et supernaturali, et ad virtutem spei per se pertineat.

14. *Concluditur intentum. — Ad rationem contrariam in num. 11.* — Atque hinc tandem concludimus illam intentionem esse sufficientem, ut opus bonum ex illa factum meritorium sit, quia illa sufficit ut illud opus vel supernaturale sit, vel supernaturali modo et per auxilium gratiæ fiat, quod ad meritum satis esse jam etiam ostensum est. Neque contra hoc obstat ratio dubitandi proposita, quia licet nulla præcesserit relatio charitatis facta per specialem actum operantis, nihilominus actus ipse est de se conformis charitati, et illi deserviens, ac de se tendens in gloriam Dei, ac proinde virtute includens relationem charitatis, quod satis est ad meritum, quamvis non sit summe perfectum. Et ita ad Concilium Tridentinum, dicere imprimis possumus, posuisse id quod melius et perfectius est, vel docuisse quod certum et extra controversiam inter Catholicos esse debet; non tamen propterea totum illud esse necessarium definivisse. Denique dici potest, eo ipso quod justus, operando debito et honesto

modo, mercedem intuetur æternam, imprimis etiam intendere, saltem virtualiter, ut glorificetur Deus, quia totum illud in gloriam Dei cedit, et in illum tanquam in ultimum finem ordinatur.

CAPUT XIII.

UTRUM MODUS OPERANDI EX METU ET NECESSITATE VITANDI ALIQUOD DAMNUM AD MERITUM SUFFICIAT, VEL ILLUD EXCLUDAT?

1. *Arguitur non sufficere ex defectu bonitatis in tali modo operandi.* — Quæstionem hanc superius attigi, et in hunc locum remisi, ut simul omnia quæ in ea dubitationem facere possunt, et quæ ad completam explicationem libertatis et bonitatis actus meritorii necessaria videntur, simul tractarem. Ex illo enim duplici capite ratio dubitandi in præsenti oriri potest. Nam imprimis in tali modo operandi non videtur esse bonitas ad meritum sufficiens, nam qui sic operatur, per se non intendit facere bonum, sed vitare malum, quia propter quod unumquodque tale et illud magis; sed qui sic operatur, solum id facit ut evitet malum; ergo hoc est quod maxime vult; ergo per se non vult bonum; ergo nec operatur bonum eo modo quo ad meritum necessarium est. Confirmatur et explicatur, nam qui sic operatur, ita est affectus ut, si necessitas vitandi malum non cogeret, bonum non faceret; cum enim adæquata causa tunc operandi sit necessitas vitandi malum, ut supponitur, recte colligimus, cessante tali causa, cessaturum effectum; ergo in illo modo operandi virtute includitur dicta conditionalis; ergo tale obsequium non videtur dignum præmio, neque habere bonitatem, quæ apud Deum inspectorem cordis ad illiud sufficiat. Et hinc facile probatur altera pars de libertate, quia, licet libertas intercedat, est tamen valde imperfecta, et quæ plus habet necessitatis; ergo non est satis ut Deus tale opus in meritum acceptet, quia neque est propter illum factum. neque coacta obsequia illi sunt placita. Et utrumque videtur confirmari verbis illis Pauli, 2 ad Corinth. 9: *Non ex tristitia aut ex necessitate, hilarem enim datorem diligit Deus;* et sententia illa Augustini apud Prosper., Sentent. 178: *Nemo invitus bene facit, etiamsi bonum est quod facit, quia nihil prodest spiritus timoris, ubi non est spiritus charitatis.*

2. *Si de metu culpæ agatur, sufficit ad meritum, quia et bonitatem habet.* — Ut quæstioni respondeamus, oportet distinguere de quo timore sermo sit. Est enim duplex malum, culpæ, scilicet, et pœnæ; hic autem non potest esse sermo de priori, nam timor culpæ filialis est et optimus, et nascitur ex amore Dei, cujus offensio est culpa. Quod si non sub ea ratione consideretur culpa, qua est Dei offensa, sed quatenus habet moralem malitiam, quamvis timor illius non sit ita perfectus sicut prior, est nihilominus moraliter bonus simpliciter, et ex amore honestatis et illius virtutis nascitur cui tale malum opponitur. Unde dubium non est quin in opere quod fit ex timore talis mali, et ad vitandum illud, sit sufficiens bonitas ad meritum, eo modo quo in aliis operibus virtutum esse potest. Quia, licet vitare malum, ut sic, non sit agere bonum, tamen velle vitare hoc malum est facere aliquod bonum ex ea parte sufficiens ad meritum, ut supra, c. 10, dictum est. Neque ex vi talis metus potest actui deesse sufficiens libertas, quia metus ipse omnino liber est, sicut est amor honesti illi malo contrarii. Unde, licet contingat aliquem ita coactum necessitate præcepti aliquid velle vel nolle agere, solum quia non potest aliter vitare culpam, et simul habens illam conditionatam voluntatem, quod, si præceptum non interveniret, oppositum ageret (quod saltem in præceptis positivis sine peccato fieri potest), hoc totum nihil obstaret, quominus in tali actu esset sufficiens voluntas et libertas ad meritum, quia semper ibi intervenit voluntas absoluta servandi præceptum, et vitandi malum contrarium, quæ simpliciter et omnino libera est, et in illa fundatur totum subsequens meritum, quod est in tali modo operandi.

3. *Item timor pœnæ, quæ sit nocumentum boni supernaturalis, sufficit ad meritum ex omni parte.* — Rursus malum pœnæ duplex etiam est, scilicet, æternæ et temporalis, et sub æterna includere possumus omnem spiritualem pœnam, quæ aliquo modo minuit auxiliantem Dei gratiam, et de se redundare potest in aliquod nocumentum in bonis æternis, quatenus potest esse aliquo modo occasio homini, vel amittendi gloriam æternam, vel minorem consequendi. Et de timore hujus pœnæ, seu de opere facto propter vitandam talem pœnam, nullam movemus quæstionem, nam supponimus de fide certum timorem hujus pœnæ esse bonum et supernaturalem, et ex divina inspiratione procedentem, ut Concilium Tridentinum tra-

dit, sess. 6, cap. 6, et sess. 14, cap. 4, et in præcedentibus, præsertim lib. 2 et 8, sæpe diximus, et latius in tom. 4 de Pœnitent., disput. 5, sect. 2. Ex quo principio aperte sequitur, bonum esse opus quod ex tali timore fit, etiamsi tale opus ad vitandum tale malum tanquam in finem proximum ordinetur, quia ille finis bonus et supernaturalis ordinis est, et ad illum deservire non potest nisi opus bonum, vel, quod perinde est, fuga voluntaria alicujus moralis mali. In hoc ergo opere et voluntate sine dubio est bonitas de se ad meritum sufficiens. Neque etiam de sufficiente libertate dubitari potest, quia ibi nulla intervenit necessitas, nisi quam sibi ipsi infert libera voluntas, ita diligendo vitam æternam, vel spiritualia bona, ut efficaciter timeat contraria mala, et inde ad aliquod bonum operandum excitetur, quæ non est necessitas, sed plena, et ut ita rem explicem, constans et efficax libertas. De hoc ergo modo operandi eadem est ratio quæ de alio in præcedenti capite tractato, et ita dicta de illo possunt ad præsentem applicari.

4. *Pro relatione de timore pœnæ temporalis notatio multiplicis timoris.* — Solum ergo de timore pœnæ temporalis superest quæstio. Hic autem timor duplex distingui solet: unus immissus a Deo, et alius ab hominibus. Sub priori membro includitur omnis timor temporalis mali, qui a causis naturalibus provenit, quia non est ab hominibus immissus, nec sine Dei providentia venit, ut est timor mortis in infirmitate, vel naufragii in tempestate, et similibus. Timor autem humanus interdum directe incuti potest ad cogendum hominem ut tale opus faciat, verbi gratia, quod det eleemosynam, vel tale votum faciat, vel quid simile. Aliquando vero non ea de causa timor immittitur, sed alia interdum justa, interdum injusta, et ille, qui timorem patitur, ad bonum opus faciendum inde inducitur, ut, cum quis timens, ne ab inimico occidatur, Deum orat, vel eleemosynam facit, etc.

5. *Assertio prima : operari bene ex timore pœnæ temporalis a Deo immisso, non obstat merito.* — Primo ergo dicendum est, quando quis operatur bonum ex timore temporalis mali a Deo immisso, illum timorem, quantum est de se, non impedire meritum operis, si alioqui debitis circumstantiis fiat, prout fieri potest, non obstante timore. Hoc certissimum est, potestque imprimis usu et exemplis ostendi. Nam qui infirmitate oppressus ex timore mortis eleemosynas facit ut vitam impetret, non propterea eleemosynarum meritum amittit. Idem est de eo qui in naufragio votum facit, ut evadat periculum, nam illud votum nihilominus meritorium est. Idemque est in omnibus similibus casibus juxta communem sensum Ecclesiæ et fidelium. Ratio autem est, quia in illo opere non deest sufficiens libertas, nam timor ille, licet excitet et inducat, non tamen necessitatem infert, quæ absolutam libertatem impediat, licet aliquantulum illam minuat. Et patet facile, quia votum sic factum validum est, tenetque donatio, et transfert dominium eleemosyna sic facta, quæ tamen valere non solent sine consensu libero. Idem patet a contrario, quia opus malum factum ex simili metu peccatum est etiam mortale, si materia sit capax. Ratio denique clara est, quia potest homo, si velit, non uti illo medio ad evadendum periculum mali, sed alio vel nullo pro sua libertate.

6. *Quantum ad bonitatem ostendi videtur in eo casu deficere. — Probatur tamen dari etiam bonitatem.* — Magis potest dubitari de bonitate actus sic facti, nam hoc tempore malum quid indifferens est; ergo intentio vitandi illud de se non est bona; ergo neque opus ex illa factum videtur habere bonitatem aptam ad meritum, quia hæc esse debet bonitas honesta; hæc autem neque ex fine indifferente accipi, neque ad illum recte ordinari potest. Nihilominus dicendum est hoc non obstare, quominus tale opus bonitatem habeat merito non improportionatam. Nam imprimis fieri potest ut timor ille non constituat finem operi, sed tantum sit occasio ad illud faciendum excitans, sicut de pœnitentia diximus in tom. 4, loco citato, et tunc si opus sit bonum ex objecto, potest ex proprio motivo honesto fieri, et ad Dei gloriam vel ad animæ salutem aliquo modo ordinari, non obstante timore, qualiscumque ille sit, quia non est circumstantia operis, sed occasio extrinseca et accidentaria. Deinde, licet evitare malum quod timetur sit finis proximus, propter quem fit tale opus, nihilominus potest illa intentio esse honesta, et bonum opus in illum finem prudenter referri, quia, licet malum illud temporale sit, potest bonum illi contrarium honeste appeti, vel quia per se est consentaneum naturæ rationali, ut est vita, vel sanitas, vel alia similia bona, quæ cum de-

bita moderatione propter se appeti possunt, vel quia, licet bonum illud sit de se indifferens, potest ad ulteriorem finem honestum ordinari ; ergo etiam carentia mali contrarii potest sub ea ratione per aliud bonum opus procurari.

7. *Assertio secunda idem statuens, quando timor ab homine immittitur, non ad extorquendum ipsum bonum opus directe.* — Secundo, idem dicendum est etiam si timor sit ab homine incussus, non directe ad extorquendum bonum opus, sed ob aliam causam. Ratio eadem potest ad hoc probandum applicari, quia etiam ille timor non aufert libertatem operis, nec per se inducit circumstantiam quæ bonitatem auferat quam vel ex objecto, vel ex aliquo bono fine tale opus habere potest, et hoc totum semper est in libertate operantis, non obstante metu. Addo etiam quod, licet ille metus relatus ad causam proximam sit humanus, et, prout ab homine male fit, non sit per se ex suggestione divina, nihilominus relatus ad Deum non fit sine ipsius permissione ac providentia, et ideo sub hac consideratione æquiparatur cuicumque periculo alicujus temporalis mali, quod ab intrinseco vel ab extrinsecis causis naturalibus provenire potest ; ergo eadem ratione potest justus illo timore pœnæ uti, vel tanquam occasione, vel tanquam fine proximo ad opus bonum ac meritorium faciendum. Quod etiam facile potest exemplis supra inductis et cum proportione applicatis confirmari.

8. *Assertio tertia, quando directe immittitur ad extorquendum.* — *Probatur intervenire etiam tunc libertatem.*—Denique addo tertio, etiam si metus sit directe immissus ab homine ad extorquendum ab altero tale opus, hoc nihil obstare quominus possit tale opus meritorie fieri. Probatur eodem discursu, nam supponimus opus, ad quod fit coactio, de se bonum esse, aut posse bene fieri, quando sine coactione fit ; sed coactio vel timor non potest efficaciter auferre a tali opere illas duas conditiones ad meritum necessarias, libertatem, scilicet, et honestatem. Probatur prior pars de libertate, quia etiamsi metus directe immittatur propter tale opus, simpliciter non cogit voluntatem ut faciat, ut per se notum est; ergo simpliciter manet operatio libera. Neque obstat involuntarium secundum quid, quod ibi miscetur, et illa conditione explicatur : *Nisi cogerer, non facerem,* quia imprimis hoc non excludit quominus illa voluntas absoluta et sufficienter libera sit ; deinde potest homo pro sua libertate non habere illam conditionatam voluntatem, quia neque ad illam cogitur, aut inde habet necessitatem ; imo potest homo, si velit, contrarium propositum habere, scilicet : *Etiam si non cogerer, facerem.* Addo præterea, quamvis homo illam conditionalem voluntatem actu habeat, non ideo privari merito alterius boni, si supponamus tale opus tunc non cadere sub præceptum ; sic enim illa voluntas conditionalis tunc de se non est peccaminosa, et ideo impedire non potest vel bonitatem, vel meritum alterius absolutæ et efficacis voluntatis quam homo habet efficiendi in tali occasione tale opus bonum. Multis enim aliis exemplis ostendi potest similem conditionatam voluntatem meritum non impedire, ut, si quis velit absolute servare præceptum jejunii, etiamsi hanc habeat voluntatem : *Si non esset præceptum, non jejunarem,* meritum suum non amittit.

9. *Probatur deinde intervenire quoque bonitatem.* — Et hinc facile patet altera pars de bonitate, nam, etiamsi metus sit ea intentione immissus, non destruit in opere sic facto bonitatem objecti ejus, nec addit actui aliquam malam circumstantiam, nam illud malum, quod caveri intenditur, faciendo opus bonum, ejusdem rationis est, etiamsi tali intentione, vel alia, coactio inferatur. Et exemplis facile potest declarari, nam filius, vel famulus, qui audit Missam ne incurrat comminatam pœnam, si non audierit, nihilominus si id faciat modo debito, et in cultum Dei, nihilominus opus virtutis ac meritorium faciet. Quod si fortasse simul habeat hanc deliberationem, quod non audiret, si non timeret pœnam, et coactio fiat, et ab illo, qui non potest sub præcepto obligare ad Missam, et eo tempore pro quo non est in præcepto, tunc, ut dixi, illa voluntas per se non est mala, et quamvis facile possit esse otiosa, non tamen est circumstantia alterius operis, sed ad summum concomitans, et ideo non auget alterius actus bonitatem, et ideo neque meritum simpliciter impedit, quamvis possit illud minuere, voluntatem seu conatum ejus minuendo.

10. *Ad argumentum in num. 2.*—Atque ita facilis est responsio ad rationem dubitandi ; jam enim ostensum est quomodo in illo opere nec bonitas nec libertas sufficiens desit. Nam, licet tale opus fiat propter vitandum aliud malum, nihilominus fieri potest propter intrinsecam bonitatem, si illam habeat,

quia metus non impedit talem modum volendi et operandi. Quod si opus non sit ex objecto bonum, dummodo turpe non sit, potest ad honestum finem ordinari, quia ipsa vitatio mali, propter quam fit, potest ex honesta causa intendi, ut declaravi. Neque obstabit conditionata voluntas, ut dixi; tum quia potest interdum non haberi, et sola præsumptio, vel eventus sub conditione futurus non refert ad meritum vel demeritum, si præsens voluntas desit; tum etiam quia, licet de facto habeatur, potest non esse mala, nec impedire voluntatem bonam, ut etiam declaravi. Quod si contingat voluntatem illam esse de actu pro tunc præcepto, ac proinde malam, illa ex alio capite impediet meritum, quia et est grave peccatum, et repugnat bonitati operis; nam, licet materialiter bonum sit, non potest cum tali voluntate fieri, quatenus honestum est. Denique ad alteram partem de libertate negatur illum modum libertatis vel bonitatis non sufficere, ut Deo sit acceptabile meritum; tum quia illud non est obsequium simpliciter coactum, sed ad summum secundum quid; tum etiam (quod notandum est) quia coactio humana etiam secundum quid et per metum non cadit in actum internum, nisi quasi materialiter, ut sic dicam, vel generatim ad actum voluntatis, qui ad illum actum externum sufficiat, sive bonus sive malus sit. Quod ergo, stante metu, homo debito et honesto modo velit facere illud opus, hoc certe mere liberum et voluntarium est, et ideo qui sic operatur, non potest dici omnino ex necessitate aut invitus bene operari. Per quod etiam testimoniis inductis satisfactum est.

CAPUT XIV.

UTRUM STATUS GRATIÆ IN OPERANTE SIT CONDITIO AD MERITUM DE CONDIGNO NECESSARIA?

1. *Falsa Baii opinio. — Ex quo alio errore processerit.*—Hactenus explicuimus conditiones ex parte operis ad hoc meritum necessarias; nunc dicendum sequitur de conditionibus, quæ ex parte personæ operantis postulantur, e quibus duæ sunt præcipuæ, scilicet, status gratiæ, et status viæ; de quibus in hoc et sequenti capite dicemus. In quæstione igitur proposita, fuit nova opinio Michaelis Baii, ut supra retulimus, prolegom. 6, capite secundo, cujus propositio decima tertia hæc erat: *Pelagii sententia est : Opus bonum, citra gratiam adoptionis factum, non est regni cœlestis meritorium;* et in 15 dicit, *rationem meriti non consistere in eo quod qui bene operatur, habeat gratiam et inhabitantem Spiritum Sanctum, sed in eo solum quod obediat divinæ legi;* et in 18 dicit, *sentire cum Pelagio, qui dicunt esse necessarium, ad rationem meriti, ut homo per gratiam adoptionis sublimetur ad statum Deificum.* Et eamdem doctrinam sæpe repetit in suis libris, ut in Bulla Gregorii XIII contra illum refertur. In qua sententia præter novitatem, singularitatem et falsitatem doctrinæ, illud admiratione dignum videri potest, quod dixerit cum Pelagio sentire, qui statum gratiæ et adoptionis filiorum Dei ad meritum de condigno postulant. Nam Pelagius non solum non tribuebat huic gratiæ meritum vitæ æternæ, verum potius neque illam agnovit, neque etiam auxiliantem gratiam ad tale meritum necessariam esse credidit, ut supra prolegom. 5 vidimus. Baius tamen procedit ex alio errore tacto supra, prolegom. quarto, capite primo; putavit enim homini non fuisse necessariam gratiam, nisi ratione culpæ, nam, secluso peccato, credidit naturæ humanæ ex vi suæ primæ creationis esse debitam vitam æternam, ita ut acceptari ad illam non sit gratia seu gratuita adoptio, sed naturale donum, et quia Pelagiani non adeo errarunt, ut negarent esse necessariam parvulis adoptionem, quamvis negarent habere peccatum, ideo dixit cum Pelagianis sentire, qui hanc adoptionem gratiæ dicunt esse ad meritum necessariam. Ipse enim ex contrario principio intulit, hominem, in pura natura conditum, potuisse mereri vitam æternam sine gratia adoptionis, et (quod gravius est) idem nunc dicit de homine peccatore; ait enim de catechumeno, in propositione 19, mereri de condigno vitam æternam, priusquam remissionem peccatorum obtineat, quamvis illam non sit consecuturus, nisi prius præcedentium peccatorum impedimenta tollantur. Pelagius vero, licet gratiam adoptionis, quatenus per Baptismum datur, aliquo modo concesserit, ut constat ex Augustino, libro sexto contra Julian., capite quinto, alias nono, tamen in adultis non videtur credidisse illam gratiam esse necessariam ad meritum, sed potius credidit posse comparari per meritum operum, quæ solis viribus liberi arbitrii fieri posse existimavit. Sed contra hunc errorem, quatenus negabat necessitatem auxiliorum gratiæ, satis dictum est in superioribus; nunc vero

tantum de necessitate gratiæ habitualis ad meritum tractamus.

2. *Fundamentum pro Baio. — Confirmatur primo. — Secundo.* — Potest autem illa sententia, quatenus necessitatem hujus gratiæ ad meritum negat, fundari primo, quia ad meritum solum consideranda est justitia operis, et bonitas ejus, ut habet quamdam proportionis æqualitatem ad præmium; opus autem eamdem bonitatem et proportionem habet ad præmium, sive fiat ab homine peccatore, sive justo ; ergo æque meritorium erit. Et confirmari hoc potest primo ex Scripturis, quæ operibus ipsis præmium promittunt sine ullo respectu ad statum gratiæ operantis, ut ad Rom. 2 : *Factores legis justificabuntur ;* et ibidem : *Reddet unicuique secundum opera ejus*, et aliis quæ infra tractando de hac promissione referemus. Et in eis ponderari potest quod eodem tenore bonis et malis operibus præmium vel pœna repromittitur ; sed in malis operibus demeritum consideratur ex qualitate operis, sive persona sit justa, sive injusta ; ergo idem dicendum est de bono merito. Secundo addebat Baius quædam loca Augustini in suæ sententiæ confirmationem. Unus est in libro I de Liber. arbitr., cap. 6, ubi ait præmium et pœnam operum ex ea lege naturali descendere, *qua justum est ut omnia sint ordinatissima*, nam ad hunc bonum ordinem pertinet ut bonis operibus præmium, et malis pœna retribuatur. Hæc autem lex adeo naturalis est, ut ex adoptione filiorum Dei non pendeat, sed prior sit illa. Alius locus est ex libro de Natura et gratia, capite secundo, ubi Augustinus ait quod, si homo lapsus posset suis viribus et sine fide adimplere legem, et id faceret, posset de præmio vitæ æternæ esse securus, quia non est injustus Deus, *qui justos fraudet mercede justitiæ ;* ergo intellexit Augustinus sola opera sufficere ad præmium, si fiant etiam ab iniquo, qualis est homo lapsus. Quod si Augustinus illam sententiam profert ex sola hypothesi observationis legis, etiamsi solis viribus liberi arbitrii fieret, multo magis eam doceret de operibus factis ex spiritu fidei, etiamsi ab homine peccatore fiant.

3. *Catholica assertio affirmat, ejusque duplex sensus.* — Nihilominus veritas certa et Catholica est, sine statu gratiæ non esse in homine meritum de condigno, præsertim vitæ æternæ ; ut autem illa distinctius probemus, distinguamus hoc meritum quatenus esse potest in homine lapso, sive per originale, sive per actuale peccatum, vel quatenus in homine in natura sine peccato condita, vel in Angelo esse potest. Quia non videtur in utroque merito assertio æque certa. In primo ergo sensu tractatur quæstio præcipue a Theologis, et ita probatur primo eorum auctoritate ; nam illam tradit D. Thomas, in dicta quæst. 114, artic. 2, quam ibi omnes moderni scriptores sequuntur, et reliqui Scholastici amplectuntur in secundo, distinct. 24, 27 et 29 ; quæ consensio magnam certitudinem ostendit. Secundo, probatur auctoritate Pii V et Gregorii XIII, sententiam Baii damnantium. Præterea probari potest ex Concilio Arausicano, can. 18, dicente : *Debetur merces bonis operibus si fiant, sed gratia præcedit ut fiant.* Sed in hoc testimonio incertum esse potest an de gratia habituali loquatur, nam videtur potius de auxiliante loqui, quamvis non videam cur non possit de utraque intelligi. Et ex nomine mercedis, potest non leve argumentum sumi, ut infra dicam. Præcipue vero probatur assertio ex Concilio Tridentino, nam eamdem veritatem supponit et confirmat in dicta sess. 6, cap. 10, ubi acturus de merito sic incipit : *Hac igitur ratione justificatis hominibus proponenda sunt Apostoli verba : Abundate in omni opere bono,* etc. Ubi aperte supponere videtur solum hominem justificatum esse capacem veri meriti simpliciter, de quo ibi loquitur, quale tantum est meritum de condigno. Deinde eosdem justificatos intelligit, cum inferius subdit, *bene operantibus usque ad finem* proponendam esse vitam æternam, ut hæreditatem, et ut mercedem ac coronam justitiæ. Quod satis declarat inferius dicens : *Cumque ille ipse Christus Jesus, tanquam caput in membra, et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent, nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est,* etc. ; ex quo contextu manifeste constat in solis justificatis agnoscere Concilium omnia ad meritum requisita, et primum, ac veluti fundamentum illorum, esse quod sint uniti Christo tanquam vites palmiti, quæ unio per fidem vivam atque ideo per gratiam fit. Denique in canone 32, solum definit hominis justificati bona opera, ita esse dona Dei, ut sint etiam ipsius ju-

stificati merita. Non ergo agnoscit Concilium meritum nisi in operibus hominis justificati; nam, licet non addat expresse exclusivam, cum tamen doctrinam Catholicam tradendo et definiendo semper cum illa limitatione loquatur, pro his, qui catholice sentire volunt, satis profecto aperte docet non posse hominem mereri apud Deum, nisi prius justificetur.

4. *Ex Scripturis.* — *Prosper, l. 3 de Vit. contemplat., cap.* 13. — Quarto, probanda est hæc veritas ex Scripturis, nam ex illis sine dubio Concilia et Theologi hanc veritatem acceperunt, et in primo probari potest ex illo ad Galat. 5: *In Christo Jesu, neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per charitatem operatur*; et ex illo 1 ad Corinth. 13: *Si charitatem non habeam, nihil sum*, et quicquid fecero, *nihil mihi prodest.* Ex his enim et similibus locis colligunt Patres et Theologi, quos supra, cap. 7, citavi, charitatem esse omnis meriti fundamentum, seu, ut dixit Prosper, *esse animam sanctarum mentium, et causam meritorum bonorum*; at vero charitas esse non potest sine gratia; ergo. Præterea est optimus locus ad Rom. 8, ubi Paulus inquit: *Spiritus testimonium reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei; si autem filii, et hæredes; hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi;* subjungit tamen conditionem, dicens: *Si tamen compatimur, et ut conglorificemur*, per quam docet quod, licet justificatis debeatur illa hæreditas tanquam filiis, nihilominus oportere ut illam etiam tanquam coronam justitiæ promereantur. Ut autem ostendat hoc etiam esse proprium filiorum, adjungit: *Existimo enim quod non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* In quibus verbis causam reddit, ob quam nullus potest de condigno mereri gloriam futuram, nisi qui fuerit in filium adoptatus, nimirum, quia passiones hujus temporis per se spectatæ non haberent condignitatem ad illam gloriam, revelandam in eis qui spiritu Dei acti (ut ibidem dicit) Christo compatiuntur. Sentit ergo Paulus necessariam esse gratiam, per quam justi adoptantur in filios Dei ad merendum de condigno.

5. *Accedunt ad quartam probationem divinæ promissiones.* — His addi possunt omnes promissiones vitæ æternæ, quæ in Scriptura frequenter fiunt; nam illæ solum justificatis fiunt, et hac ratione vita æterna vocatur hæreditas, quia solis filiis promittitur; ergo meritum etiam illius gloriæ debet necessario in gratia, et filiatione divina fundari. Probatur consequentia, tum quia hoc meritum etiam fundatur in promissione divina, ut infra dicam; tum etiam quia meritum debet esse proportionatum mercedi; si ergo in præmium promittitur hæreditas, etiam meritum debet esse filiorum, ut tales sunt; tum maxime quia alias oporteret hominem mereri ipsam filiationem divinam, quod impossibile est. Sequela declaratur, quia si potest aliquis mereri æternam vitam, priusquam sit in filium Dei adoptivus, vel meretur adoptionem per quam ad æternam vitam acceptetur, et ita sequitur illatum inconveniens, quod quam sit absurdum postea videbimus; si autem non meretur adoptionem, habebit jus ad vitam æternam, etiam si non habet jus hæreditarium ad illam, quod est contra Scripturas citatas. Et præterea in statu naturæ lapsæ habet hoc peculiarem repugnantiam, quia inter statum peccati et gratiæ non est medium; ergo si potest quis acquirere jus meriti ad vitam æternam sine gratia, et sine merito illius, erit simul peccator et habebit jus ad vitam æternam, quod repugnat. Quod peccator ex merito suo dignus est privari vita æterna; ergo fieri non potest quod simul acquirat jus justitiæ ad vitam æternam.

6. *Quinto, probatur ratione collecta ex dictis.* —Et ita est obiter explicata ratio ad hanc partem probandam sufficiens, quia homo carens gratia est in peccato, ac proinde in odio Dei; non potest autem mereri de condigno remissionem peccati sui, neque etiam potest simul mereri vitam æternam et manere in peccato, ut probatum est; ergo nullo modo potest mereri vitam æternam de condigno. In qua ratione superest probanda illa prior pars minoris, quod peccator non possit mereri de condigno remissionem peccati mortalis. Sed de illa assertione multa dicta sunt libro septimo, ostendendo non posse peccatorem suis actibus sanctificari, et libro octavo declarando quomodo per illos disponatur, et infra de hoc puncto proprium caput instituemus. Adhuc tamen instabit aliquis, hoc discursu ad summum probari non posse peccatorem mereri de condigno vitam æternam, neque illa beneficia gratiæ quæ cum peccato esse non possunt; supersunt tamen alia quæ poterit de condigno mereri, ut augmentum fidei vel spei, aut alia auxilia quæ peccator potest recipere. Respondeo imprimis hanc

regulam generaliter esse veram : *Qui non potest mereri de condigno vitam æternam, nihil aliunde de condigno mereri posse;* et similiter aliam regulam esse veram : *Quisquis meretur aliquid de condigno, eodem actu meretur vitam æternam.* Quas duas regulas, tractando de præmiis meritorum, fusius declarabimus. Nunc autem breviter declarantur, quia quidquid mereri possumus de condigno præter vitam æternam, id est præter beatitudinem essentialem, vel est aliquid accessorium ad illam, ut est in universum omnis gloria accidentalis, vel est aliquid prærequisitum seu conducens ad consecutionem illius, ut est omnis gratia quæ in statu viæ datur, vel ut pro illo juvet ad consecutionem beatitudinis, vel ut in ipsa etiam beatitudine permaneat. Nemo autem potest mereri accessorium ad vitam æternam, nisi hanc etiam possit mereri, quia accessorium sequitur principale, et sicut non fit vel datur quasi per se, sed confit, ut ita dicam, seu datur ut consequens vitam æternam, ideo non cadit sub meritum nisi ut consequens ad meritum illius. Similique modo, sicut omnis gratia datur propter vitam æternam, ideo nullus potest mereri gratiam, qui non possit mereri vitam æternam, et ideo ostendendo sine gratia non posse aliquem mereri de condigno vitam æternam, sufficienter probatur nihil posse de condigno mereri. Addi præterea potest alia sufficiens ratio, quæ in hoc statu directe probat de quocumque præmio gratiæ communicabilis peccatori. Nam aliud est esse capacem in illo statu alicujus doni gratiæ, aliud vero est habere jus justitiæ, ut sibi tale donum conferatur. Et primum non repugnat peccatori etiam in statu peccati manenti, ut in objectione assumitur, et per se clarum est; secundum autem repugnat, quia, cum peccator ratione peccati sit dignus privatione omnis boni, et justissime possit a Deo illo privari, non potest simul comparare jus justitiæ, ut aliquid hujusmodi sibi conferatur. Cum ergo meritum de condigno hoc jus secum afferat, repugnat esse in peccatore.

7. *Tandem confirmatur ex Patribus.* — Atque hac de causa potest confirmari conclusio illis testimoniis Augustini, in quibus dicere solet non posse nos operari justitiam, nisi prius justificemur, ut lib. de Spiritu et litter., cap. 3, 8 et 9, et 29, et libro de Fide et operibus, cap. 14, et concion. 26 in Psalm. 118, et in aliis locis sæpe in superioribus allegatis ; nam in aliquibus eorum aperte loquitur de justitia inhærente, quæ est principium operandi, ac proinde de gratia habituali, dicitque esse necessariam ad operandam justitiam, non quia ad rectam operationem faciendam necessaria sit, sed quia ad merendum de justitia apud Deum est necessaria. Atque ita profecto intellexit Prosper, ad cap. Gallorum, cap. 6, ubi sic inquit : *Justificatus homo* (id est, ex impio pius factus), *nullo præcedente bono merito*, *accipit donum, quo medio acquirat et meritum*, et idem late prosequitur libro secundo de Vocat. gent., cap. 8, alias secundo: *Datur* (inquit) *unicuique sine merito, unde tendat ad meritum*; et in fine capitis, explicando quid sit illud quod datur, dicit esse semen Dei, per quod fructum afferre possumus; hoc autem semen maxime est ipsa gratia, ut sumitur ex primæ Joannis tertio; de profectu autem, id est, de merito, ita Prosper subjungit : *Qui quidem profectus ab illo est, qui dat incrementum, sed terra virens, et de gratiæ jam imbre fœcunda habet quod ab ipsa expectetur, ad id quod accipit augendum.* Atque ad hunc sensum et sententiam confirmandam optima sunt verba Cyrilli Hierosolymitani, catechs. 16, ubi tractans verba Domini, Joannis 4 : *Aqua quam ego dabo ei fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam;* et Joan. 7 : *Qui credit in me, flumina de ventre ejus exibunt aquæ vivæ*, late declarat cur gratia per metaphoram aquæ significetur, et in summa in hoc ponit analogiam, quod aqua de cœlo descendens, una cum sit, varios et admirabiles fructus profert, et addit : *Sicut Spiritus Sanctus, cum sit unus, et idem, et non divisibilis, unicuique dividit gratiam prout vult, et quemadmodum aridum lignum aqua participans, flores mittit, sic et anima peccatrix per pœnitentiam Spiritu Sancto digna reddita justitiæ racemos progenerat;* ubi post pœnitentiam, utique auxilio Dei factam, necessarium existimat Spiritum Sanctum per gratiam inhabitantem ut homo opera justitiæ apud Deum perficere valeat. Denique hac ratione Theologi omnes opera omnia etiam supernaturalia, quæ sine gratia habituali fiunt, mortua vocant, quia, cum per gratiam non vivificentur, etiam non possunt vitam æternam apud Deum mereri, de quibus multi intelligunt illud Apocal. 3 : *Scio opera tua, quia nomen habes quod vivas, et mortuus es; esto vigilans, et confirma cætera quæ moritura erant, non enim inveni opera*

tua plena coram Deo meo. Ubi omnes intelligunt episcopum illum Sardensem, quem Dominus reprehendit, non fuisse justum, et ideo mortuum appellari, ac propterea reprehendi quod haberet opera non plena coram Deo, quia vacua erant merito apud Deum. Ut ergo opus etiam bonum apud Deum sit merito plenum, necessarium est ut homo non sit mortuus, ac proinde ut per gratiam vivat.

8. *In secundo sensu posito in num. 3, non videri procedere assertionem.*—Sed jam superest expendenda altera pars de homine innocente, ut fuit ante peccatum et antequam justificaretur, sive talis fuerit ordine temporis, sive naturæ tantum, eademque ratio est de Angelo. In illis enim non videtur procedere ratio facta, et consequenter nec testimonia quæ de hominibus, prout nunc nascimur, loquuntur. Quia in illis personis innocentibus, licet fuerit necessaria gratia auxilians ad opus meritorium faciendum, non tamen ita videtur necessaria habitualis gratia. Et ratio est, quia auxilii necessitas est per se, et abstrahens ab hoc vel illo statu personæ, ut opus sit proportionatum præmio, ut supra probatum est. At vero gratia habitualis in nobis maxime videtur necessaria, ut tollat indignitatem peccati et reatum pœnæ æternæ, cum quo non potest simul conjungi meritum de condigno; in personis autem, de quibus nunc tractamus, cessat hæc ratio; ergo etiam cessabit necessitas hujus gratiæ ad meritum. Neque refert, si quis dicat in his personis non posse inveniri meritum de condigno pro aliquo momento, in quo non habeant sanctificantem gratiam. Nam esto hoc ita sit, nihilominus in eis erit gratia habitualis ex merito, et non meritum ex gratia. Probatur et declaratur (in hoc enim cardo difficultatis versatur), nam in his personis, consideratis prius tempore vel natura quam justificentur, ut mereri incipiant, intelligi debent incipere etiam se disponere ad justitiam, quia supponimus, secundum legem communem illis, ratione utentibus non infundi habitualem justitiam sine propria illorum dispositione. Ad hanc autem dispositionem non præcedit gratia habitualis, sed auxilians, et actus ab hac gratia procedens prior natura est habituali gratia, ut supra probatum est. Tunc ergo concluditur argumentum, quia talis actus in tali persona est meritorius de condigno gloriæ, etiam ut est prior natura quam habitualis gratia; ergo ad tale meritum non est necessaria gratia, sed, si statim datur, erit ratione illius, nam qui meretur gloriam, meretur etiam acceptari ad illam. Antecedens probatur, quia actus ille per se spectatus, et ut est a motione Spiritus Sancti, est proportionatus gloriæ; ergo etiam de se sufficit ad meritum de condigno, et ex parte talis personæ nihil est quod huic merito repugnet, cum sit innocens, et aliunde faciendo quod in se est cum divino auxilio, videtur sufficienter operari ad merendum præmium suo actui proportionatum.

9. *Occurritur incommodo quod afferri posset.* — Neque videtur inconveniens, quod talis homo vel Angelus in tali statu primam habitualem gratiam de condigno mereri potuerit (ut ex dicto discursu aperte sequitur) quia illa non erat prima gratia simpliciter, præcesserat enim prima gratia prævenientis et adjuvantis auxilii; non est autem inconveniens per priorem gratiam mereri de condigno subsequentem, quando ex parte personæ non est repugnantia. Et ita etiam non videtur obstare quod Augustinus in Enchirid., capite 106, dicit, in statu innocentiæ sine gratia nullum meritum esse potuisse, nam statim gratiam illam divinum adjutorium esse declarat. Unde cum, cap. 107, dicit vitam æternam, licet sit merces, vocari ab Apostolo *gratiam,* quia *est gratia pro gratia,* indefinite intelligit pro gratia sufficiente ad opus condignum, sive illa sit habitualis, sive actualis gratia. Et similiter 12 de Civitat., capite nono, cum dicit Deum creasse Angelos cum amore casto quo illi adhærent, *simul in eis condens naturam, et largiens gratiam,* aperte loquitur de gratia divini adjutorii, de quo prius dixerat non potuisse Angelos sanctos, *Deo non operante,* in se facere voluntatem bonam, et postea dicit Angelos sanctos *plus fuisse adjutos,* ut beatitudinem consequerentur. Et in eodem sensu videtur dicere inferius, non tantum ad homines, sed ad Angelos pertinere illud: *Charitas Dei diffusa est in eis per Spiritum Sanctum, qui datus est eis;* nam per charitatem ibi nihil aliud intelligere videtur quam bonam illam voluntatem, per quam Deo adhæserunt. Unde potius indicat per illam potuisse beatitudinem mereri.

10. *Assertionem tamen in secundo etiam sensu procedere suadetur primo, auctoritate.*— Nihilominus dicendum est non potuisse vel Angelum vel hominem in dicto statu bea-

titudinem mereri, nisi prius gratia habituali formatos. Ita plane sentit D. Tomas 1. 2, quæst. 109, art. 5, nam de gratia habituali loquitur, cum dicit non posse hominem mereri vitam æternam sine gratia, ut ex discursu quæstionis et articulorum manifeste constat. Et quamvis non loquatur distincte de homine in natura integra, nihilominus ex eo quod indistincte loquitur de homine, recte colligimus idem asserere de homine in utroque statu ; tum quia in cæteris articulis distinguit illos status, quando responsio non est communis utrique ; tum etiam quia ratio, quam affert, communis est utrique statui. Unde postea, quæst. 114. art. 2, expresse distinguit utrumque statum et duas rationes necessitatis gratiæ ad hoc meritum : unam ex peccato, aliam ex excellentia finis vitæ æternæ ; et hanc posteriorem dicit esse communem utrique statui hominis, imo et omni naturæ creatæ. Et ita in prima parte, quæst. 62, eamdem necessitatem in Angelis ponit, si art. 3 et 4 simul conjungantur. Et idem sentiunt communiter cæteri Theologi, et ex modernis, distinguendo etiam utrumque statum, Bellarminus, lib. 5 de Justificat., cap. 12, et Vazquez 1. 2, disput. 216, cap. 1. Fateor tamen sola ratione non satis aperte convinci.

11. *Secundo, suadetur ab incommodo.* — Prima ratio sumitur ab inconvenienti, quia alias posset creatura mereri de condigno divinam filiationem adoptivam ; consequens est absurdum ; ergo. Sequela profecto evidens est, ut probat discursus in contrarium factus. Sed falsitas consequentis solum probatur, quia in Scriptura gloria vocatur merces, non autem gratia, ut notavit Augustinus, epist. 105. Hæc autem probatio et sola auctoritate nititur, et præterea responderi posset Scripturam et Augustinum loqui de hominibus lapsis. Nihilominus tamen illud principium, quod prima habitualis gratia non cadat sub meritum de condigno, receptissimum est, ut infra videbimus, ideoque illud pro nunc supponendo, recte ex illo principio a posteriori colligitur nullum actum antecedentem ad gratiam habitualem, sive tempore, sive natura, posse illam de condigno mereri. Sed hujus rationem quærimus.

12. *Tertio, a priori. — Instantia.* — Secunda ratio a priori est, quam tradit D. Thomas, et sequitur Bellarmimus cum aliis, quia finis æternæ beatitudinis excedit naturalem facultatem omnis intellectualis naturæ creatæ, et ideo ad meritum illius necessaria sunt opera ejusdem ordinis divini ; ergo etiam requiritur gratia, quæ est talium operum principium. Nam de his dixit Dionysius, de Eccles. Hierar., cap. 2, part. 1, non posse hominem facere divina, nisi prius ipse divinus efficiatur ; et Augustinus, lib. 1 contra duas Epist. Pelag., c. 2, homines non recte vivere, utique in ordine ad illam beatitudinem, nisi sint effecti filii Dei. Sed instari potest, quia hæc ratio probat optime necessitatem alicujus gratiæ operantis supernaturale opus illi fini proportionatum. Cum autem hæc gratia esse possit vel actualis vel habitualis, non videtur inde sufficienter concludi necessitas determinata gratiæ habitualis, quam inquirimus. Hanc vero difficultatem facile effugient, qui dicunt dispositionem ad gratiam procedere ab ipsa gratia ; sic enim optime concludit ratio de gratia habituali, quia ipsa est principium necessarium operis meritorii. Nos autem non possumus juvari hac sententia, quia de dispositione ad justificationem, prout nunc fit, falsam esse supra probavimus, lib. 8, cap. 12, et rationes ibi factæ non minus probant de justificatione pura, sed quæ non fit ex statu peccati, si dispositio talis est ut vere præparet subjectum ad formam gratiæ, sitque vera causa illius in suo genere.

13. *Modus alius solvendi probabilis, sed valde incertus de facto.* — Posset autem negari primam justificationem Angeli vel hominis innocentis, factam esse hoc modo, media dispositione præparante personam ad gratiam, sed dispositione potius comitante et ornante, per quam persona voluntarie acceptat gratiam sibi collatam, per eamdem operando. Et hoc posito, optime procedit ratio, quia tunc habitualis gratia est principium actus, a quo potest in tali persona incipere meritum. Et ideo etiam dici potest illa gratia necessaria ad meritum in tali persona, saltem secundum legem ordinariam, fundatam in ipsa rei natura, quæ per se postulat ut elevatio inferioris naturæ ad opera superioris naturæ seu divini ordinis fiat per intrinsecam participationem superioris naturæ. Quod si nunc aliter fit in justificatione peccatoris, id contingit propter impedimentum peccati, a quo homo adultus prius debet averti, ut gratiam possit recipere. Et hic modus probabilis est, et in rigore sufficiens ad salvandam hanc necessitatem de lege, supposito illo principio. Verumtamen illud principium val-

de incertum est; quia, licet non sit ita certum Angelos, et hominem in statu innocentiæ, justificatos fuisse per propriam dispositionem præparantem ad habitualem gratiam, et suo modo causantem illam, sicut nunc est in justificatione peccatoris, nihilominus est fortasse probabilius quam oppositum, quia ille modus præparationis et justificationis est valde consentaneus naturæ intellectuali et liberæ, et est etiam consonus suavi providentiæ Dei, ac denique est valde receptus a Theologis, ut ex 1 part. constat, et nihilominus concedendum non est ex illa sententia sequi, Angelos vel hominem in dicto statu habuisse meritum de condigno ante gratiam, etiam ordine naturæ, aut quod inde necessario sequitur meruisse de condigno ipsam gratiam.

14. *Verior solutio dictæ instantiæ.* — Quamobrem conandum est rationem reddere, propter quam primus actus supernaturalis factus ab Angelo vel homine in illo statu, prius natura quam haberet gratiam habitualem, non potuit esse meritorius de condigno vitæ æternæ. Ratio autem quæ occurrit, solum est, quia talis actus etiamsi supernaturalis sit, adhuc non est satis proportionatus illi fini supernaturali. Quod ut probem, suppono moralem actum valorem etiam et dignitatem moralem accipere a conditione personæ operantis. Hoc patet primo ex morali philosophia, quia persona operans est una ex circumstantiis operis, quæ bonitatem ejus vel malitiam aggravare solet. Secundo, habemus certum theologicum exemplum in operibus Christi Domini, nam ex dignitate personæ habuerunt proportionem et infinitum valorem ad merendum. Tertio, hac ratione dictum videtur Genes. 4 : *Respexit Dominus ad Abel et ad munera ejus,* ad indicandum, ut ait Gregorius, 22 Moral., cap. 8, alias 12, non Abel ex muneribus, sed ex Abel munera oblata placuisse. Et inter homines etiam constat qualitatem personæ multum referre ad æstimationem doni, beneficii aut obsequii ab illa oblati. Hoc ergo principio supposito, dicimus ad meritum de condigno vitæ æternæ non satis esse quod operatio in se, et (ut sic dicam) in sua substantia considerata proportionem habeat cum vita æterna, sed necessarium etiam esse ut procedat a persona illi fini proportionata, atque adeo quod etiam ex habitudine ad personam operantem habeat condignitatem ad illum finem quasi completam. Nulla autem creatura intellectualis pure sumpta habet proportionem cum æterna vita, et ideo, licet eleventur per auxilium ad supernaturaliter operandum, quantum ex se est, non confert operi condignitatem respectu tam excelsi præmii. Et hoc confirmant illa testimonia Scripturæ, quibus probavimus neminem posse mereri de condigno vitam æternam, qui non supponatur filius et hæres ejusdem vitæ æternæ, quia cum in se non habeat naturam illi fini proportionatam, non habet dignitatem personæ tali merito proportionatam. Et hoc magis in sequenti dubitatione declarabitur.

15. *Dubium an necessitas gratiæ habitualis ad meritum sit omnimoda?* — Quæri enim hic solet an hæc necessitas gratiæ habitualis ad meritum de condigno vitæ æternæ intelligenda sit tanquam de lege ordinaria, seu ex natura rei, vel etiam de potentia absoluta. Aliqui enim absolute affirmant utroque modo esse intelligendum, quod sentit Ferrar., 4 contra gent., cap. 157, in fine, ita interpretans divum Thomam, et citans Capreolum in 1, distinct. 17. Potestque hæc opinio fundari in discursu facto, quia gratia est quasi forma complens operis condignitatem et proportionem; ergo sine illa non potest esse opus proportionatum, neque habere valorem ad meritum de condigno. Alii vero absolute negant esse gratiam habitualem necessariam ad hoc meritum de potentia absoluta, quod tenet Cajetanus 1. 2, quæst. 114, articulo secundo; et sumitur ex Scoto in 1, distinct. 17, quæst. 2; et Gabriel., ibidem, quæst. 2 ; et Marsil., in 1, quæst. 20, qui generaliter loqui videntur, etiam de operibus non factis ex auxilio gratiæ, et factis ab homine qui antea erat in peccato, et solum videntur fundari, quia Deus ordinatione et acceptatione sua potest supplere id, quod nunc per gratiam creatam confert. Nos vero nunc loquimur de operibus procedentibus ab auxilio gratiæ, et ex substantia seu qualitate sua habentibus cum præmio proportionem, nam de operibus inferioris ordinis infra dicemus.

16. *Auctoris judicium distinguens.* — Sic ergo distinguendum censeo juxta duos sensus assertionis positæ in num. 3. Nam, si homo supponatur in statu peccati, et remissionem ejus fieri formaliter per inhærentem gratiam habitualem, et non aliter, sic censeo non posse talem hominem etiam de potentia absoluta mereri de condigno vitam æternam sine habituali gratia; quia sine illa non aufertur peccatum, ut supponitur; quamdiu autem manet homo sub peccato, est

prorsus incapax meriti de condigno apud Deum, propter rationem factam, quod non potest simul esse ex rigore justitiæ dignus indignatione Dei et carentia beatitudinis, et simul amorem Dei et beatitudinem de justitia mereri. Dixi autem supponendum esse peccatum auferri per habitualem gratiam, et non aliter; nam si supponatur quod Deus alio modo vere auferat peccatum, tunc judicandum esset de tali homine, sicut de innocente, qui nunquam peccasset. Loquendo ergo juxta secundum sensum assertionis de homine vel Angelo innocente, existimo necessitatem gratiæ habitualis ad meritum non esse intelligendam de potentia absoluta, sed de ordinata, et attenta talium rerum natura. Ratio est, quia, supposita in tali persona conversione supernaturali ex auxilio gratiæ, solum deest tali operi quædam moralis dignitas, quam haberet ex habitudine ad personam operantem, si esset sanctificata per gratiam; hæc autem carentia perfectionis vel non est tanta, quin, supposito pacto et promissione Dei sub conditione talis operis, in illa sufficiens proportio et condignitas inveniatur, quamvis non esset undequaque perfecta et quasi connaturalis, vel certe posset Deus sua extrinseca ordinatione illum quasi defectum sufficienter supplere, quia necessario elevaret hominem illum ad eum statum, in quo consequi posset vitam æternam, si quod in se est faceret cum auxilio sibi præparato; ille autem status ad dignitatem moralem talis personæ pertinere censeretur, imo ad quamdam illius sanctificationem. Nam in superioribus ostendimus hoc totum posse Deum facere de potentia absoluta sine habitibus inhærentibus, vel per solos actus; ergo id etiam satis esse posset ut actus supernaturalis a tali homine factus redderet illum dignum vita æterna, et consequenter ut esset meritum illius. Et hanc partem sequuntur frequentius moderni Thomistæ in d. quæst. 114, art. 2. Et inde tandem intelligitur cur dicatur gratia habitualis, ex lege ordinaria et quasi connaturali, esse necessaria ad hoc meritum, quia nimirum nec sanctificatio personæ, neque ordinatio ejus ad beatitudinem secundum statum præsentis temporis fit modo connaturali, nisi per inhærentem gratiam habitualem, ut in lib. 7 visum est.

17. *Ad Baii fundamentum in num. 1. — Ad primam confirmationem ex Scriptura.* — Et per hæc satisfactum est rationibus dubitandi circa hanc posteriorem partem a nobis propositis. Negamus enim esse in actu etiam supernaturali, seclusa gratia personæ operantis, sufficientem proportionem et valorem moralem ad meritum de condigno. Idemque responsum evidentius applicatur ad fundamentum Baii; negamus enim tantam proportionem esse in actu peccatoris ad meritum, quanta est in opere justi, etiamsi ex parte operis sit æqualitas in his quæ ad substantiam, vel honestatem, aut libertatem actuum pertinent, solumque sit diversitas in conditione personæ, ut jam probatum est. Ad loca vero Scripturæ, respondemus imprimis non oportere ut Scriptura in singulis locis explicet omnes conditiones ad meritum necessarias, et ita in illis locis, licet tantum exprimatur necessitas operum, non excludi necessitatem gratiæ, quæ in aliis locis docetur. Deinde addimus opera esse quasi proximum (ut ita dicam) subjectum meriti et demeriti; nam illa quasi formaliter constituunt hominem dignum præmio vel pœna, et ideo merito dicuntur homines judicari secundum opera. Hoc autem non obstat quominus ipsa opera ex circumstantiis personæ operantis augeri possint vel minui in valore morali ad meritum vel demeritum necessario. Unde in comparatione, quæ ulterius fit inter meritum et demeritum, partim falsum assumitur, partim non recte colligitur. Absolute namque falsum est conditionem personæ non conferre ad meritum, nam peccatum, commissum a persona publica vel digniori, ex ea parte gravius esse solet. Deinde non est eadem ratio de merito et demerito, quia meritum habet rationem boni, et ideo plura et perfectiora requirit, et quod omnia simul concurrant, quia bonum ex integra causa; ad demeritum autem, quod habet rationem mali, quilibet defectus sufficit. Et ideo ad demeritum necessarium non est ut persona supponatur justa vel injusta, quia in ipso actu peccati est sufficiens defectus ad expellendam justitiam, si præerat, vel ad augendam injustitiam, si jam præcesserat; in merito autem speciali ratione dignitas personæ requiritur, ut diximus; eo vel maxime quod homo per se ad peccandum sufficit, ad merendum autem minime, nisi prius a Deo sanctificetur.

18. *Ad secundam confirmationem ex Augustino.* — Ad primum testimonium Augustini, respondetur ipsum, in illo cap. 6, non loqui

de lege naturali, prout dicitur esse in naturali lumine rationis, sed de lege incommutabili et æterna, prout est in mente Dei, quæ complectitur etiam illam legem, quam dicere possumus esse connaturalem gratiæ. Unde per illam legem absolute et generaliter statutum est ut debite præmia condignis meritis reddantur; tamen illa eadem lex aliud meritum, et cum aliis conditionibus statuit necessarium ad præmium vitæ æternæ, quam ad alia inferiora et humana, atque ita est ad singula juxta uniuscujusque conditionem applicanda. Ad aliud vero testimonium, ex lib. de Natur. et grat., cap. 2, respondetur intentionem Augustini eo loco esse ostendere contra Pelagianos, non posse hominem per suæ naturæ vires totam legem implere, et omnia peccata vitare, quia alias Christus gratis mortuus esset, quam illationem cum Paulo fecerat in cap. 1. Illam autem probat in secundo, supponendo illam hypotheticam propositionem, quod si homo potest sibi sufficere ad servandam totam legem et implendam justitiam, etiam sibi sufficiet ad præmium vitæ æternæ obtinendum. Unde falso putatur sensisse Augustinum observationem legis sine gratia sufficere ad meritum vitæ æternæ, cum potius hoc inferat tanquam inconveniens contra Pelagium, supponendo aliud principium, quod ex verbo Christi certum est, servantem mandata ad vitam ingredi sempiternam; tamen hoc ideo est, quia, ut serventur mandata, præcedit gratia, ut idem Augustinus dixit, lib. 2 contra duas Epist. Pelag., cap. 2, et in aliis locis supra citatis.

CAPUT XV.

UTRUM AD MERITUM NECESSARIUM SIT HOMINEM ESSE VIATOREM ?

1. *Communis sententia affirmans. — Quomodo Scriptura probetur.* — Conveniunt fere omnes Theologi, unam ex conditionibus necessariis ad meritum ex parte personæ merentis esse statum viatoris. Ita docet D. Thomas, 1 p., quæst. 62, art. 9, et 3 part., quæst. 1, art. 3; Alexand. Alens., 3 p., quæst. 17, art. 2, in corpore, et communiter Theologi in 3, distinct. 18, tractando de Christi merito; Bonaventura, artic. 1, quæst. 2, ad ult.; Scotus, quæst. unic., in fine corporis, ante § *Est igitur;* Durandus, quæst. 2; Gabriel, quæst. 1, art. 1, notab. 2, licet addat limitationes quas infra expendemus. Idem repetit artic. 3, dub. 1, ad 3, et dub. 4. Idem Albert., ibi artic. 2, ad 1 et 3; Richardus, art. 1, quæst. 1; Almain., Argentin., et alii; et Marsilius, quæst. 12, artic. 1. Et restringendo quæstionem ad homines, prout nunc mereri possunt de condigno apud Deum, colligitur hæc resolutio ex illis Scripturæ locis, in quibus dicitur judicandos esse homines, et accepturos præmium vel pœnam, secundum opera quæ in corpore fecerunt. Item illa quæ monent ante mortem vel usque ad mortem justificari, seu opera justitiæ facere, ut Ecclesiast. 11, 14 et 18, et aliis similibus, quæ cum testimoniis Patrum retuli, 3 p., tom. 1, disput. 39, sect. 3, post 3 conclus., quibus addi potest Hieronymus in Epist. 151 ad Algasiam, quæst. 6, ubi tractat parabolam de villico, Luc. 16, et colligitur ex verbis illis conclusionis parabolæ: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut, cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula;* et idem Hieronymus, Eccl. 9, tractans illa verba: *Melior est canis vivens leone mortuo*, sic exponit: *Donec vivunt homines, posse fieri justos; post mortem vero nullam boni operis dari occasionem;* et iterum infra: *Viventes possunt bona opera perpetrare*, utique meritoria, *mortui vero nihil valent ad id adjicere, quod semel secum tulere de vita;* et apud Prosperum est sententia Augustini 172: *Frustra sibi homo post hoc corpus promittit, quod in hoc corpore comparare neglexit.* Et propterea etiam videtur Christus Dominus dixisse, Joan. 9: *Venit nox, quando nemo potest operari,* utique meritorie, et cum fructu; per noctem enim mortem, seu statum post mortem intelligit; dixerat namque: *Me oportet operari opera ejus, qui misit me, donec dies est,* ubi per diem intelligit tempus præsentis vitæ suæ mortalis, ut cum Augustino et aliis ibi notat Maldonat., in qua etiam ipse tantum meruit. Unde in eodem sensu adjungit generalem sententiam, neminem posse in nocte operari. Vide Chrysostomum, homil. 2 de Lazaro, et homil. 73 in Matt. Ratio autem hujus veritatis pendet ex sequenti dubitatione.

2. *Ut ratione probetur, discutitur quid status viæ sit.* — Oportet igitur exponere quid per statum viæ intelligendum sit; nam si hoc non constet, neque ratio propria reddi potest cur talis status ad meritum requiratur, nec etiam explicari poterit quantum duret tempus merendi, quod per hanc conditionem præcipue intenditur. Igitur generaliter loquendo de via et termino, tempus viæ pro-

prie durare dicitur, quamdiu non est perventum ad terminum, quod maxime verum est, quando via successionem habet, ut est in præsenti. Ita ergo status viæ in præsenti dicetur totum tempus, in quo non est perventum ad terminum. Statim vero interrogandum occurrit quis sit iste terminus? Ad quod primo responderi potest, non esse unum terminum singularem et absolute designabilem, sed respective esse accipiendum. Nam omne præmium alicujus meriti est terminus respectu illius, quia meritum est via ad præmium. Unde respectu uniuscujusque præmii, tamdiu dicetur aliquis esse in statu viæ, quamdiu præmium non obtinuit, nec factus est incapax illius, et ita respectu visionis beatæ dicentur esse in via, qui illam obtinere possunt, et nondum obtinuerunt; et respectu alicujus augmenti gratiæ, qui illud non obtinuit dicetur esse in statu viæ respectu illius, secus vero erit de illo, qui talem gradum augmenti consecutus est, jam enim non est in via respectu illius, etiamsi aliquid aliud mereri possit. Et juxta hunc sensum facile patet ratio hujus conditionis, nimirum, quia meritum debet antecedere præmium, nec potest quis mereri quod jam habet. Et hac ratione utitur Durandus, supra, in qua hunc sensum indicat. Gabriel etiam ubi supra, inde infert beatos non esse in statu merendi, respectu beatitudinis quam jam habent, tamen ex se adhuc esse in statu merendi, vel sibi vel aliis, quæ non habent. Et in eodem sensu videntur fundati Alens., Bonaventura et alii, qui dixerunt sanctos Angelos et homines non posse mereri beatitudinem essentialem, posse autem accidentalem, quia respectu illius jam sunt in termino, cum illam habent, et augeri non possit; respectu vero alterius, adhuc sunt in via, quia nondum illam habent, et illam possunt acquirere per aliqua opera, vel ministeria, quæ extra beatitudinem exercent. Et declarari potest exemplo Christi Domini, qui, respectu suæ visionis beatificæ, a principio fuit extra statum viæ, et ideo illam mereri sibi non potuit, et nihilominus respectu gloriæ sui corporis et aliorum fuit in statu viæ.

3. *Prædicta explicatio variis exemplis confutatur.* — Nihilominus hæc explicatio mihi non placet, quia carentia alicujus perfectionis, quæ aliquando potest per meritum acquiri, non est sufficiens ratio ad constituendum statum viæ, seu quod idem est, statum merendi illud præmium, etiamsi persona sit illius capax, vel etiam aliquando illud consecutura sit. Probatur exemplis, nam animæ beatæ carent unione et gloria corporum, et tamen non sunt in statu merendi illam, quia de facto illam non merentur, ut est verior et communior Theologorum opinio. Item animæ purgatorii carent visione beata, et sunt capaces illius, imo aliquando illam habebunt, et tamen certum est non posse jam mereri illam; ergo illa conditio non sufficit ad constituendum statum viæ aptum ad meritum, etiam in illo respectivo modo. Item, de Angelis (idemque est de aliis beatis) probabilius est non mereri sibi ipsis gloriam, etiam accidentalem, neque esse in statu viæ respectu illius, quamvis interdum illa careant, ut D. Thomas, supra in 1 part., docet. Imo etiam de Christo Domino probavimus in dicto tom. 1, loco citato, post mortem nec sibi neque aliis meruisse essentialia vel accidentalia præmia, neque effectus illos gratiæ aut gloriæ, qui ut meritum ejus postea facti sunt; ergo illa carentia præmii obtinendi non sufficit ad statum viæ, etiam respectivum, constituendum.

4. *Evasio.* — *Præcluditur.* — Dices in his omnibus exemplis præcessisse saltem meritum præmii, et hoc etiam obstare statui viæ in ordine ad meritum ejusdem præmii, sicut nunc non potest homo sibi mereri gradum gloriæ, quem jam meruit, etiamsi nondum illud præmium receperit. Sed neque hoc satisfacit, quia ex parte status non repugnat mereri iterum atque iterum idem præmium, ut in Christo Domino manifestum est. Quod si in nobis non contingit, ut verior habet doctrina, non est quia persona sit extra statum merendi, sed quia potest, et ex se intendit novum præmium mereri. Deinde illa responsio non potest ad animas purgatorii accommodari. Quamvis enim non possint mereri eamdem gloriam quam in hac vita meruerunt, cur non possunt augmentum illius mereri? profecto non nisi quia non sunt in statu merendi essentiale præmium vel augmentum ejus, etiamsi meritum ejus in vita non habuerint. Aliud exemplum afferri potest de Elia et Enoch, qui, licet beati nunc non sint, non merentur neque idem præmium, quod prius meruerant hic viventes, nec novum, de quo exemplo plura in sequentibus. Igitur, formaliter loquendo, esse in statu viæ non est esse in statu in quo nondum habetur præmium, sive simpliciter, sive cum illo addito, quod nec meritum ejus factum sit. Et revera

diversæ quæstiones sunt, an ad merendum requiratur status viæ, et an aliquis possit mereri quod jam habet, aut denuo mereri quod jam meruit, quæ confundendæ non sunt; et tertiam quidem, lib. 9, cap. 3, tractando de augmento gratiæ, tetigimus; secundam vero infra tractabimus; hic vero circa primam tantum versamur.

5. *Concluditur contra primum modum explicandi, et proponitur secundus.* — Concluditur ergo ex dictis statum viæ non esse respective explicandum, sed absolute assignare oportere aliquam vel aliquas conditiones, quibus status termini constituatur, in quo persona consequenter sit extra statum merendi. In declaranda igitur hujusmodi conditione, potest esse secundus modus dicendi, statum termini in bono, loquendo absolute ac simpliciter, in omni natura intellectuali esse statum visionis beatificæ, ad quam, tanquam ad ultimum terminum tenditur. Cum ergo via opponatur termino, status viæ erit status illius temporis, in quo nondum ad illum terminum perventum est, et ideo in statu illius termini cessat etiam status merendi, et consequenter totum antecedens tempus dicetur status viæ, et de se aptus ad meritum. Et videtur hoc esse consentaneum locis Scripturæ supra allegatis, in quibus judicium dicitur esse futurum secundum opera hujus vitæ. Juvat etiam quod Paulus ait 2 ad Corinth. 5: *Cum sumus in corpore, peregrinamur a Domino, per fidem enim ambulamus, et non per speciem;* idem ergo est status fidei, quæ visionem excludit, quod status viæ. Item juvat quod in malis, tunc cessat status demerendi, quando ad ultimum terminum damnationis pervenitur, et toto præcedenti tempore durat status demerendi; ergo eadem proportione loquendum est in bono.

6. *Prædictus secundus modus partim probatur, partim impugnatur.* — Hic modus dicendi proxime ad veritatem accedit, nam aliquid verum et necessarium ad statum viæ continet, non tamen integre rem explicat, vel certe exceptiones patitur. Et prima est de Christo Domino, cujus anima ab initio conceptionis fuit in termino visionis beatificæ, et nihilominus fuit in statu merendi, quamdiu in hac vita mortali vixit. Dicetur quod, licet a principio Christus fuerit beatus, non tamen plene quoad corpus et animam, et ideo secundum corpus fuisse in statu viæ, quia anima erat unita corpori mortali. Sed replicari potest, quia hac ratione etiam animæ nunc beatæ mereri possent, quia nondum habent completam gloriam quam unitæ corporibus habebunt. Et, licet differant ab anima Christi quoad statum viæ ipsius, quia non sunt unitæ corporibus mortalibus, sicut illa fuit, hoc parum referre videtur, quia meritum non est in corpore, sed per se in sola anima esse potest. Videtur ergo necessario dicendum illud fuisse singulare privilegium animæ Christi ob excellentiam unionis ejus ad Verbum. Secunda exceptio erit de animabus antiquorum Patrum in limbo, quæ neque ad ultimum terminum pervenerant, neque erant jam in statu merendi. Ergo, licet ex generali regula carentia visionis sit necessaria ad statum merendi, non tamen illa conditio sufficit, sed aliquid aliud addendum est. Et tertia exceptio de animabus purgatorii idem probare videtur, nam est præcedenti similis, et fere ejusdem rationis.

7. *Supplementum pro secundo modo.* — Addi ergo potest, in hominibus statum viæ compleri per hoc quod anima sit conjuncta corpori corruptibili. Nam eo ipso, et ex natura rei, est etiam extra statum beatitudinis, quia anima in corpore corruptibili, ex natura talis status, non est capax visionis beatæ. Et licet ex privilegio et excellentia Christi aliud fuerit ejus animæ concessum, illud non mutat naturam talis status; est ergo de se status viæ. Et aliunde est etiam aptissimus ad meritum, quia et connaturale est animæ humanæ, ut, mediante corpore, suam perfectionem acquirat, et in illo plures habet occasiones merendi et pugnandi pro bravio beatitudinis comparando. Et hoc maxime confirmant illa testimonia, quæ dicunt in morte finiri tempus merendi, idemque confirmant exempla de animabus purgatorii et limbi.

8. *Instantia de Elia et Enoch.* — Sola una superest instantia, quæ est de Elia et Enoch, nam illi adhuc vivunt in corpore mortali, ut suppono, et nihilominus ab eo tempore, quo translati sunt, non merentur; ergo non sunt in statu merendi; absurdum est enim dicere esse in statu merendi, et non mereri; ergo ad constituendum statum merendi, non sufficiunt quæ diximus. Verumtamen illud quod in hoc exemplo assumitur, non est certum; nam Benedict. Pereir., lib. 6 in Genes., disput. de Enoch., quæst. 5, utramque partem probabilem existimat, scilicet, mereri nunc Eliam et Enoch, vel non mereri. Ego autem, in tom. 2 tertiæ part., disput. 55, sect. 1, probabilius dixi eos non mereri, quia in tam longa duratione et multiplicatione meritorum pos-

sent in præmio beatitudinis quoscumque sanctos multum excedere. Postea vero contrarium cum magna exaggeratione scripsit Viegas ad cap. 11 Apoc. comment. 5, sect. 4, num. 4. Movetur, quia illi adhuc sunt viatores, nam contra Scripturam et contra Ecclesiæ doctrinam est, vel ponere hominem, qui nondum obierit, extra statum viæ; vel asserere aliquem viatorem, qui adhuc a Domino peregrinatur, et ex fide vivit, esse extra statum merendi; non est autem ab hac regula recedendum sine sufficiente auctoritate vel ratione cogente; neutrum autem in præsenti invenitur. Nam auctoritas non allegatur, et ratio a me adducta non cogit, quia respectu Beatissimæ Virginis facile potuit Deus prædestinare Eliam et Enoch ad magnam quamdam gloriam per merita totius illius temporis longævi consequendam, et nihilominus ad majorem gloriam Virginem prædestinare. Respectu vero aliorum Sanctorum, non censet inconveniens concedere perventuros esse Enoch et Eliam ad excellentiorem gloriam, quam sit in reliquis Sanctis omnibus. Non tamen audet concedere quod nunc Elias et Enoch intensiores actus charitatis eliciant, quam Joannes Baptista aut Paulus elicuerunt. Unde etiam addit dici posse eos usque adeo parum mereri, eo quod careant carnis rebellione operandique difficultate, ut multi eorum actus ad unum sive Baptistæ sive Pauli non perveniant, atque adeo ad eorum gratiam vel charitatem nunquam perventuros. Denique addit congruentiam, quia non congruit divinæ bonitati et liberalitati, imo indignum videtur divinæ munificentiæ illos sanctissimos viros miraculose tanto tempore in hac vita detinere, et sine fructu meriti eos visione beatifica privari. Hanc vero opinionem, nostram sequendo, postea impugnavit Vazquez in loco infra citando.

9. *Auctoris judicium. — Enervatur motivum pro Vieg. allatum.* — Ego vero in hoc puncto non contentiose agam, sed unumquemque in suo sensu abundare permittam, nam, ut dixit Augustinus, lib. 1 Genes., ad litter., cap. 18 : *In obscuris, atque a nostris oculis remotissimis, si qua inde scripta etiam divina legerimus, quæ possint, salva fide qua imbuimur, aliis atque aliis parere sententiis, in nullam earum nos præcipiti affirmatione ita projicimus, ut, si forte diligentius discussa veritas eam recte labefactaverit, corruamus,* etc. Dicam tamen, immerito in hoc puncto Scripturæ vel Ecclesiæ auctoritatem allegari, quia hoc ipsum quod supponitur, scilicet, Eliam et Enoch esse nunc in statu viatorum, nulla auctoritate Scripturæ vel Ecclesiæ firmari potest. Nam licet ex Scriptura et ex doctrina Ecclesiæ, habeamus homines mortales per fidem ambulantes esse viatores, loquitur Scriptura et Ecclesia de hominibus mortalibus sub conditione, lege, et statu mortalitatis viventibus, in quo numero Elias et Enoch comprehendi non possunt. Sicut etiam docet Ecclesia, et significat Scriptura, homines viatores filios Adæ, quando in hoc mundo vivunt, esse subjectos rebellioni carnis, et difficultatibus corporis in operatione virtutis, ut in lib. 9 ostendimus, et nihilominus non timet dictus auctor concedere Eliam et Enoch vivere sine rebellione carnis, et sine molestiis corporis, quæ operationem virtutis difficilem reddant; ergo, licet Elias et Enoch mortales sint, non mortaliter vivunt, ut sic dicam. Unde punctum quod nunc tractamus est an ad statum viatoris proprium hominis filii Adæ pertineat, non solum in corpore mortali, sed etiam conditione mortali vivere. De quo puncto nihil Ecclesia hactenus docuit, nec tractavit, sed, ut dixi, viatores judicat omnes, qui lege et modo communi in corpore mortali vivunt. Imo sicut omnes homines viventes in corpore mortali censet esse viatores, ita e contrario omnes viatores (uno tantum excepto speciali privilegio Virginis) censet esse fomiti et rebellioni carnis, et impedimentis corporis mortalis aggravantis sensum multa cogitantem subjectos, et consequenter omnes viatores homines non solum esse mortales, sed etiam conditionibus mortalitatis subjectos; ergo non magis obest doctrinæ Ecclesiæ, Eliam et Enoch ab statu viatorum excipere, quam eosdem a subjectione fomitis et difficultatibus mortalis corporis eximere. Imo unum ad aliud satis consequens esse videtur.

10. *Enervatur amplius.* — Deinde, quamvis liberum sit unicuique opinari, etiam statum illum Enoch et Eliæ esse viatorum, et in eo mereri, recurrendo ad prædestinationem divinam, qua fieri potuit ut illi viri electi ad certum gradum gloriæ, neque infimum, neque nimium excellentem, sed moderatum, illum, per merita tam longo tempore consummata et ab ipso Deo cum proportione præordinata, et non majorem consequerentur, quamvis hoc, inquam, sine repugnantia cogitari possit, considerandum nihilominus est an, consequenter loquendo, possit hoc recte

consistere cum aliis principiis de augmento sanctitatis per merita. Quis enim dicat illos sanctissimos viros, si mereri possunt secundum communes regulas aliorum viatorum, in tam longo tempore parum meruisse, solum quia rebellionem carnis, et difficultatem corporis non sentiunt, ac si excellentia meriti vel omnino vel præcipue ex his circumstantiis oriretur. Sic enim colligere posset aliquis meritum Beatissimæ Virginis non fuisse excellentissimum, quia nec fomitem, nec difficultatem in opere virtutis ex parte corporis sentiebat, sed solum illam, quæ in unoquoque opere virtutis ex objecto inerat. Deinde ad excellentiam meriti sufficit excellentia amoris, et promptitudo voluntatis. Non video autem qua probabilitate dici possit illos sanctos mereri ac meruisse semper augmentum charitatis diligendo Deum, et nihilominus nunquam pervenisse ad perfectionem, in qua possint tam intense diligere Deum uno actu, quam Paulus vel Joannes Baptista in via potuerunt, nam totum augmentum charitatis, quod merentur, statim illis datur, et semper diligunt, quantum per charitatem habitualem possunt, quia sine difficultate vel repugnantia amant; ergo incredibile est quod semper habeant actus adeo imperfectos, ut multi illorum uni actui Pauli vel Joannis non æquivaleant.

11. *Responsio ad instantiam juxta auctoris sententiam, etiam nunc retentam.* — Quapropter rem hanc considerando sub prædestinatione divina, ut non immerito fit, suavius dici videtur elegisse quidem Deum viros illos ad eam excellentiam gloriæ, quæ ipsi placuit, ita vero præordinasse et quasi distribuisse merita, per quæ illam consequerentur, ut partim in tempore quo ante translationem in hac vita mortali vixerunt, partim in alio tempore, quando in fine mundi prædicabunt et martyrium patientur, consummentur, etiamsi toto illo tempore intermedio sint quasi suspensi a merito, et extra communem statum viatorum constituti, et ideo verisimilius videtur, ex quo translati sunt, non crevisse in augmento habitualis gratiæ vel charitatis, sed ex tota illa semper et adæquate Deum diligere, et ideo hactenus non pervenisse ad perfectionem dilectionis Pauli vel Joannis Baptistæ. Neque propterea hoc mirabile consilium Dei esse contra illius liberalitatem, aut illis Sanctis infructuosum. Deus enim satis liberaliter egit cum illis, eos ad tales thronos gloriæ eligendo, et distribuendo illis gratiam efficacem, per quam suis temporibus illas sedes consequerentur. Quod vero hoc fiat temporibus continuis vel discretis, diuturnis, aut brevibus, hoc non minuit Dei bonitatem et liberalitatem, sed ad altiora consilia suæ providentiæ pertinet. Neque etiam hoc fit sine commodo et utilitate horum justorum; nam, licet visio Dei illis differatur, recompensatur maxime spe martyrii et futurorum meritorum cum magno gloriæ augmento, et interim felicissime vivunt in perpetua Dei contemplatione et dilectione, et in eo statu magna gratiæ et consolationis beneficia recipiunt, quatenus sunt illi statui consentanea.

12. *Assertio: meritum requirit statum viæ per fidem vitamque mortalem actam ordinario modo, qui non a sola rei natura, sed a divina simul ordinatione præscribitur. — Ostenditur ex prima conditione viæ.* — Hanc ego partem sustinendo, dicendum consequenter est statum merendi esse quidem statum fidei in vita mortali, quæ secundum communem et ordinariam legem in hoc mundo agitur, et ideo qui extra hanc legem et altiori modo hic vivunt, ad hunc statum viatorum pro tunc non pertinere. Ex quo, et ex omnibus dictis ulterius colligimus, hunc statum viæ non posse ex sola rei natura definiri, sed ex consilio et ordinatione divina pendere. Sicut in exemplo de currentibus in stadio, quo ad hoc explicandum utitur Paulus 1 ad Corinth. 9, tempus cursus et certaminis definitum est, ita ut neque antea, neque post illud aliquis possit promereri bravium; illius autem temporis determinatio ad Principem vel rempublicam præmia proponentem pertinet. Ita ergo in hoc cœlesti certamine, Deus solus est qui potest tempus viæ definire; quamvis enim in hac determinatione naturis rerum sese accommodet, necessarium semper est, ut juxta consilium voluntatis suæ aliquid addat, quod brevi discursu amplius declaro. Nam imprimis, quia decrevit Deus ut nulla pura creatura nisi per fidem ad visionem perveniret, ideo secundum legem communem prima conditio status viæ est, ut sit status fidei, ita, scilicet, ut vel habeatur, vel haberi debeat, quia per fidem ambulamus, seu ambulare debemus; nam infideles etiam viatores sunt, quamvis actu fidem non habeant. Hæc autem conditio, licet magnam congruentiam habeat, ut creaturæ intellectuales quasi credendo addiscant, et ut prius intellectum Deo submittant, quam ad illud videndum eleventur, non est ita necessaria ad meritum, quin pos-

sit Deus per alium modum cognitionis, etiam supernaturalis, creaturas intellectuales in statu merendi constituere, sicut in Christi merito videmus non fuisse fundatum in fide. Sic ergo status viæ quoad hanc conditionem ex divina ordinatione pendet.

13. *Et ex secunda conditione.* — Et ex hac conditione positiva sequitur altera negativa, nam quia fides et visio non possunt esse simul, ideo sicut fides est necessaria ad statum viæ, ita etiam et carentia visionis; hæc est enim proxima et formalis ratio propter quam illa carentia visionis ad statum merendi eamdem visionem necessaria est, nam solus ordo vel causalitas inter meritum et præmium per se non sufficeret, ut infra ostendam; oportet ergo loqui de merito in fide fundato. Et ideo merito communiter rejicitur opinio Cajetani et aliorum, qui dixerunt in Angelis fuisse simul meritum visionis et visionem, viam et terminum; nam hoc repugnat in via et merito fundato in fide. Utraque autem hæc necessitas in Christo Domino cessavit, quia non habuit visionem Dei, ut hæreditatem filiationis adoptivæ, comparandam per merita ut coronam justitiæ, sed habuit illam ut primam proprietatem connaturalem ratione filiationis naturalis, et ideo neque indiguit fide ad illam consequendam, imo neque eam habere potuit, nec visionem mereri, neque etiam ejus meritum potuit in fide fundari, sed in altiori genere cognitionis, et propterea ad statum viatoris his conditionibus non indiguit.

14. *Item ex tertia conditione viæ Angelorum atque hominum ante lapsum.* — Præterea necessarium fuit statum viæ sub aliqua certa et finita duratione concludi, alias nunquam posset ad terminum perveniri. Quantitas autem hujus durationis non potest in sola rerum natura sufficienter fundari. Quod patet primo in Angelis, nam quia sunt immortales, satis incertum est quanta fuerit mora viæ illorum. Et quamvis ex modo deliberandi ipsorum, et permanendi in voluntate semel perfecte deliberata, probabiliter conjectant Theologi, qui melius sentiunt, post primum instans creationis solo alio momento viam illorum durasse, nihilominus nemo negare potest quin hæc tantum sit quædam congruentia, potuisseque Deum diuturniorem viam illis concedere, nihil contra illorum naturam disponendo. Idemque dicendum est consequenter de quacumque designata duratione: revocanda ergo res est ad liberam Dei voluntatem. Quod evidentius cernitur in hominibus, si status innocentiæ duraret; nam etiam tunc duraret via ambulandi per fidem pro aliquo certo tempore viæ terrestris (ut sic dicam), et in termino ejus transferrentur perseverantes in justitia ad cœlestem. Quæ igitur ratio talis termini ex parte hominum reddi potest? profecto nulla: penderet ergo ex sola divina ordinatione. Unde si esset idem terminus durationis seu ætatis præfixus pro omnibus, sine dubio ex mera Dei libertate penderet; si autem esset inæqualis, posset quidem proxime fundari in hoc, quod unus citius quam alius consummaret merita, præmio ad quod unusquisque prædestinatus est adæquata; nihilominus tamen radicaliter proveniret ex libera voluntate Dei, eligentis hunc ad majorem gloriam, quam alium, vel volentis breviori tempore dare huic majora, vel congruentiora auxilia ad magis merendum, quam alteri. In utrisque autem, tam Angelis quam hominibus, in dicto statu status viæ finiretur in eo momento in quo visionem essent recepturi, tum quia ex tunc carerent fide, tum etiam quia jam in ipsa visione proficere non possent. Et propterea etiam merito improbatur communiter opinio dicentium, Angelos beatos adhuc esse viatores quoad meritum augmenti essentialis beatitudinis, licet sint in termino quoad substantiam ejus, et ita posse in illa perficere, vel pro tempore a Deo designato, vel in æternum, si Deus ita disposuit. Quamvis enim hoc non implicet contradictionem, et ideo ex hac parte etiam hoc pendeat ex ordinatione divina, est tamen præter naturam illius visionis, tum quia de se est immutabilis, tum etiam quia est beatitudo, de cujus ratione est ut sit ultimus terminus, et constituat in statu jam perfecto et consummato, respectu habentis. Hoc ergo modo, in illis personis et statibus determinatio viæ necessario futura esset ex ordinatione divina, cum aliquo fundamento in naturis rerum, saltem quoad aliquas conditiones, seu generales rationes.

15. *Viæ denique post lapsum.* — At vero in hominibus lapsis et mortalibus valde consentanee ad naturam hominis præfixus est terminus viæ in puncto mortis propter congruentias supra adductas. Non est autem hoc ita naturale, seu naturæ debitum, maxime in ordine ad finem supernaturalem, quin posset Deus vel intra certum tempus vitæ, etiam ante mortem, viam seu statum merendi limitare, et etiam post mortem aliquod tempus ad merendum concedere; quod ergo

ita non fecerit, ejus liberæ ordinationi tribuendum est. Est autem in hoc statu speciale, ut etiam morientes in gratia non transeant immediate a statu et termino viæ ad statum gloriæ, sed potest finiri via priusquam detur visio beata, quod in Angelis non potuit contingere, quia qui salvati sunt, nihil peccarunt, et idem cum proportione esset in statu innocentiæ. Nunc autem salvantur, qui fuere peccatores. Unde fit ut possint in termino viæ inveniri sine peccato perpetuo excludente a beatitudine, et cum aliquo temporali impedimento prius purgando, seu tollendo, quam Deum videant. Hinc ergo fit ut status animarum non videntium Deum ultra statum viæ et merendi prorogetur. Verumtamen hoc etiam sine dubio fuit dependens ex ordinatione divina ; potuit enim Deus vel aliter tollere illud impedimentum in ipsomet termino viæ, vel etiam concedere potestatem merendi omnibus animabus justis non videntibus Deum, quamvis justissimis de causis non fecerit, et una esse potest, ne ex defectibus in hac vita commissis commodum reportare viderentur, tunc enim dilatio visionis cum potestate et certitudine augendi illam, commodum potius quam pœna videri posset. Item quia illæ animæ non possunt amplius demereri ; ergo neque in statu merendi relinqui debuerunt; cur enim generali, et certa lege omnes confirmarentur in gratia, si adhuc in statu merendi essent permansuræ. Ob has ergo et similes causas in hominibus quoad animas separatas status medius inter statum merendi et statum ultimi præmii invenitur. An vero in homine aliquo, seu anima unita corpori mortali similis status inveniri possit, solum propter Eliam et Enoch controverti potest; nam in hominibus mortalibus, secundum communem et ordinariam legem viventibus, certum est non posse. Utrum vero in illis hominibus ad aliud genus vitæ translatis status merendi servetur, necne, res est incerta, ut dixi, et sine dubio pendet etiam ex divina ordinatione ; utroque enim modo potuit Deus hunc statum instituere, ut per se notum mihi videtur. Est autem satis consentaneum, et mortali hominis conditioni, et ordini divinæ providentiæ, ut lex generalis præscribens hominibus statum meriti pro vita mortali, intelligatur secundum communem cursum et statum talis vitæ, quia generales leges non respiciunt extraordinarios casus.

16. *Cur in designando statu viæ habita sit præcipue ratio termini vitæ æternæ. — Exceptio.* — Atque ita satis constat, quomodo status viæ ex ordinatione Dei pendeat, et lege divina præscriptus sit. Quæ divina ordinatio, licet in ordine ad meritum vitæ æternæ a nobis declarata sit, nihilominus intelligenda est absolute de statu merendi de condigno quodcumque præmium apud Deum; nam qui sibi mereri non potest de condigno, neque aliis profecto potest, ut a fortiori ex capite sequenti patebit. Et qui non est in statu merendi sibi vitam æternam, nihil aliud sibi potest de condigno mereri, quia vita æterna est (ut sic dicam) quasi objectum adæquatum meriti de condigno, vel in recto, vel in obliquo, quia nihil cadit sub tale meritum præter vitam æternam, nisi vel quod ad illam confert, vel quod ad illam consequitur, ut supra tetigi, et infra latius dicturi sumus. Hæc autem de puris hominibus dicta intelligantur, quia Christus Dominus, licet non fuerit viator ad merendam sibi essentialem gloriam, quia illam habuit in corpore passibili, nihilominus ob singularem suam excellentiam et dispensationem, per quam conjunctum habuit statum viatoris cum statu comprehensoris, potuit et aliis mereri vitam æternam, gratiam, etc., et sibi gloriam corporis, et alia extrinseca, vel accidentalia dona, quibus in hac vita ex quadam dispensatione caruit.

17. *Objicitur ex Vazquez, contra dicta de divina ordinatione ad constituendum statum viæ.* — Contra ea, quæ in hoc capite tradidimus, videntur militare multa, quæ disputat Vazquez 1. 2, disput. 216, c. 4, ubi in summa distinguit meritum vitæ æternæ quoad præmium essentiale, et meritum alicujus gloriæ accidentalis. Et de priori docet, statum viæ ad tale meritum non esse ex ordinatione divina, quasi addita naturis rerum, neque ex promissione, aut pacto Dei, sed ex ipsa rei natura, quam in beatis ex visione Dei sumit, per quam putat distingui sufficienter statum merendi, seu viæ, ab statu termini, seu præmii, licet non adæquate, ut statim dicam. Quia, eo ipso quod aliquis videt Deum, nullum opus ejus, quodcumque illud sit, dignum est gloria essentiali, vel augmento ejus, respectu ejusdem personæ. Quod adeo verum putat, ut etiam in Christo opera ejus non fuerint digna, nec proportionata de se ad tale meritum, licet respectu aliorum fuerint meritoria gloriæ essentialis propter excellentiam talis personæ. Fundamentum

ejus est, quia dignitas operis non pendet ex pacto aut promissione Dei; ergo opera beatorum non ideo non sunt meritoria de condigno augmenti gloriæ, quia Deus non ordinavit illa ad meritum, nec promisit illis præmium, sed quia ex se condignitatem non habent; ergo quod ille status non sit status meriti, non est ex divina ordinatione, sed ex intrinseca natura ejus, et ex conditione operum, quæ in illo fiunt. Antecedens supponit, et infra est a nobis tractandum, et secunda consequentia nota est. Primam autem probat, quia absonum est dicere beatos, quotidie digniores fieri majori præmio æternæ gloriæ, et Deum negare illis renumerationem, nec velle illis eam promittere. De statu autem merendi gloriam accidentalem sibi, vel aliquod bonum alteri, censet illum etiam in beatitudine permanere, quia status viæ, ut opponitur statui beati, nihil ad hoc confert, sed satis est status perfectæ justitiæ cum carentia illius præmii, quod per opus bonum et liberum comparari potest.

18. *Confutatur primo.* — Sed in primo puncto, quamvis, ut dixi, satis connaturale sit visioni beatæ constituere hominem in termino excludente statum amplius merendi illud essentiale præmium, nihilominus non censeo excludendam esse divinam ordinationem, et promissionem talis præmii sub conditione operum hujus vitæ, et non illius; infra enim ostendam hanc promissionem esse necessariam ad proprium et consummatum meritum de condigno. Neque etiam probo, quod opera bona libere facta a beatis, eo ipso quod a videntibus Deum fiunt, quamvis non fiant ab illis, ut beati sunt, non solum non esse actu meritoria, sed etiam de se non esse digna tali præmio, id est, proportionata, et apta ad tale meritum, si Deus illa ordinare voluisset. Nam alias sequeretur non potuisse Deum, etiamsi vellet, opera illa ad essentiale præmium augmenti gloriæ ordinare tanquam illius meritoria de condigno. Sequela patet, quia si opus in se non habet condignitatem, et proportionem ad præmium, non potest Deus sola sua voluntate efficere ut sit dignum, ut idem Auctor late docet, et infra videbimus, et ita existimo facile concessurum esse sequelam. Mihi autem, ut verum fatear, consequens videtur valde absurdum, quia non est tam facile negandum potentiæ divinæ, quod neque apparentem implicationem contradictionis habet. Et ratio a priori est, quia illa opera facta in beatitudine non sunt minus supernaturalia, nec minus bona et libera, nec a persona minus grata, quam facta in via; sed opera non habent proportionem ad meritum de condigno, nisi ex illis conditionibus; ergo de se illa opera non sunt minus digna. Accedit quod visio beata non est circumstantia talium operum, sed tantum concomitanter se habet in eadem persona; quod ut sit certius, ponamus talia opera non fundari in ipsa visione, sed in alia cognitione supernaturali extra Verbum, quam beati habent; ergo visio ut sic, sicut non confert dignitatem illis operibus, ita neque aufert, nam opus morale solum ex objecto et circumstantiis suam dignitatem accipit, et ita solum ex defectu illarum eamdem amittit. Denique alias etiam opera Christi de se non haberent dignitatem, et sufficientiam ad merendum de condigno augmentum gratiæ animæ suæ, etiamsi Deus ad illud præmium illa ordinare voluisset, quod ego certe dicere non auderem. Et sequela, consequenter loquendo, manifesta est, quia, juxta illam sententiam, etiam opera Christi non ideo de facto non meruerunt illud augmentum, quia non fuerunt ad illud merendum ordinata, sed quia, supposita visione, etiamsi fierent a tali persona, jam non erant digna talis augmenti.

19. *Urgetur apertius exemplis animarum purgatorii, et Eliæ atque Enoch.* — Magis autem hoc declaratur in exemplis tractatis de animabus purgatorii, et Elia et Enoch; nam illi non sunt extra statum viæ propter visionem; ergo non ex natura rei. Dictus vero Auctor virtute negat consequentiam, et ita sentit, ut dixi, visionem esse sufficientem rationem excludendi statum merendi præmium essentiale, non tamen adæquatam. Si autem quæratur quid sit in illis personis, quoad animas purgatorii rationem reddit hic auctor his tantum verbis: *Non permanent in statu merendi, quia jam sunt extra statum viæ, et agonis sua natura destinati in tale præmium.* Hæc autem ratio petit principium; hoc est enim quod hic agimus, cur, scilicet, solus status animæ conjunctæ corpori corruptibili sit natura sua destinatus ad viam et statum merendi, et non status animæ separatæ non videntis Deum. Item non minus hic urget ratio facta, quod opera animarum purgatorii sunt ex fide, et auxilio gratiæ, etc.; cur ergo de se non sunt condigna et apta ad tale meritum? Nam solum differunt in hoc, quod anima sit conjuncta, vel separata a corpore, quæ non est circumstantia de se augens, vel

minuens valorem operis. Ac denique ex ea parte, qua talia opera sunt ex fide, incredibilius est non potuisse Deum, etiamsi vellet, concedere illud tempus animabus purgatorii, vel animabus Patrum in sinu Abrahæ, ad merendum de condigno augmentum gratiæ et gloriæ, libere et cum gratia Dei bene operando. Nam si id potuit Deus, cum sola sua voluntate non possit facere ut sint digna opera quæ digna non erant, necessario sequitur nunc opera talium animarum digna esse, vel fuisse, et ita ruit fundamentum illius sententiæ; dicere autem id fuisse impossibile Deo, incredibile est. Denique evidens esse videtur in Enoch et Elia, de quibus etiam ille auctor fatetur esse extra statum merendi de condigno vitam æternam, et nihilominus in hoc persistit, quod illud etiam sit ex natura rei, et consequenter quod opera illorum non sunt digna. Unde etiam fit consequens, ut etiam de potentia absoluta non potuerit Deus illis hominibus concedere statum merendi, simul cum illo modo vivendi, quem nunc habent, quod multo certe est incredibilius, cum illa diversitas, quæ est inter illos et nos, sit valde extrinseca, et accidentaria, et non sit circumstantia per se pertinens ad valorem vel dignitatem operum. Neque etiam est ulla ratio quæ probet hunc modum vivendi in vita mortali, connaturalem illi, esse ita essentialem ad meritum de condigno, ut sine illo non possit in homine mortali etiam de absoluta Dei potentia inveniri. Neque dictus auctor aliam rationem affert, nisi, *quia peculiari Dei ordinatione in eo statu et loco extra communem modum reservantur, ut novis operibus nihil amplius mereantur*. In quibus verbis non solum petit principium, ut dixi, sed etiam ex sola divina ordinatione rationem sumit, ipsius rei profecto necessitate coactus, quia revera non potest aliunde vera ratio desumi. Inconveniens autem quod sæpius repetit et exaggerat, scilicet, quia illæ personæ suis operibus fierent dignæ majori gratia vel gloria, et Deus nollet illam dare, laborat in æquivocatione illius verbi *dignæ;* si enim intelligatur de dignitate actuali, quæ jus justitiæ tribuat, nihil tale sequitur, quia hæc dignitas sine promissione et pacto divino non invenitur, ut infra ostendam. Si vero sit sermo de dignitate (ut ita dicam) aptitudinali quæ solum dicit sufficientiam quamdam et proportionem ex parte ipsorum operum, sic nullum est inconveniens quod infertur, sed potius est suis temporibus secundum convenientem Dei providentiam necessarium, ut evidenter ostendi potest in operibus Christi Domini etiam in statu viæ, quia de se sufficientia erant ad majorem gloriam animæ promerendam, et nihilominus secundum convenientem Dei providentiam ad illam ordinata non fuerunt.

20. *Confutatur secundo.* — In alio puncto indistincte loquitur ille auctor de merito condigno et congruo; nam loquitur de potestate merendi, tam sibi quam aliis; certum est autem nullam puram creaturam posse aliis de condigno mereri, ut capite sequenti dicemus. Nos autem in præsenti solum de merito condigno tractamus, et respectu illius nihil inter præmium accidentale vel speciale distinguendum putamus, et ideo absolute dicimus, statum viæ necessarium ad merendum præmium essentiale esse etiam necessarium ad merendum de condigno præmium accidentale. Et ideo longe verius esse credimus beatos non mereri de condigno accidentalia præmia, sicut neque animæ beatæ merentur de condigno resurrectionem vel glorificationem suorum corporum, ut omnes Theologi docent. Quid vero de merito congruo dicendum sit, postea videbimus.

CAPUT XVI.

UTRUM AD MERITUM DE CONDIGNO NECESSARIUM SIT UT ALIQUIS SIBI MEREATUR, VEL POSSIT ETIAM ALTERI TALE MERITUM COMMUNICARI?

1. *Quemque sibi mereri posse ostenditur.* — Hæc quæstio partim pertinet ad conditiones necessarias ex parte merentis, partim postulat explicationem alterius termini, seu personæ ad quam potest meritum referri, ut in eam ejus effectus seu præmium conferatur. Est autem certum posse unumquemque sibi mereri; tum quia, sicut meritum fundatur præcipue in actu immanente voluntatis, ita ipsum etiam est quasi immanens, et ipsimet operanti laudem et utilitatem seu commodum affert; tum etiam quia ipse operans justissime potest sibi intendere præmium per opera sua; imo, ut supra dixi, etiamsi hanc formalem intentionem non habeat, per se et intrinsece imbibitur in ipso opere, si non excludatur; tum denique quia, licet causa meritoria ad efficientem reducatur, non est tamen causa physica, sed moralis, quæ ab alio expectat conferendum præmium, et ideo inter personam merentem et cui meretur, non requiritur distinctio. Potest ergo unusquisque

sibi mereri, quod etiam ex Scripturis, et testimoniis allegandis a fortiori convincitur, ut videbimus.

2. *Quod et alteri possit, arguitur primo. — Secundo. — Vide tomo de Pœnit., disp. 48, sect. 3. — Arguitur tertio.* — Difficultas ergo est an hæc conditio sit necessaria, vel possit etiam unusquisque justus aliis de condigno mereri. Et ratio dubitandi esse potest primo, quia justus, merendo, quodammodo facit suum, id quod meretur; nam, licet illud non statim recipiat, acquirit in illud quoddam jus-titiæ jus apud Deum, quod moraliter dominio et possessioni æquivalet; ergo potest efficaciter illud alteri donare, nam hoc ei liberum est et nulla lege prohibetur; ergo si justus operans intendat alteri de condigno mereri, et quasi jus suum in illud transferre, revera illi merebitur. Secundo, suadetur hoc exemplo satisfactionis pro temporali pœna, nam potest unus justus pro alio condigne satisfacere, juxta doctrinam sanam et certam, quam ex materia de pœnitentia suppono; ergo et mereri. Probatur consequentia, nam ideo potest satisfacere pro alio, quia est veluti dominus illius pœnæ, quam ad satisfaciendum voluntarie sumit, et potest alteri illam donare; sed in hoc videtur esse eadem ratio de merito et præmio, ut propositum est; ergo. Tertio, argumentari possumus exemplo Christi, qui gloriam animæ, quam sibi mereri non potuit, aliis meruit, quasi donando illis merita sua; cur ergo non poterit idem facere unusquisque justus? Nam, licet meritum Christi in aliis infinite excedat propter dignitatem personæ, quoad hoc tamen videtur esse eadem ratio, quia hæc potestas non videtur fundata in excellentia personæ, sed in sola libertate donandi, et jus suum in alium transferendi.

3. *Assertio negativa. — Probatur primo ex Scriptura. — Secundo ex doctrina Ecclesiæ.* — Nihilominus dicendum est neminem justum, sive Angelum, sive purum hominem, posse aliis mereri de condigno, sed sibi tantum. Ita sumitur ex D. Thoma, dicta quæst. 113, artic. 6, ubi expositores id tanquam certum supponunt. Idemque communiter docent in 3 part., quæst. 1, art. 3, et quæst. 19, et reliqui Theologi in 3, d. 20, tractantes de Christi merito; docent enim proprium et singulare in ipso fuisse aliis de condigno mereri. Et probatur primo ex Scriptura. Ubicumque enim loquitur de præmio justorum, dicit, *unicuique esse dandum secundum opera sua,* ut dicitur Apocalyps. ult.; vel quod *unusquisque refert propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum,* ut dicitur 2 ad Corinth. 5; vel quod *unusquisque pro se rationem reddet.* Et specialiter de justis dicitur Apocal. 14: *Opera enim illorum sequuntur illos;* ergo quoad præmium beatitudinis nulli prosunt, nisi opera propria ex gratia facta, et meritis Christi conjuncta. Hæc enim Christi merita nunquam excludimus, neque etiam agimus de illa gloria, quæ correspondet gratiæ justis collatæ ex opere operato, propter solum Christi meritum; nam illa gloria non est proprium præmium nostrorum meritorum, sed est præmium meritorum Christi nobis applicatorum, et ita illud recipiunt, non per judicium suorum operum, sed per judicium, ut sic dicam, applicationis factæ meritorum Christi, et juxta gratiam per talem applicationem ex opere operato collatam; seclusa erga hac gratia et gloria illi respondente, ad tribuendum unicuique homini præmium gloriæ in divino judicio sola uniuscujusque hominis opera ponderantur, ut ex præcitatis locis constat, et ex forma judicii, Matth. 25; ergo unusquisque per sua opera sibi soli essentiale præmium meretur. Secundo, probatur ex doctrina Ecclesiæ, nam hic est communis sensus ejus, et ita universaliter proponitur fidelibus judicium, et retributio suorum operum. Et satis aperte docuit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 16, dicens: *Atque ideo bene operantibus usque in finem, et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum JESUM misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus fideliter reddenda.* Ubi relativum illud *ipsorum* respective seu cum proportione accommoda accipiendum est, id est, tanquam merces unicuique promissa secundum merita ipsius; sicut locutus est Paulus, quem statim Concilium allegat, 2 ad Timoth. 4, dicens: *Bonum certamen certavi,* etc., *in reliquo reposita est mihi corona justitiæ,* quia nimirum eam sibi, non aliis, suo cursu et certamine promeruit. Declarat autem idem futurum esse de reliquis, cum ait: *Non solum autem mihi, sed et iis qui diligunt adventum ejus.* Atque hoc modo docet inferius idem Concilium, esse factam promissionem mercedis æternæ, scilicet, *ut qui vel potum aquæ frigidæ dederit, non sit sua mercede cariturus.* Neque unquam invenietur promissio illius beatitudinis propter merita alterius. Unde recte Hieronymus, Matth. 25, circa

parabolam de decem Virginibus, et circa responsum prudentum: *Ne forte non sufficiat nobis,* etc.: *Hoc* (inquit) *non de avaritia, sed de timore respondent. Unusquisque enim pro operibus suis mercedem recipiet, neque in die judicii aliorum virtutes possunt aliorum vitia sublevare.* Sic etiam dixit Chrysostom. homil. 13 ad populum, circa finem, unum non mereri aliis, sed unumquemque sibi, quia de factis suis unusquisque judicandus est. Præterea Augustinus, lib. 1 de Peccat. merit., capit. 14, et tract. 4 et 5 in Joan., docet proprium Christi esse, sanctificare alios, utique merendo illis gratiam vel remissionem peccatorum, sine quibus non potest gloria mereri. Accedit quod idem D. Augustinus, tract. 83 et 102 in Joan., docet neminem posse orando pro alio infallibiliter pro illo impetrare; ergo a fortiori sentit non posse unum alteri de condigno mereri, quia merito de condigno præmium infallibiliter respondet. Denique communis vox sanctorum Patrum est, quod in beatitudine Sancti meritorum diversitate fulgebunt, alius magis, alius minus, ut ait Augustinus, serm. 59 de Tempore, et supra, lib. 9, late diximus, de augmento gratiæ tractando; ergo illud præmium unicuique tantum secundum meritum reddendum est.

4. *Prima ratio quorumdam pro eadem assertione. — Rejicitur primo. — Vasquez* 1. 2, *disp.* 77, *c.* 3, *d.* 213, *c.* 5. — *Rejicitur secundo.*—Ratio hujus veritatis multiplex reddi solet. Prima esse potest, quia operationem esse meritoriam nihil aliud est quam esse laudabilem; sed non potest unus reddere alterum laudabilem sua operatione, sed tantum seipsum; ergo nec potest alteri mereri, sed tantum sibi. Consequentia cum minori per se notæ sunt. Major autem probatur, quia ratio meriti ideo quasi connaturaliter sequitur ex actione morali et bona, quia est digna laude; ergo signum est rationem meriti consistere in quadam dignitate laudis, quæ laus vicem habeat remunerationis. Hæc tamen ratio mihi non probatur, quia falsum principium sine fundamento assumit. Quamvis enim aliqui moderni totam rationem meriti in dignitate laudis constituant, non satis video qua ratione vel probabilitate ratio meriti ita consistet. Primo, quia D. Thomas 1. 2, quæst. 21, artic. 2 et 3, distinguit in actu bono esse laudabilem vel esse meritorium, tanquam duas proprietates distinctas; esse autem actionem laudabilem, idem est quod esse laude dignam, ut ex ipsa verborum proprietate constat. Unde gratis commentatur quidam divum Thomam non intellexisse per laudabilem, esse laude dignum, sed esse studiosum. Imo hoc etiam verbis D. Thomæ repugnat, nam inquirit an actus bonus sit laudabilis; quis enim quærat an actus bonus sit studiosus, cum illæ voces in moralibus synonymæ sint? Inquirit ergo an ex bonitate habeat actus quod sit dignus laude, et deinde inquirit de merito tanquam de proprietate distincta. Deinde respondendo utrique quæstioni, eas ex diversis habitudinibus distinguit; nam bonus actus dicitur laudabilis, quia est imputabilis operanti, meritorius autem per ordinem ad retributionem. Unde notari potest duplex alia differentia: una est, quod actus non dicitur laudabilis respectu alicujus particularis personæ superioris, inferioris, vel æqualis, sed generaliter respectu cujuscumque recte judicantis; meritum autem dicitur respectu determinatæ personæ, apud quam quis meretur, quæ ordinarie superior et potentior esse solet. Alia differentia est, quod laus non respicit rationem seu obligationem justitiæ, sed solum dignitatem quamdam, seu proportionem, et ideo, licet opus bonum sit laudabile a quocumque, nemo tamen, per se loquendo, tenetur illud laudare, nisi aliunde obligatio proveniat, vel ex suppositione, quod de tali opere loqui velit; meritum autem dicitur per ordinem ad retributionem, quæ fit secundum justitiam ab eo, in cujus commodum vel honorem factum est opus, ut divus Thomas dixit; aliud ergo est meritum quam dignitas laudis. Præterea est evidens ratio, quia, si meritum nihil aliud esset quam dignitas laudis, præmium meriti nihil aliud esset quam laus, nam dignitas laudis sola laude satisfit. Consequens autem admitti nullo modo potest, quia beatitudo est potissimum præmium meriti. Respondet imo beatitudinem habere propriam ac veram rationem laudis. Sed hoc etiam novum est et incredibile, nam laus est bonum extrinsecum quod non inhæret laudato, ut videtur per se notum, nam propterea etiam ipsi Deo potest ex tempore advenire laus; beatitudo autem est bonum intrinsecum et inhærens beato. Item alias gratia quoad augmentum esset laudatio, quia est præmium meriti, et sic de cæteris bonis quæ propter meritum dantur operanti, non ut laudetur tantum, sed ut perficiatur, et hoc maxime respicit meritum. Denique si illa ratio in proposito vera esset, neque de potentia absoluta posset unus mereri alteri de condigno. Se-

quela patet, quia repugnat aliquem laudari digne propter opus alterius. Et ratio est, quia actus est laudabilis, quatenus est imputabilis operanti; nemini autem vere imputari potest opus alienum, sicut etiam nemo esse potest vituperabilis propter opus alienum. Si ergo nihil aliud est meritum quam dignitas laudis, non minus repugnabit mereri alteri, quam illum constituere laude dignum per opus alienum. Consequens autem est falsum, ut etiam de puris hominibus statim dicemus; idem autem in Christo Domino sequeretur, quia non potuit immediate et formaliter facere laude dignos suis operibus, licet potuerit nobis mereri auxilia, quibus opera laude digna faciamus, quia, ut dixi, nemo est propria laude dignus nisi propriis operibus. Unde etiam videtur ex illo principio inferri, nunc etiam justum non posse mereri de congruo alteri, quia etiam illud meritum consistet in aliqua dignitate laudis, quæ non potest alteri tribui, ut declaravi.

5. *Ratio altera, quæ pro assertione potest afferri.* — Secunda ratio assertionis principalis reddi potest, quia meritum de condigno radicatur in gratia sanctificante, ut diximus; gratia autem sanctificans uniuscujusque personæ ex natura sua solum tendit ad beatitudinem ejusdem personæ, et solum habentem constituit hæredem, sicut solum illum constituit filium; ergo gratia uniuscujusque personæ solum potest esse principium merendi de condigno vitam æternam personæ cui inest, non vero aliis. Probatur consequentia, tum quia supra diximus justum solum posse mereri illam coronam justitiæ, quæ sit etiam hæreditas; tum etiam quia opera a tali gratia procedentia non possunt habere valorem et condignitatem cum gloria alteri conferenda, cum non possint ad illam ordinari tanquam ad hæreditatem debitam merenti, ratione suæ gratiæ. In quo potest aliquod discrimen inter Christum et alios puros homines considerari; nam Christo propter gratiam unionis debita erat tota congregatio justorum tanquam ejus hæreditas, juxta illud Psalm. 2 : *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam;* et ideo potuit tam Angelis quam hominibus gratiam mereri; est enim gratia unionis ex vi suæ excellentiæ gratia capitalis (ut sic dicam) et universalis in influendo, quod non habet ulla gratia personæ creatæ.

6. *Ejus insufficientia, si divina ordinatio non adjungatur.* — Atque hæc quidem ratio optima congruentia est divinæ ordinationis; tamen sine hac non potest esse adæquata, vel sufficiens ratio, ut ex dicendis patebit. Unde imprimis falsum est opera unius justi non habere sufficientem condignitatem, et proportionem cum gloria alterius, vel gratia, in proportionato gradu sumpta. Nam gloria eo quod sit propria, vel alterius, in se non est major aut minor, si cætera sint paria; ergo, si opus justi ex charitate profectum habet condignitatem cum aliqua gloria operanti reddenda, eamdem haberet cum simili gloria, etiamsi esset reddenda alteri, nam quod est æquale uni ex duobus inter se æqualibus, etiam est æquale alteri. Neque obstare potest quod gratia quasi ex naturali inclinatione tendat ad propriam beatitudinem habentis illam, et non alterius, quia hoc est verum de appetitu innato, seu de connaturali debito. Hoc autem solum non sufficit ad meritum de condigno, sine divina ordinatione, ut capite sequenti dicemus. E contra vero, si divina ordinatio ponatur, illa sufficiet sine illa peculari habitudine, seu connaturalitate, si alioqui in opere ipso dignitas et proportio inveniatur, ut magis statim declarabo.

7. *Propria assertionis ratio est prædicta ordinatio.* — Dico ergo adæquatam rationem esse, ob quam unus justus non potest alteri gloriam mereri de condigno, quia Deus non ordinavit, nec proposuit alicui ut præmium gloriam alterius, sed tantum propriam; nemo autem in stadio currens potest mereri aliud bravium, nisi quod a supremo gubernatore in præmium est vincentibus propositum. Et hæc est sententia communis Theologorum, quos allegavi supra, et disputat. 4 de Incarnat., sect. 7, et in particulari sequitur Medina, dicta quæst. 124, art. 6, et ibi alii moderni, et Valent., punct. ultim. totius tom. 2. Congruentia autem hujus divinæ ordinationis, præter insinuatam in ratione secunda, scilicet, quod gratia creata unius hominis non influit ex natura sua in alios, nec constituit unum hominem caput aliorum, reddi potest alia, quæ sumitur ex D. Thoma in 4, d. 20 et 45, quia meritum de condigno esse debet quasi dispositio conveniens ad propriam sanctificationem ejus, cui gloria conferenda est; nullus autem potest recte disponi per actiones alterius, quia dispositio esse debet affectio intrinseca ejus, qui disponitur. Unde sicut nemo potest fieri studiosus per opera alterius, ita neque disponi ad majorem sanctitatem. Hæc autem congruentia maxime

habet locum respectu adultorum, non vero videtur ita efficax respectu parvulorum, et ideo Christus his meruit gratiam dandam sine dispositione eorum, per instrumentum ab ipso institutum, adultis vero non meruit gratiam, nisi merendo simul dispositionem, et auxilium ad illam. Nihilominus tamen ad utrosque potest ratio accommodari, quia opera justorum non merentur, nisi simul disponendo ad præmium gloriæ, et ideo non merentur parvulo, quem non possunt disponere, neque etiam merentur de condigno adulto aliam dispositionem, quia etiam justus non meretur sibi novam dispositionem, sed per se bene disponendo, et alliciendo personam, præmium etiam sibi proportionatum merentur. Demum addi potest alia congruentia, quæ hanc magis declarat, quia meritum cujuslibet justi finitum est, ideoque cuilibet operi ejus definitum præmium gloriæ et gratiæ respondet, ideoque non posset quis de condigno alteri gloriam mereri, quin simili gradu gratiæ et gloriæ seipsum privaret, quia fieri non potest ut aliquis simul et sibi mereatur totam gloriam condigne respondentem operi suo, et aliam gloriam alteri; sic enim præmium excederet proportionem operis; ergo, ut alteri posset mereri gloriam, deberet seipsum simili gloria privare. Hoc autem per se statim apparet indebitus ordo, et minime consentaneus charitati, nec affectui, quem ad propriam sanctitatem et gratiam coram Deo unusquisque habere tenetur. Merito ergo ita Deus ordinavit essentiale præmium meritorum, ut unusquisque sibi soli illud possit mereri.

8. *Ad primum argumentum in n.* 1. — *Ad secundum.* — *Ad tertium.* — Atque in hunc modum explicata ratio hujus veritatis, facile dissolvit rationes dubitandi in principio positas. Ad primam enim dicimus, non sufficere quod jus ad præmium sit aliquo modo proprium bene operantis, quia illud jus ex divina ordinatione definitum est ad propriam gloriam merentis. Unde etiam dici potest prohibitam esse alienationem, vel liberalem donationem talis juris; tum quia esset contra debitum ordinem charitatis; tum etiam quia esset ultra modum et ordinem a Deo statutum, nam esset postulare præmium operibus non promissum. Ad secundum de comparatione meriti ad satisfactionem, respondetur etiam ex dictis, non esse similem rationem, nam remissio pœnæ temporalis, pro qua fit satisfactio, non pertinet per se ad majorem vel minorem sanctitatem animæ, sicut justificatio, vel nova acceptatio ad gloriam, quæ semper in sanctitate intrinseca fundatur. Et ideo, quamvis in merito de condigno non fuerit conveniens esse communicationem inter justos, nihilominus meritum ordinavit Deus, ut in satisfactionibus esse posset, ita ut possit unus justus suam satisfactionem pro altero efficaciter offerre, et seipsum privare remissione illius tali satisfactioni correspondente, ut alteri prosit, quia reatus pœnæ, qui manet remissa culpa, non minuit sanctitatem, nec jam pertinet ad malum culpæ, sed ad malum pœnæ, et ideo non est contra charitatem Dei, vel sui, se privare pro tunc illa remissione pœnæ. Neque etiam ex parte alterius hoc repugnat, quia remissio pœnæ non fit per dona intrinseca, nec per augmentum sanctitatis; utrumque autem longe aliter in merito invenitur, ut jam explicavi, et dixi etiam in 4 tomo de Pœnitent., disput. 47, sect. 2. Tertium erat de exemplo Christi; ex dictis etiam colligitur multiplex diversitas, nam in Christo certissime constat de divina ordinatione, quia missus est ut esset aliorum sanctificator et redemptor: deinde, illa ordinatio habet altius et specialius fundamentum in Christo, quam habere posset in quacunque persona creata, propter gratiam unionis, et meriti infinitatem; hinc denique tale meritum pro aliis, nullum incommodum potuit Christo afferre, sed magnam gloriam et dignitatem; tum quia ille non fuit justificatus, vel glorificatus ex meritis, sed ut propriam et connaturalem gloriam et sanctitatem habuit, et ita donando aliis sua merita, nullo se bono spirituali privavit; tum etiam quia meritum ejus fuit infinitum, et ideo, quamvis per proprium meritum esset consecuturus essentialem gloriam, posset illam sibi et aliis integre mereri; nulla est ergo comparatio seu similitudo.

9. *An extendatur assertio hactenus probata ad quodvis aliud præmium ab essentiali?* — *Responsio affirmans.* — Duo vero brevia dubia explicanda supersunt. Primum est, an hoc quod diximus de merito essentialis præmii gloriæ intelligendum etiam sit de quocumque alio dono gratiæ, et de quovis præmio accidentali. Ad quod breviter respondeo, assertionem esse universaliter intelligendam. Ita sentit D. Thomas in dicto artic. 5, et reliqui Theologi, qui et absolute negant posse unum justum mereri alteri de condigno, et quoties affirmant unum posse mereri aliquid alteri,

quicquid illud sit, de merito de congruo illud declarant. Ratione declaratur breviter ex dictis, quia de habituali gratia vel augmento ejus eadem ratio est quæ de gloria; tum quia et gloria respondet gratiæ, et non acceptatur quis ad gloriam, vel majorem gloriam, nisi per infusionem vel augmentum gratiæ, et ideo nemo meretur etiam sibi augmentum gloriæ, nisi merendo gratiæ augmentum, quæ omnia in l. 9, cap. 2, ostensa sunt. Unde etiam e contrario non potest sibi mereri gratiam, vel augmentum ejus, quin simili modo gloriam mereatur. Ergo multo magis respectu alterius non potest quispiam ei mereri gratiam, cui non potest mereri gloriam. Hæc autem ratio, quæ immediate de gratia sanctificante procedit, consequenter idem probat de charitate, quæ eamdem omnino proportionem servat cum gratia, et consequenter de aliis virtutibus et donis per se connexis cum charitate et gratia, ut in eodem lib. 9, c. 4, declaratum est. Ulterius vero idem dicendum est de habitibus fidei et spei; non enim potest unus justus alteri mereri, ut habitus fidei ejus augeatur sine actu fidei vel proprio merito alterius, quia, licet illi habitus non sint ita connexi cum gratia, quin sint separabiles ab illa, nihilominus pertinent ad substantialem justitiam, et bonam suscipientis dispositionem postulant, ideoque eadem est de illis ratio. Neque etiam potest unus justus alteri mereri de condigno auxilia gratiæ, quia hæc non dantur nisi in ordine ad vitæ æternæ consecutionem, et ideo qui non potest alteri illum finem de condigno mereri, nec media ad illum finem eidem mereri potest. Ac denique eadem ratione non potest quis mereri alteri de condigno accidentalem gloriam, quia hæc non datur nisi ut proprietas consequens gloriam essentialem, et ideo supponit meritum ejus, ut supra in simili argumentatus sum.

10. *Ratio facta n. 7, ad præsens institutum applicatur.* — Ultimo habet hic locum principalis ratio supra facta, quod ad omne meritum de condigno necessaria est divina lex, quæ unum, tanquam meritum, ad aliud tanquam præmium ordinaverit; in præsenti autem nulla est talis ordinatio divina, neque ostendi potest.

11. *An procedat prædicta assertio etiam de potentia absoluta? et affirmant aliqui.* — Secundum dubium est, an id, quod diximus, unum justum non posse mereri alteri de condigno, verum sit tantum de potentia ordinaria, vel etiam de absoluta. Aliqui enim moderni negant hoc fieri posse etiam de potentia absoluta propter fundamentum supra tactum, quod meritum de condigno non pendet ex ordinatione divina, sed ex intrinseca dignitate operis, quam Deus sola sua voluntate supplere non potest, si actui secundum se spectato non insit; sed actus unius justi non habet condignitatem, et proportionem cum præmio, præsertim gloriæ vel gratiæ, alterius; ergo. Confirmari hoc potest illa congruentia, quod tale meritum esset repugnans ordini charitatis; quod autem hujusmodi est etiam repugnat ordinationi divinæ; nam quæ a Deo sunt, ordinatissima sunt. Assumptum declaratur, nam in casu illo de potentia absoluta, vel Deus statueret ut homo eodem actu sibi mereretur adæquatum præmium, et simul mereretur alteri, et hoc esset supra dignitatem operis, et sic non esset de condigno; vel statueret ut homo alteri posset dare præmium suorum operum, et seipsum illo privare, et hoc esset contra ordinem charitatis, et rectam rationem.

12. *Vera responsio.* — Nihilominus resolvo potuisse Deum, si vellet, hanc rationem merendi de condigno inter homines instituere, et dare uni dignitatem, et vires gratiæ sufficientes ad merendum alteri gratiam, et gloriam, et remissionem peccatorum de condigno. Hæc tractatur latius in tertia parte, quæstione prima, articulo secundo, ubi disput. quinta, sectione septima, id docui, et divi Thomæ et antiquorum Theologorum doctrinam esse ostendi, quos nunc propterea omitto. Idem sequuntur moderni expositores divi Thomæ, ad illum art. 6, quæst. 114. Sic enim sentit Medina, dub. 8, cum ait in homine justo inveniri dignitatem operantis, et proportionem operis cum præmio, deesse autem divinam ordinationem respectu alterius. Nam ex hoc principio sequitur evidenter resolutio posita, quam in 3 art. idem auctor tradiderat. Item Cumelius, dicto art. 7, § *Dixi in superioribus*, ubi æquiparat illud meritum condignum de potentia absoluta cum merito, quo nunc unusquisque sibi meretur. Idem tenet Lorca, dicto art. 6, dicens non magis excedere valorem operum gratiæ gloriam alterius, quam gloriam operantis. Idem Valentia, dicto punct. ult., qui etiam addit potuisse Christum de potentia absoluta mereri hominibus gratiam et modum quo unus posset alteri de condigno mereri.

13. *Ejus ratio.* — Fundamentum hujus resolutionis in dictis circa rationem secun-

dam continetur, scilicet, quod nec ex parte personæ merentis, nec ex parte operum ejus invenitur defectus proportionis, aut condignitatis, sed solius tantum ordinis connaturalis, quem facile potest Deus sua ordinatione supplere. Unde ex hac parte non invenitur repugnantia, ut dixi. Et licet sola extrinseca voluntas Dei non det operi dignitatem, nihilominus opus ex se dignum potest ad hoc vel illud præmium, connaturalem habens proportionem, vel omnino extrinsecum, dummodo non excedat valorem operis, pro suo arbitrio ordinare, imo etiam posset opus quantumvis de se dignum ad nullum præmium ordinare, ut in sequentibus capitibus videbimus. Neque etiam est repugnantia ex parte alterius, cui dandum est præmium. Nam si ille sit justus, facile posset alter illi mereri augmentum gratiæ, quod posset Deus illi conferre sine propria dispositione per actum proprium, quia, licet hic modus augmenti gratiæ congruentior videatur, posset Deus illum non observare secundum aliud consilium voluntatis suæ; vel etiam posset non reddere illud præmium usque ad statum gloriæ, ubi nova dispositio non postulatur. Si autem ille alter, cui justus meretur, esset in peccato mortali (ut originale omittam), non posset sine novo miraculo unus mereri primam gratiam, nisi merendo ei simul dispositionem ad illam, et ad remissionem peccati; posset autem facile etiam ad talem dispositionem meritum ordinare, si Deus vellet. Vel cum de potentia absoluta possit Deus remittere peccatum per infusionem habitus, sine actuali dispositione peccatoris, etiam posset ad hunc modum remissionis sub conditione meriti alterius se obligare. Nec denique ex ordine charitatis, vel ex aliqua alia indecentia, quæ in tali institutione inveniatur, ulla repugnantia recte cogitatur; nam imprimis posset Deus alicui homini excellentem aliquem gradum gratiæ conferre gratis, et sine illius merito, prædestinando illum ad tantam gratiam, et non majorem, et obligare illum ad merendum aliis. In hac vero institutione, nihil est ex parte Dei quod non deceat bonitatem ejus et justitiam, nec ex parte hominis esset aliqua inordinatio, quia ipse supponitur jam esse gratus Deo, quantum Deus voluit et ordinavit; ergo nihil præter charitatem propriam, et multum juxta proximi charitatem ageret pro aliis merendo. Simili modo posset Deus homini præfigere certum tempus ad merendum pro se, et aliud postea concedere ad merendum pro aliis. Imo etiam (licet difficilius appareat), postquam justificavit hominem, liberam facultatem illi facere, vel merendi sibi augmentum gratiæ et gloriæ, vel merendi aliis, et tunc, licet talis homo merendo aliis, et privando se illo augmento, nimis liberaliter ageret, non tamen peccaret; tum quia non tenetur quis semper suis operibus in gratia crescere; tum etiam quia in casu supponitur divina facultas, seu licentia sic operandi; ergo tale opus esset vere meritorium alteri, quia nulla interveniret malitia, quæ illud impediret. Ex his ergo omnibus concluditur communis ratio in his quæstionibus de potentia absoluta, quia ubi non ostenditur implicatio contradictionis, neque aliud repugnans rebus ipsis, vel divinæ Sapientiæ, aut aliis attributis Dei, non est negandum fieri posse a Deo, ut ex ipsius omnipotentia evidens est; sed in hoc opere, de quo tractamus, nec implicatio, nec talis repugnantia invenitur, ut discursu facto ostensum est; ergo sine dubio potest a Deo fieri, et rationibus in contrarium factis n. 11 satis responsum est.

CAPUT XVII.

UTRUM DIVINA ORDINATIO ET QUASI LEX POSITIVA DEI SIT AD MERITUM DE CONDIGNO NECESSARIA?

1. *Ordinatio et promissio non idem.* — Explicatis conditionibus ad meritum necessariis ex parte operum et personæ, vel personarum merentium, et quibus meretur, superest explicandum quid ex parte Dei, apud quem, et a quo meremur, necessarium sit ut nostra opera habeant vim et efficaciam meriti de condigno. Duo autem tantum possunt in præsenti cogitari. Unum est ordinatio, seu institutio divina, qua voluerit tale opus ad tale præmium ordinare. Aliud est divina promissio, qua se obligaverit ad dandum tale præmium sic operanti. Imo Theologi vix inter hæc distinguunt, ideoque sub una quæstione utrumque concludunt, tamen in rigore diversa sunt; nam posset esse ordinatio sine promissione, statuendo conditiones sufficientes ad meritum, et nihilominus non se obligando ad dandum præmium, sed liberalitati suæ hoc reservando, quamvis e contrario non possit esse promissio præmii sine prævia ordinatione meriti, si ad substantiam ejus necessaria est; et ideo ad majorem claritatem

visum est de illis duabus conditionibus distincte dicere, incipiendo ab illa quæ naturæ ordine, seu in subsistendi consequentia, prior est, ut declaravi.

2. *Prima opinio requirens Dei ordinationem ad meritum. — Positæ opinionis sensus duplex.* — In quæstione ergo proposita, duæ videntur esse sententiæ extreme contrariæ. Prima est, nullam operis perfectionem, vel personæ creatæ dignitatem, etiam gratiæ et sanctitatis, ad meritum de condigno sufficere, nisi divina ordinatio talis operis ad tale præmium intercedat. Ita sentit Scotus in 3, d. 18, quæst. unic., § *In ista quæstione*, ubi hac ratione definit meritum per ordinem ad acceptationem, dicens, *esse aliquid acceptatum vel acceptandum, pro quo ab acceptante est aliquid retribuendum*, etc. Et postea subdit in Deo nihil esse acceptandum quod non sit acceptatum, et ideo definiendo meritum apud Deum, satis esse dicere, *esse aliquid acceptatum*, etc. Acceptatio autem Dei libera est, et ordinationem ejus requirit. Idem docuerat in 1, d. 17, quæst. 2, in fine art. 1, § *Sed tunc est ulterius*, etc., cum his, quæ docet art. 2; et sequuntur ibi Ocham, q. 2; Gregorius, q., art. 2; et Gabriel, q. 5, art. 3, dub. 2, et in 2, d. 26, q. unic., per totam; et Durandus, in 1, d. 17, q. 2, n. 13, et in 2, d. 27, q. 2, n. 12, et in 3, d. 20, q. 1 et 2; Marsil., in 2, q. 18, art. 4; Supplem. Gabr., in 4, d. 49, q. 4, art. 2; Castro, contr. hæres., verb. *Meritum;* Vega, q. 5 de Justificat., ad 1 et 3. Ex his vero auctoribus, antiquiores non solum putant esse necessariam ad meritum apud Deum ipsius ordinationem, sed etiam illam sufficere ut opus fiat meritorium, si alioqui sit opus liberum et laudabile. Alii vero aliquid amplius requirunt ex parte operis, nihil autem sufficere putant sine prædicta ordinatione. Et in hoc posteriori sensu videbimus infra hujus sententiæ fundamenta.

3. *Prioris sensus fundamentum. — Exemplis. — Statuitur ratione.* — In priori autem sensu, fundamentum est quia opera non tantum habent vel habere possunt moralem valorem ex natura sua, seu ex conditionibus sibi intrinsecis, sed etiam ex impositione principis; ergo multo magis poterunt opera hominis habere valorem ex impositione Dei, quæ illis adjungitur, eo ipso quod ad tale præmium ordinantur, et ad illum acceptabilia redduntur. Antecedens patet exemplis humanis, nam moneta accipit valorem ex impositione principis, etiamsi sit ultra qualitatem seu æstimationem materiæ per se spectatæ. Item in certamine, eo ipso quod bravium proponitur pro vincentibus in cursu, quantumvis pretiosum sit bravium, in velocissimo cursu est sufficiens meritum ejus, quamvis cursus per se spectatus, et secluso certamine, non esset tanta mercede dignus; accrescit ergo illi valor ex impositione, seu extrinseca ordinatione. Et ratio reddi potest, quia iste valor non est aliquid physicum et reale quod inhæreat actui, sed est quid morale consistens in humana æstimatione, quæ circumstantiis extrinsecis sæpe augetur; ergo maxime augeri potest ex divina impositione. Atque hinc etiam colligunt dicti auctores, præsertim Durandus, necessitatem hujus divinæ ordinationis, quia sine illa non putant opera hominis posse habere valorem ad præmium gloriæ sufficientem, et ad hoc inducunt illud Pauli ad Rom. 6 : *Existimo quod non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis ;* intelligi enim oportet non esse condignas per se spectatas, et nisi Deus illas acceptare voluisset, et ordinasset.

4. *Secunda opinio non requirens dictam ordinationem. — Vide Cajetanum tom. 3 Opuscul., opusc. 10, c. 6.* — Secunda sententia est extreme contraria, nimirum, supposita divina gratia, sanctificante personam, et juvante ad supernaturalia opera perficienda, non esse necessariam aliam divinam ordinationem extrinsecam Dei, quasi positiva lege superadditam. Ita sentit Cajetanus 1. 2, q. 114, art. 3, ubi opinionem Scoti improbat, dicitque actum meritorium ordinari quidem ad præmium, non per superadditam ordinationem, sed per ipsam gratiam; et hanc sententiam sequitur Soto, l. 3 de Natur. et grat., c. 7 ; fortasse tamen in alio sensu locuti sunt, ut capite sequenti attingam, alia ipsorum testimonia referendo. Fundamentum est, quia gratia ex natura sua est ordinata ad beatitudinem supernaturalem; ergo opera, quæ ex illa nascuntur, ex natura sua habent eumdem ordinem cum debita proportione et condignitate ; ergo non indigent aliqua extrinseca ordinatione.

5. *Imo reputans inutilem, et cur.* — Imo addunt aliqui non solum non esse necessariam hanc ordinationem, sed etiam esse inutilem, quia per se nihil potest actui ad meritum conferre, neque etiam potest efficere ut actus, qui non esset meritorius de condigno alicujus præmii, propter solam divinam or-

dinationem illud mereatur, quia intrinseca ordinatio nihil dignitatis addit actui, quia non est circumstantia ejus, et actus totum suum valorem et dignitatem ex objecto et circumstantiis desumit; ergo ordinatio extrinseca facere non potest ut actus sit meritorius, si ex se id non habeat, neque magis meritorius quam ex se postulet, quia meritum ex valore et dignitate actus condignitatem habet. Ergo non est cur sit necessaria ad meritum talis ordinatio. Ex quo ulterius concludunt, quamvis potuerit Deus non dare visionem beatam, etiam bene operanti ex gratia, nihilominus non potuisse facere quin illam de condigno mereretur, quia, supposita gratia, et qualitate operis, dignitas præmii necessario inest operi, sive, propter liberam voluntatem extrinseci agentis, dandum, sive negandum sit præmium. Sicut enim operans est dignus laude ratione operis boni, etiamsi nunquam laudandus sit, ita etiam est dignus præmio, etiamsi nunquam præmium recepturus sit. Et explicatur tota hæc opinio ex contrario, nam oppositorum eadem est proportionalis ratio; at vero opus malum, ut sit meritorium pœnæ, non eget ordinatione extrinseca; non enim est dignum pœna, quia ordinatur ad illam, sed potius, quia dignum est pœna, ordinatur ad illam. Et quamvis nunquam ordinaretur, æque esset pœna dignum ratione suæ malitiæ; ergo idem dicendum est de merito boni operis.

6. *Assertio prima.* — *Probatur.* — In hoc puncto vitanda censeo extrema, et aliquid in utraque sententia verum esse, ex quo simul sumpto media et vera sententia consurgit. Dico ergo primo, ad meritum de condigno, primum omnium in opere requiri fundamentum condignitatis et proportionis cum præmio, et hanc proportionem ac dignitatem nunc habere opera justorum, eo ipso quod talia sunt, et a gratia procedunt, non ex ordinatione extrinseca, sed ex natura sua. In hoc sequimur secundam sententiam, quam etiam sequuntur Bellarminus, Vega, et alii supra allegati, defendentes verum meritum de condigno contra hujus temporis hæreticos. Et explicari potest imprimis ex his, quæ l. 8 diximus, quod gratia natura sua habet pro ultimo fine visionem Dei claram, nam hinc optime sequitur quod bona opera ab ipsa procedentia habeant connaturalem habitudinem, et proportionem ad eamdem vitam æternam, ac proinde quod ex se habeant dignitatem proportionis cum illo præmio, ut in principio hujus libri etiam notatum est, quia medium proportionatum ad consequendum aliquem finem, si morale sit, etiam est moraliter dignum illo fine. Quod etiam a simili explicavi ex bonis operibus naturalibus factis ab homine in pura natura creato, et sine peccato existenti, nam talis homo per talia opera condigne tenderet in beatitudinem naturalem, quæ est finis naturaliter proportionatus tali naturæ; eadem ergo proportio est in operibus gratiæ respectu beatitudinis supernaturalis. Quod autem hæc intrinseca dignitas et proportio supponenda necessario sit ad meritum de condigno, probant sufficienter fundamenta ejusdem secundæ sententiæ. Quia revera licet Deus decrevisset dare gloriam propter opus infimum, et de se omnino improportionatum ad tale præmium, illa potius esset libera donatio, quam retributio pro condigno merito. Nam etiam nunc Deus ordinavit contritionem peccatoris ad dandam illi primam gratiam, et remissionem peccati, imo promisit illam pœnitentiam agenti, et nihilominus peccator non meretur de condigno primam gratiam, et remissionem peccati, ut infra videbimus, nec potest alia ratio reddi, nisi quia in tali opere, ut fit a tali persona, sufficiens proportio et condignitas non invenitur. Denique ipsamet vox, seu differentia ultima meriti de condigno per se postulat æqualitatem aliquam inter opus meritorium et præmium, et in hoc distinguitur tale meritum ab omni alio imperfecto merito, quod illud gradum perfectionis non attingit, neque illa imperfectio potest per solam extrinsecam ordinationem suppleri, ut recte probatum est.

7. *Assertio secunda.* — *Præmium intrinsecum, vel extrinsecum.* — Dico secundo: etiamsi in operibus dignitas et proportio supponatur, nihilominus, ut sint actualiter meritoria de condigno talis præmii, necessaria est divina ordinatio, per quam gloria, verbi gratia, proposita sit ut præmium per talia opera consequendum, et qua statuerit Deus talia opera in meritum talis gloriæ acceptare. In hac assertione sequimur primam sententiam, et a fortiori probabitur latius ex dicendis in cap. sequenti. Nunc autem declaratur breviter, distinguendo duplex præmium, cum quo meritorium opus habere potest sufficientem proportionem, et condignitatem; unum extrinsecum, aliud intrinsecum appellari potest, juxta duplicem habitudinem, quæ inter opus, quod est meritum, et rem, quæ est præ-

mium, intervenire potest. Una habitudo est solius proportionis æqualitatis, quæ potest inter duas res reperiri, sine alia naturali connexione inter ipsas. Altera habitudo est naturalis connexionis unius cum alia, seu ordinis unius ad aliam præter proportionem æqualitatis. Ex quibus habitudinibus prima est necessaria ad meritum de condigno, ut in præcedenti assertione probatum est; secunda vero non est ita necessaria, saltem de potentia absoluta, ut in fine capitis præcedentis probatum est. Quando vero opus meriti et præmium ita se habent, ut præter æqualitatis proportionem, aliam connexionem non habeant, præmium dici potest extrinsecum, et ideo in illo evidens est hæc secunda assertio, quia cum illa duo ex natura rei non habeant ordinem medii ad finem, vel alium similem, ut possint in ratione præmii et meriti comparari, necessaria est ordinatio extrinseca, qua unum tanquam præmium alterius constituatur, ut in gloria unius respectu meriti alterius superiori capite dictum est. Præmium ergo intrinsecum appellamus, quando inter opus ipsum et præmium non solum est æqualitas moralis, sed etiam naturalis connexio, quia unum ad aliud ex natura sua ordinatur, et tale est meritum nostrum apud Deum, secundum ordinariam legem, et rebus ipsis, et perfectioni meriti magis consentaneam. Et ideo in tali merito majorem difficultatem habet assertio, quia cum ibi inveniatur intrinsecus ordo, non videtur necessaria extrinseca ordinatio. Propter quod aliqui dixerunt, ordinationem extrinsecam, licet interdum necessaria sit, non tamen esse merito essentialem.

8. *Probatur quoque de præmio intrinseco; primo, ratione.* — Nihilominus etiam in hoc merito et præmio conclusionem et necessitatem dictæ ordinationis intelligimus. Et probamus primo, quia de facto intervenit hæc ordinatio divina in nostris meritis apud Deum; ergo signum est esse necessariam ad propriam et perfectam rationem meriti, quia Deus, suaviter et sapienter omnia providens, non addit ea, quæ necessaria non sunt. Antecedens autem sumo ex illa antiqua sententia Cœlestini Papæ, epist. 1, cap. 12; et Augustini, epistol. 105; et inter opera Chrysostomi, hom. de Adam et Eva, tom. 1, scilicet, *tantam esse misericordiam Dei, ut nostra voluerit esse merita, quæ sunt dona sua,* quam sententiam Concilium etiam Tridentinum usurpavit, sess. 6, cap. 16. In eaque intelligo duplicem misericordiam Dei in nostris bonis operibus commendari: una est, quod nobis donat ipsa opera, dando auxilia sufficientia et congrua ad illa præstanda; alia est, quod eadem opera vult esse merita nostra, atque istum sensum sumo ex Concilio Senonens., c. 16, et Concilio Moguntino, c. 8, quorum sententias in capite sequenti commodius referam. Deus autem non aliter voluit ut opera nostra essent etiam merita, nisi ordinando illa ad hoc vel illud præmium; ergo hæc ordinatio de facto intervenit in nostris meritis, et est distinctum beneficium a tota gratia, quæ ad efficienda talia opera nobis confertur, vel offertur.

9. *Secunda ratio.* — Secundo ostenditur hæc necessitas quasi a posteriori, quia in omnibus effectibus Dei et nostris, ut fieri possint, requiritur determinatio circumstantiarum in pondere ac mensura, ut sic dicam; sed in merito et præmio nostro non potest intelligi talis determinatio, sine prædicta ordinatione; ergo illa est necessaria. Major et consequentia notæ sunt. Minor probatur primo, ex dictis supra, cap. 15, de statu et tempore merendi; nam hæc non habent ex natura rei certam determinationem; ergo ut illam recipiant, divina lex seu ordinatio necessaria est, non enim superest aliud principium, a quo illam habere possint. Antecedens patet exemplis supra tractatis de Angelis, de hominibus in statu innocentiæ, et evidentius de Elia et Enoch, si nunc non merentur, ut est probabilius, et in animabus separatis justis, et non videntibus Deum, et nihilominus non merentibus, etiamsi habeant opera libera æque bona, ac meliora quam in corpore, et de se habentia eamdem habitudinem ad supernaturalem beatitudinem, et finem ultimum. Et specialiter in anima Christi Domini, quæ separata a corpore statim mereri cessavit, ut in 3 part., q. 19, ostendi, cum tamen, et in corpore haberet eamdem visionem Dei, et extra corpus haberet eamdem dignitatem gratiæ unionis, et eosdem actus liberos amoris Dei et proximi, quos in corpore habeat. In his ergo omnibus, et similibus quæ facile cogitari possunt, et in illis determinatio temporis, vel status merentis in corpore, vel extra corpus, vel in corpore mortali hujus vel illius conditionis, non potest ex sola rei natura fieri, ideoque ad ordinationem divinam necessario recurrendum est. Unde in eis etiam videmus separari rationem actualis meriti ab opere

habente eamdem dignitatem ex parte bonitatis suæ et sanctitatis personæ, et eamdem connexionem cum beatitudine, quæ est essentiale præmium, per naturalem habitudinem ad illam; quæ separatio, quamvis determinatione circumstantiarum oriri videatur, nihilominus nobis ostendit, divinam ordinationem esse necessariam ut opus bonum in ratione meritorii compleatur.

10. *Tertia ratio.* — *Vazquez*, *quæst.* 114, *circa litteram*, *art.* 6. — *Evasio obstruitur.* — Item potest hæc necessitas declarari ex parte præmii, quia non semper est certum et determinatum ex sola rei natura; indiget ergo determinatione per legem extrinsecam Dei. Consequentia nota est ex dictis. Antecedens vero imprimis probatur evidenti exemplo Christi Domini, qui est exemplar omnium de DEO bene merentium, nam Christi opera, licet infiniti valoris essent ad meritum, non habuerunt certum, et determinatum præmium ex natura rei. Quod patet, quia, eo ipso quod erant infiniti valoris, non poterat illis respondere determinatum præmium, sed majus et majus in infinitum respondere potuisset; ergo oportuit certum præmium lege divina præfiniri. Deinde hinc factum est ut meruerit remissionem peccati hominibus, non Angelis, ut omnes etiam tradunt tertia parte, quæstion. 19, artic. quarto, et quæstion. octava, artic. quarto; id tamen referri non potest, nisi in divinam ordinationem. Dices CHRISTUM non meruisse pro dæmonibus, quia non obtulit pro illis opera sua, sed potius ab omni impetràtione sua illos exclusit. Respondeo hanc esse optimam rationem proximam; primam autem, et radicalem esse ordinationem, ac voluntatem, quia non misit CHRISTUM in mundum, ut Angelos redimeret, sed homines, quia noluit Angelis peccantibus locum aut modum pœnitentiæ concedere, sicut concessit hominibus: quod licet habeat fundamentum in diversa conditione utriusque naturæ, ex divina voluntate simpliciter fuit dependens, et in re ipsa ostendit pendere ex ordinatione divina, quod idem opus sit vel non sit meritorium talis præmii. Idemque argumentum sumitur ex opinione, quæ negat Christum sanctis Angelis meruisse, quod licet de facto verum non putemus, fuit tamen possibile, et illo posito nihil sequitur impossibile, et nihilominus certissimum est fuisse in operibus CHRISTI sufficientiam ad merendam gratiam et gloriam Angelis; ergo ex divina ordinatione primario pendet, quod illis de facto meruerit, vel non meruerit; ergo sine ordinatione determinante tale præmium, non est in operibus completa ratio meriti respectu illius. Deinde certum est fuisse in CHRISTI operibus valorem ad merendum hominibus intensiorem gratiam et gloriam, quam sit maxima, quæ de facto illis est conferenda, et nihilominus de facto non meruit illam, quod non est nisi quia de facto non est illi major gratia in præmium proposita per divinam ordinationem.

11. *Aliæ evasiones.* — Potest tamen ad hæc et similia responderi, hoc præmium meritorum Christi esse extrinsecum, et non habens eam connexionem cum beneficiis aliis conferendis, quam habent opera uniuscujusque justi cum ipsiusmet beatitudine, et ideo ex hac parte non esse similem rationem, juxta id, quod in principio notavimus. Unde etiam dici potest hanc determinationem præmii non fuisse ex divina ordinatione, sed intentione ipsiusmet Christi operantis, et per illam applicantis suum meritum ad tantum et tale præmium tali personæ conferendum. Sed neutra responsio enervat exemplum; nam contra priorem partem obstat, quod Christo ratione dignitatis personæ suæ tam intrinsecum et connaturale fuit posse mereri aliis, sicut unicuique aliorum est posse mereri sibi. Unde licet opera Christi non haberent eam habitudinem ad gratiam vel gloriam Angelorum et hominum, quam habent opera uniuscujusque hominis vel Angeli ad ipsiusmet beatitudinem, habebant nihilominus aliam habitudinem alterius rationis et ordinis, qualis est vel capitis in membra, vel domini in servos, aut principis in subditos; nam Christo ratione unionis connaturale est esse caput, dominum ac principem cæterorum, et ideo opera ejus habent quasi connaturalem vim ad merendum aliis; ergo ex hac parte tale præmium non est extrinsecum, respectu talium operum, sed intrinsecam connexionem habet cum illis; ergo ex hac parte non deficit exemplum, sed eadem, vel major ratio in illa reperitur. Neque etiam altera pars evasionis infirmat exemplum, sed potius confirmat, quia si, ad merendum aliis, ultra totam dignitatem operis, tam ex bonitate ejus, quam ex sanctitate operantis desumptam, necessaria est intentio operantis, et suum meritum pro hoc, vel illo offerentis, quid mirum est, quod etiam requiratur intentio seu voluntas Dei ordinantis ex parte sua

tales actiones ad tale meritum ? Nam intentio illa Christi offerentis suum meritum pro hoc vel illo, et ad hunc vel illum effectum, quasi extrinsece comparatur ad meritum, et operis dignitatem non auget; nam in se æqualis valoris est opus, licet absque illa intentione fiat. Unde illa intentio solum est veluti proxima applicatio operis meritorii ad talem personam vel effectum, sine qua applicatione absolute non esset meritorium ejus : ergo simili modo, vel potiori ratione esse poterit necessaria ex parte Dei determinatio talis præmii, ut opus actu esse possit meritorium ejus, nam totum hoc negotium magis pendet ex voluntate Dei, quam ex quacumque voluntate creata, etiam Christi, nam voluntas etiam Christi habet pro regula divinam voluntatem, et ideo Christus sua merita pro hoc vel illo offerebat, quia divinæ ordinationi aut voluntati id consentaneum esse sciebat.

12. *Ratio.* — *Exemplo exponitur ratio.* — Alio item modo explicari potest necessitas hujus determinationis , quia , licet opera procedentia a gratia habeant ex virtute gratiæ quamdam proportionem cum gloria, nihilominus ex sola rei natura non potest intelligi sufficiens determinatio, quæ semper in particulari necessaria est ad rationem meriti et præmii, et præsertim quoad omnem modum de facto in nostris operibus inventum. Declaratur hoc imprimis ex rebus et actionibus humanis. Nam res inter homines venales, seclusa lege taxante pretium, nunquam habent ex sola rei natura, vel communi æstimatione, justum pretium omnino determinatum, et indivisibile, sed cum aliqua latitudine, quam per voluntatem contrahentium determinari necesse est. Et similiter si labores militum in prælio non habeant ex lege aliquod certum præmium statutum, non poterit ex sola qualitate, vel conditione operum, præmium æquale indivisibiliter illis præscribi , et ideo arbitrio principis determinari oportet. Sic ergo cum in præmio gratiæ vel gloriæ varii sint gradus, quamvis opera gratiæ generatim habeant proportionem cum illo præmio, non est verisimile quod ex sola rei natura illa proportio sit ita indivisibilis ac determinata, ut tale opus sit dignum tantæ gratiæ vel gloriæ, ut Deus, etiamsi velit, non possit majus vel minus conferre, servata condignitate; sed longe verisimilius est in illa condignitate esse moralem latitudinem, intra quam possit opus ad majus vel minus præmium ordinari, salva morali æquitate; ergo, cum certum sit omnia hæc esse de facto in certo pondere ac mensura definita, non possumus hoc tribuere soli naturæ operum absque præordinatione divina. Potestque hoc explicari ex multis dubiis, quæ a Theologis de augmento moventur, ut, verbi gratia, an actus æquales habitui gratiæ mereantur augmentum ejus; nam, si ad conditionem talis operis respiciamus, neutrum potest ex sola rei natura determinari; nam, secundum quamdam considerationem, vel physicam, vel etiam moralem, videtur talis actus non habere proportionem cum augmento; secundum aliam vero, quia est novum opus et novum obsequium, illam habere videtur; ergo necessaria est institutio Dei, quæ certum aliquid statuat. Idem est de illa quæstione, an soli actus eliciti a charitate mereantur præmium essentiale, vel etiam actus aliarum virtutum. Item an hoc meritum sit secundum totam latitudinem actus, et ad æqualitatem omnium graduum, vel secundum aliquem excessum, aut aliam proportionem, et qualis hæc sit in operibus magis vel minus perfectis in specie in ordine ad idem præmium essentiale, et aliis similibus. Quamvis enim certum sit hæc omnia esse definita in mente Dei, non est autem verisimile illud esse per solam scientiam intellectus, quæ in ipsis operibus omnia illa, tanquam ex natura rei definita, intueatur, sed in voluntate sua, certum et definitum modum ac mensuram præmii ac meriti in omnibus illis circumstantiis constituente.

13. *Quinta ratio.* — Ultimo probari potest assertio ex generali ratione præmii et meriti; nam relatio, quam inter se dicunt, non fundatur in sola dignitate operis, vel rei quæ in præmium designatur; nam, licet hæc supponenda sint tanquam fundamenta remota illius relationis, nihilominus non sufficiunt ut relatio insurgat, sed requiritur, quasi proxima ratio fundandi, aliqua lex, vel pactum inter merentem, et præmiantem ; nam illa relatio non est rei, sed rationis, vel (ut proprius dicam) non est physica, sed moralis, et ideo fundamentum morale proximum requirit ut insurgat, quod non potest esse aliud, nisi vel pactum, vel lex habentis potestatem. Quod ex rebus humanis declaratur , sicut Paulus rem hanc declarat prima ad Corinth. nono, dicens : *Nescitis quod hi, qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium;* et subdit : *Sic currite, ut*

comprehendatis ; in illo enim exemplo humano a Paulo proposito, neque in cursu posset intelligi ratio meriti, neque in alia re proposita ratio bravii, nisi publica lege vel pacto esset certamen illud propositum, et talis res destinata in præmium velocioris cursus. Ita ergo voluit Paulus explicare nobis merita apud Deum. Similiter in republica humana, videmus quædam esse bona destinata in præmia militum, et alia in præmia litteratorum, etc., et e contrario unam actionem esse destinatam ad obtinendum unum præmium, et aliam ad aliud, et sine hujusmodi ordine nullum intelligi proprium meritum, quod quidem non oritur ex aliqua imperfectione humana, sed ex generali ratione meriti, quæ moralis est, et hujusmodi fundamentum et determinationem requirit.

14. *Objectio.— Solutio.* —Dices : opus bonum, eo ipso quod est utile reipublicæ vel cedit in obsequium alterius, est meritorium præmii ex natura sua, juxta doctrinam D. Thomæ 1. 2, q. 21, art. 3 et 4 ; ergo non est necessaria alia positiva lex ad rationem meriti, unde in quavis republica bene instituta studiosi censentur digni præmio. Quod si illud non sit lege præscriptum, ad gubernatorem reipublicæ pertinet illud justo arbitrio determinare et conferre; ergo, ex generali ratione meriti, nulla videtur necessaria positiva præordinatio ; ergo nec in merito apud Deum erit necessaria. Respondetur bonum opus absolute spectatum, quia in se bonum et rectum est, de se non mereri aliud præmium præter laudem, ut D. Thomas in citato loco, art. 2, cum sequentibus sentit. Si autem consideretur opus bonum, ut alteri aliquo modo proficuum, sic habet quidem aliquam rationem meriti. Verumtamen, si nulla præordinatio et designatio certi præmii antecedat, ex hac parte imperfecta est ratio meriti, et diminuta circa illud providentia, quod in meritis justorum admitti non potest. Et deinde si commoditas boni operis sit respectu privatæ personæ, et ex solo arbitrio operantis fiat, ad summum merebitur recompensationem aliquam beneficii ex gratitudine, non vero propriam retributionem per modum præmii, vel mercedis; hic autem modus recompensationis non habet locum in Deo, ut infra dicam. Si vero bonum opus cedit in utilitatem reipublicæ et boni communis, tunc aliqua major ratio meriti intercedit, etiamsi positiva et particularis lex ejusdem reipublicæ designantis definitum præmium non præcedat, quia sufficit illa æterna lex (ut loquitur Augustinus, 1 de Liber. arb., c. 6), quæ docet expedire in republica bene instituta, ut præmia bene operantibus in obsequium reipublicæ tribuantur. Unde gubernator reipublicæ ex vi sui muneris ad hujusmodi retributionem tenetur, et optima gubernatio postularet ut hoc esset in particulari præscriptum ac determinatum. Quod autem non ita fiat, imperfectionis est. Et ideo in ordine providentiæ divinæ, et ad perfectam rationem meriti, vel præmii apud Deum, qui nulla lege obligatur, necessaria fuit peculiaris determinatio libera voluntatis ejus, per quam certus modus, et ordo meritorum et præmiorum præscriberetur, quod ex dicendis in capite sequenti magis confirmabitur.

15. *Ad fundamentum primæ opinionis in num.* 3. — Ex his facile est respondere ad fundamenta aliarum opinionum. Ad prioris opinionis fundamentum respondetur, quamvis verum sit impositionem principis determinare valorem rei, aut monetæ, non fieri tamen sine aliqua proportione et æquitate, considerata qualitate rei vel operis, ut ex eisdem exemplis humanis, quæ ibi adducuntur, manifestum est; ita ergo dicimus in merito apud Deum, ut perfectum esse intelligatur, supponi proportionem ex parte operis, et adjungi quamdam determinationem, seu destinationem præmii ex parte Dei. Non dicitur autem proprie opus accipere dignitatem vel valorem ex extrinseca ordinatione Dei, quia illa extrinseca ordinatio non est circumstantia, vel objectum operis, sed proprie dicitur determinari valorem, vel dignitatem ejus, ut de facto sit meritum hujus præmii, et ad illud conferat aliquod jus, ut paulo post dicemus. Potestque explicari ex habitudine medii ad finem. Nam licet fides, verbi gratia, de se sit aptissimum medium ad beatitudinem, tamen de facto, ut sit medium necessarium, oportet ut a Deo fuerit sub ea ratione peculiariter ordinatum. Imo universalius loquendo, licet aliqua actio sit de se aptum medium ad aliquem finem, non habet actualem rationem medii, nisi ad illud actu ordinetur, seu eligatur, quamvis per illam electionem non accipiat proportionem ad finem, vel virtutem comparandi illum, sed moralem quamdam habitudinem ad illum. Ita ergo opera justorum per ordinationem divinam non accipiunt proportionem, vel dignitatem, sed moralem habitudinem ad tale præmium, tanquam ad mercedem.

16. *Ad fundamentum secundæ opinionis in num. 4 et 5.* — Ad fundamentum alterius sententiæ, quatenus probat meritum justorum ex intrinseca natura gratiæ habere aliquem ordinem ad præmium gloriæ, illud admittimus ; quatenus vero excludit necessitatem alterius ordinationis providentiæ Dei, respondemus negando primam consequentiam, quia, licet divina ordinatio non addat operi bonitatem, nec proprium valorem intrinsecum, nihilominus addit peculiarem habitudinem ad præmium, quæ necessaria est ut opus, de se proportionatum tali præmio, esse possit actuale, et determinatum meritum ejus. Unde ad alteram partem de absoluta potentia, respondemus, quamvis non possit fieri quin opus bonum ex gratia factum sit de se proportionatum præmio, et aptum ad merendum illud, si ad id ordinetur, nihilominus posse fieri ut illud de facto non mereatur, quia non est per divinam ordinationem in statu merendi constitutus, neque positus ad currendum in stadio, ut sic dicam, et supra in Elia et Enoch explicavi, et familiari exemplo declarari potest. Nam poema, verbi gratia, optime compositum, æqualis ingenii aut artis est, sive fiat extra occasionem certaminis, sive tempore certaminis, et propositis præmiis, et nihilominus, sub hac lege factum, est meritorium præmii, non vero absque illa. Ita ergo in proposito de meritis apud Deum censemus. Ad ultimam vero partem de comparatione peccatorum, et bonorum operum quoad meritum et demeritum, negamus similitudinem ; in quo autem disparitas sit, in capite sequenti explicabimus.

CAPUT XVIII.

UTRUM DE NECESSITATE MERITI DE CONDIGNO APUD DEUM SIT, UT IN PROMISSIONE DEI SUB CONDITIONE OPERUM FUNDETUR ?

1. *Ordinationem et promissionem cur distinguamus.*—Hæc quæstio adeo est affinis præcedenti, ut ab auctoribus non distinguantur, nam qui negant necessitatem divinæ ordinationis, a fortiori negant necessitatem promissionis, quia promissio intrinsece ordinationem includit ; e contrario vero, qui divinam ordinationem seu acceptationem necessariam existimant, sub illa promissionem includere videntur, vel quia non loquuntur de acceptatione, ut sic dicam, subsequente ad opus, nam hæc non facit opus meritorium, sed supponit, sed de antecedente, quæ non potest esse, nisi vel voluntas, vel promissio acceptandi opus, si fiat ; vel etiam quia ordinatio ad præmium nihil aliud est quam lex veluti cujusdam certaminis, præmiis propositis ; hæc autem lex non videtur posse intelligi sine promissione dandi præmium operanti, juxta conditiones propositas in lege certaminis. Et revera moraliter ita esse videtur, quod hæc duo non separantur ; nihilominus tamen, quia in rigore promissio addit aliquid, ut supra dixi, et habet peculiarem rationem dubitandi, et hoc tempore est specialiter controversa, ideo pauca de illa addenda sunt.

2. *Primum fundamentum pro parte negante.* — *Secundum.* — Quod ergo talis promissio necessaria non sit, ut aliqui auctores moderni defendunt, suaderi potest primo, quia talis promissio non est de ratione meriti in communi, id est, ut abstrahit a merito apud Deum vel apud homines ; ergo neque est necessaria in merito de condigno apud Deum. Probatur consequentia, quia nulla specialis ratio in merito apud Deum assignari potest. Antecedens probari potest inductione in merito apud homines, quia, licet ego nihil promiserim benefactori meo, nihilominus beneficiis in me sponte collatis aliquid a me promeruit. Et membra reipublicæ, illam voluntarie defendentes, vel alio modo juvantes, bene de illa ac de ejus principe merentur, etiamsi pactum vel promissio non antecesserit ; idem ergo erit apud Deum. Et ratio reddi potest, quia beneficium vel obsequium ex vi sua inducit aliquam obligationem retributionis, etiamsi promissio non præcesserit. Secundo, si ob aliquam rationem esset necessaria hæc promissio, maxime ut per meritum acquireretur jus justitiæ ad præmium ex parte merentis, et in præmiante obligatio justitiæ ad illud reddendum ; sed hoc titulo non solum in merito apud Deum non est necessaria promissio, sed etiam illi repugnat, quia talis obligatio non esset sine imperfectione, et quasi subjectione Dei ad creaturam ; ergo.

3. *Tertium.*—Tertio, quando promissio requiritur ad meritum, necessarium est ut innotescat his, qui merituri sunt præmium, alioqui nihil potest eorum voluntatem immutare, neque aliquam moralem conditionem operibus eorum tribuere, ut etiam inter homines in exemplo sæpe posito de operantibus pro-

pter bravium obtinendum videre licet; sed ad merendum de condigno coram Deo, non est necessaria cognitio talis promissionis, nam multi sunt justi simplices, qui illam ignorant, et nihilominus suis operibus vitam æternam merentur. Et præterea perinde est illam non considerare, ac illam non cognoscere; sæpissime autem operantur justi etiam sapientes et perfecti sine ulla advertentia talis promissionis, neque propterea minus digne merentur; ergo signum est non esse necessariam talem promissionem.

4. *Quartum.* — *Quintum.* — Quarto, urget etiam hic ratio supra facta, quod opus non fit dignius aut majoris valoris propter promissionem, sed dignitatem supponit, et solum præbet majorem securitatem præmii, unde solum se tenet ex parte operantis quem obligat; ergo ex parte merentis necessaria non est. Quinto, hoc etiam confirmat comparatio facta inter meritum et demeritum; nulla enim promissione seu comminatione obligatur Deus ad puniendum hominem, si peccaverit; potest enim, si velit, gratis remittere totam pœnam, et nihilominus homo peccando de condigno meretur illam. Et in hoc exemplo cernitur major ratio, nam in peccatis sine dubio peculiari providentia ordinavit pœnas peccatorum deputando talem speciem pœnæ pro tali peccato, et aliam pro alia, et magis vel minus gravem, servata proportione, juxta consilium sapientiæ et voluntatis suæ, et nihilominus propriam promissionem non adjunxit, quia necessaria non erat; ergo non est cur in bonis meritis sit necessaria talis promissio.

5. *Communis sententia affirmans.*— Nihilominus communis sententia Theologorum est, ad meritum de condigno apud Deum, necessarium esse ut præcedat promissio divina facta tali operi, vel (quod idem est) homini sub conditione talis operis. Quam tenent Scotus, et alii allegati in capite præcedenti in opinione prima, qui fere omnes in hoc excedunt, quod solam promissionem putant sufficere ad meritum de condigno, etiamsi in opere secundum se spectato nulla dignitas vel proportio cum præmio supponatur, præter honestatem moralem, ad summum liberam. In quam sententiam inclinare videtur Scotus ibidem allegatus, quamvis nunquam satis expresse cum exclusione loquatur. Nos autem, sicut ibi diximus, ad ordinationem divinam, supponendam esse proportionatam dignitatem in opere, respectu præmii, ut possit esse proprium ejus meritum de condigno, ita a fortiori nunc supponimus non sufficere solam promissionem, nisi in opere similem capacitatem seu fundamentum supponat, nam rationes ibi factæ non minus hoc probant. Et exemplum de remissione peccatorum id convincit, nam illa promissa est sub conditione alicujus operis, quod nihilominus propter aliquem defectum dignitatis vel proportionis non est meritorium ejus de condigno. Et infra, agentes de merito de congruo, ostendemus vel semper vel sæpe fundari in promissione, et nihilominus esse distinctum a merito de condigno; ergo signum est promissionem non sufficere ad specificam rationem, ut ita dicam, meriti de condigno. Et simile argumentum ex impetratione orationis sumi potest; fundatur enim maxime in promissione, et nihilominus non semper est meritoria de condigno rei postulatæ.

6. *Probatur auctoritate Scholasticorum.* — Hoc ergo supposito fundamento, pro hac sententia de necessitate promissionis merito allegari potest D. Thomas, dicta quæst. 114, artic. 2, quamvis ibi non promissionis, sed ordinationis nomine utatur; in artic. autem 3 ostendit in operibus esse condignitatem ratione gratiæ; in articulo vero 2 utrumque ponit, scilicet, et præordinationem divinam, et proportionem operis; tamen sine dubio loquitur de præordinatione quæ promissionem includit, nam, ut dixi, moraliter non separantur, et statim ostendam hanc præordinationem divinam non aliter esse factam; et lect. 3 ad Hebr., dicit meritum condigni inniti justitiæ; hæc autem sine promissione intelligi in Deo non potest; et ita sentiunt ex mente D. Thomæ Conradus, Medina et alii moderni ibi, et idem sentit Capreolus in 2, d. 17, artic. 3, ad 8 et 9, ubi ad hoc meritum requirit legem divinam justam de reddendo præmio, quam non sit fas violare, et per illam dicit compleri rationem meriti. Imo etiam Soto, libr. 2 de Natur. et grat., capit. 4, licet dicat Deum non esse debitorem proprie, nihilominus ait nostrum meritum esse de condigno apud Deum, quia legem statuit certissimam, ut jussa sua facientibus præmium retribueret; hujusmodi autem lex sine dubio promissionem includit, vel idem est quod promissio. In quo videtur non consequenter loqui ad ea quæ capite præcedenti citavimus, nisi explicetur, ut in alio loco libr. 3 ejusdem operis non excluserit ordinationem, vel acceptationem Dei, nisi quatenus illa ab aliis postulatur ut sufficiens, sine proportione operis,

imo ad supplendam illam. Et idem dicimus de Cajetano, nam in tom. 3 Opusculor., tract. 11, c. 6, dicit quod ratio meriti potest inveniri in operibus nostris relatis ad illud præmium, de quo conventio facta est cum Deo. Et eamdem sententiam tenet aperte Bonaventura in 2, dist. 27, art. 2, quæst. 3, et ibidem Richardus, artic. etiam 2, quæst. 3; et late Bellarminus, libro quinto de Justificat., capit. 14; Hosius, in Confess., c. 33; Driedo, de Captivitate et redempt. gener. human., tractat. 2, capit. 2, part. 3, art. 3; Cumel., dicta quæst. 114, artic. 1, disp. 1, difficult. 2 et 3, et art. 3, disp. 3 et 4, et alii moderni in illum locum.

7. *Probatur ratione primo.* — Fundamentum hujus sententiæ est, quia meritum de condigno hominis apud Deum, est meritum justitiæ, ita ut justus ratione operis sui aliquod verum jus ad præmium acquirat; sed hoc meritum, ut tale sit, intrinsece requirit promissionem divinam sub conditione talis operis, vel (quod perinde est) sub lege et pacto cui innitatur; ergo talis promissio ad tale meritum necessaria est. Major inferius est a nobis late tractanda, et supra in c. 1 multa adduximus quæ illam confirmant, nunc sufficit illud 2 ad Tim. 4 : *Superest mihi corona justitiæ;* et illud Matth. 20 : *Voca operarios, et redde eis mercedem.* Nam nomen mercedis, ut ibi ponderavimus, debitum justitiæ includit, et idem est de nomine stipendii et aliis, quæ ibi notavimus. Unde notat Augustinus, epist. 105, gloriam vocari in Scriptura mercedem, non vero ita vocari gratiam, quia *cui* debetur vita æterna vera justitia est, gratia autem nunquam ex justitia debetur. Unde lib. 4 contra duas epistol. Pelagian., capit. 6 : *Si gratia* (inquit) *esset ex meritis, non esset gratia quia redderetur debita.*

8. *Proximæ rationis minor propositio suadetur auctoritate.* — Minor autem probatur, primo, ex illis verbis Christi, Matth. 20 : *Nonne ex denario convenisti mecum, tolle quod tuum est, et vade,* ubi totam rationem æquitatis et justitiæ inter laborem et mercedem posuit Christus Dominus in conventione, quæ idem est quod pactum, seu promissio sub conditione laboris. Secundo, probatur ex Augustino, sermon. 16 de Verb. Apostoli, ubi tractans an possit homo dicere Deo : *Redde mihi,* prius dicit nos ex nobis non habere, unde *ista voce exigamus debitorem Deum;* et statim adjungit : *Illo ergo modo possumus exigere Dominum nostrum, ut dicamus : Redde quod promisisti, quia fecimus quod jussisti, et hoc tu fecisti, quia laborantes juvisti.* Tertio, probatur ex Concilio Senonens., in Decretis fidei, capit. 16, dicente, justitiam nostrorum meritorum, *non fundari in absoluta condignitate nostrorum operum, sed magis in liberali et gratuita promissione Dei, qua, conventione facta, conduxit operarios,* etc., et fere idem habet Concilium Mogunt., cap. 8, quatenus utramque conditionem, condignitatem scilicet et promissionem, in nostris meritis considerat ad justitiam illorum fundandam. Et eodem modo favet multum Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 16, quatenus dicit justis bene operantibus proponendam esse vitam æternam, *tanquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddendam,* ubi ad declarandam rationem mercedis promissionem interposuit, et statim adjungit : *Hæc est enim illa corona justitiæ,* etc.

9. *Eadem minor propositio suadetur ratione.* — Ratione probatur eadem minor propositio; nam meritum de justitia, sicut dat jus merenti, ita constituit debitorem illum apud quem meretur, quia illa relatio est reciproca; repugnat enim me habere jus justitiæ respectu alterius, nisi alius ad illud jus reddendum mihi obligetur. Unde merito dixit Paulus ad Roman. 4 : *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum;* quod ergo redditur ut merces, debitum est. At qui ex justitia meretur, facit sibi debitum præmium; ergo ab aliquo facit debitum, repugnat enim aliquid esse debitum alicui, quin ab aliquo debeatur. Sed non ab alio, nisi ab eo apud quem quis meretur, quia meritum per se non dicit relationem ad alium; ergo meritum justitiæ apud Deum, ipsum constituit debitorem. Et ita sine ulla hæsitatione loquuntur Sancti. Cyprianus, lib. de Opere et eleemosyna, in fine, inter alia multa dicit : *Promeretur Christum judicem, Deum computat debitorem;* et Augustinus, Ps. 83, in fine, tractando verba Pauli : *Quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex · Indulgentiam* (inquit) *donabit, coronam reddet; donator est indulgentiæ, debitor coronæ;* et infra ponderat Paulum, dicendo *reddet,* profiteri se habere Deum debitorem, nam *quid tibi reddet, nisi quod tibi debet?* Et similia habet tract. 3 in Joan.; et Fulgentius in Præfatione lib. ad Monimum, ac Bernardus, de Grat. et lib. arb., et Chrysostomus, hom. 3 in Matth.

10. *Deus non est debitor, nisi promittat. — Probatur secundo eadem communis sententia. — Argumentum ex D. Augustini doctrina.* — Non potest autem ex parte Dei intelligi tale debitum, nisi ejus promissio præcesserit, et ideo interdum Theologi, etiam D. Thomas, negant Deum esse debitorem, quia nimirum, Deum absolute et per se considerando, repugnat esse debitorem alicui, cum ipse sit supremus omnium dominus, et ideo a nemine possit obligari, nisi ipse velit. Et hac ratione dixit Augustinus, in serm. 16 de Verb. Apost. de Deo loquens : *Debitor factus est, non aliquid a nobis accipiendo, sed aliquid, quod ei placuit, promittendo. Aliter enim dicimus homini : Debes mihi, quia dedi tibi; et aliter dicimus : Debes mihi, quia promisisti mihi.* Quæ statim ad Deum applicat, ostendens non posse a Deo petere debita priori modo, sed tantum posteriori. Et ex illius doctrina optime colligitur ratio ad probandum quod intendimus, nam aliquis tantum constituitur debitor alterius, accipiendo vel promittendo; sed Deus non potest constitui debitor noster accipiendo; ergo solum potest fieri debitor promittendo, seu ex suppositione promissionis ejus. Majorem supponit Augustinus ut notam ex terminis. Solumque oportet, circa illam, advertere in hominibus addi tertium membrum, vel primum illud in duo distingui; nam homo constituitur debitor accipiendo juste, vel etiam accipiendo injuste, sub qua acceptatione omne damnum injustum comprehendimus, etiamsi qui damnum infert, nihil sibi accipiat; quia tamen totum hoc debitum, quod ex injuria nascitur, in Deo locum non habet, quia injustus esse non potest, ideo sufficientissime Augustinus de Deo loquens omnem rationem debiti in illa duo membra distinxit.

11. *Proximi argumenti minor propositio probatur ex S. Augustino.* — Minor autem propositio probatur ab Augustino dicente : *Quid dedimus Deo, quando totum quod sumus et quod habemus boni ab illo habemus? nihil ergo ei dedimus, non est quemadmodum ista voce exigamus debitorem Deum, maxime dicente Apostolo : Quis prior dedit ei, et retribuetur illi?* Ex supremo ergo dominio Dei, optime probatur neminem posse Deum facere debitorem ex se, et (ut ita dicam) ex efficacia actionis, vel obsequii, aut officii, per quod aliquid Deo confert, cum totum hoc sit magis ipsius Dei quam creaturæ, et quatenus creaturæ est, sit a Deo acceptum, et multis titulis illi debitum. Relinquitur ergo ut si aliquo modo potest creatura habere debitorem Deum, necessario supponi debeat promissio ejus. Quod in aliis multis locis inculcat Augustinus, ut concion. 2 in Psal. 32 : *Nihil promittit, et non reddit, fidelis ille factus est debitor;* et enarrat. in Psalm. 109 : *Fidelis Deus qui se nostrum debitorem fecit, non aliquid a nobis accipiendo, sed multa nobis promittendo.* Et hac ratione lib. 1 Confess., c. 4, ad Deum loquens, ait : *Supererogatur tibi ut debeas, et quis habet quicquam non tuum? donas debita, nihil perdens; reddis debita, nulli debens.* Ex quibus ultimis verbis colligunt aliqui Deum quidem esse debitorem, non tamen nobis seu aliis a se, sed sibi ipsi, quomodo videtur interdum D. Thomas loqui. Verumtamen de hoc puncto latius dicemus infra tractando de justitia nostrorum meritorum. Nunc sufficiunt nobis Augustini verba proxime præcedentia, quibus Deum vocat debitorem nostrum, et alia in quibus sæpe dicit nos exigere debitorem Deum; nemo autem potest exigere ab aliquo, ut a debitore, nisi sibi debeat; ait autem Augustinus, in d. serm. 16 : *Possumus exigere Dominum nostrum, ut dicamus : Redde quod promisisti, quia fecimus quod jussisti;* et in d. Ps. 83, in fine : *Quid tibi reddet, nisi quod tibi debet?* Nec certe proprium debitum intelligi potest sine relatione ad alterum, cui alius sit debitor, sicut non potest intelligi justitia ad se, sed ad alterum. In illo ergo loco Confessionum, ubi Augustinus dicit Deo : *Reddis debita nulli debens,* subintelligit, ex te, et absolute, ac nulla suppositione facta, nullius es debitor, secus autem est ex suppositione promissionis. Relinquitur ergo promissionem esse necessariam ad illud meritum nostrum, quo Deum debitorem nostrum constituimus.

12. *Ad contrarium fundamentum in num. 2. — Ad primum. — Tom. 1 in 3 p., disp. 4, sect. 5, post medium.* — Ad primum ergo fundamentum contrariæ sententiæ, in quo assumitur promissionem non esse necessariam ad debitum in communi, ut abstrahit a Deo et hominibus, respondemus negando antecedens ; nam loquimur de merito per quod proprium jus justitiæ acquiritur. At vero etiam inter homines non meretur aliquis de justitia apud alium aliquid agendo, vel operando in gratiam illius, nisi ex pacto seu promissione mercedis factum sit, vel nisi lege publica aliud sit statutum, ut alibi etiam dixi, alias obligaretur aliquis de jus-

titia per privatam voluntatem et actionem alterius, sine proprio consensu vel legis auctoritate, quod absurdum est. Est ergo illa promissio necessaria ad omne meritum de justitia, etiam inter homines. Probationes autem quæ in contrarium fiebant, procedunt ad summum de debito gratitudinis, quod potest resultare ex beneficio accepto absque prævia promissione, sed, ut jam dixi, illud non est proprium meritum, de quo tractamus. Dices: ergo, saltem hoc modo, potest quis mereri apud Deum, et ipsum facere debitorem, nulla præexistente promissione. Respondeo: ita concedunt aliqui, mihi tamen etiam hoc falsum videtur, et contra Augustinum in locis citatis, qui absolute negat posse nos facere Deum debitorem nostrum, nisi in virtute promissionis ejus. Item est contra ejusdem Augustini rationem, quia Deus est supremus dominus omnium personarum et actionum, et omnia obsequia illi sunt aliis titulis debita; ergo nullo modo fieri potest debitor, etiam ex gratitudine ex vi actionis creaturæ, nisi pactum præcesserit. Non est ergo in hoc æquiparandus Deus cum homine, tum quia unus homo potest alteri beneficium spontaneum et sine pacto conferre, et ideo qui beneficium recipit, est capax debiti gratitudinis, cujus materia seu objectum est beneficium receptum; creatura autem non potest Deo beneficium conferre, sed potius ab illo accipere, eique obsequium præstare; tum etiam quia unus homo potest aliquid boni in alterum conferre, quod ei nullo modo debeat; at vero quicquid servitii vel obsequii homo Deo exhibeat, vix potest debito modo gratum animum ostendere pro beneficiis acceptis; quomodo ergo poterit obligare Deum sibi etiam ex gratitudine, ad aliquod bonum sibi conferendum, nam etiam inter homines, dum unus benefactori beneficium ad æqualitatem rependit, non obligat illum ex gratitudine ad novum beneficium sibi præstandum.

13. *Ad secundum.* — *Ad tertium.* — Ad secundum, admittimus rationem in majori propositione tactam, et negamus minorem, nimirum, hoc debitum justitiæ Deo repugnare, supposita ejus promissione sub conditione condigni operis; nam eo ipso quod talis promissio supponitur, quæ Deo voluntaria omnino ac liberalis est, omnis cessat imperfectio, ut ex dictis non difficile intelligi potest, et infra ex professo tractandum est. Ad tertium respondetur, in privatis contractibus, quales sunt, qui inter homines fiunt, necessariam esse cognitionem promissionis, vel pacti, ut oriatur obligatio; tamen in his quæ per legem publicam statuuntur vel promittuntur, non est necessaria illa notitia. Quia etiam inter homines si publica lege esset propositum præmium facienti tale opus, qui illud faceret cum ignorantia præmii promissi, jus ad præmium acquireret, quia jus ad præmium non nascitur ex speciali voluntate operantis, acquirendi jus et constituendi alium debitorem sibi, sed ex ipso opere, supposita voluntate alterius qui promisit; et ideo neque cognitio promissionis aut præmii est necessaria in operante; nam si esset, maxime propter voluntatem; si ergo voluntas non est necessaria, nec notitia erit. Præterquam quod quamvis aliqua voluntas esset necessaria, vel generalis vel etiam virtualis sufficeret, quia unusquisque censetur velle suis operibus acquirere quicquid potest. Quæ responsio et doctrina multo magis habet locum in pacto seu promissione Dei, nam est a Deo facta per modum cujusdam legis universalis, et divina voluntas, quæ suprema est, potuit sola sua auctoritate illam legem condere, seu promissionem facere, cum conditione talis operis, independenter a notitia talis legis in alio operante. Quod potest a contrario persuaderi, quia peccator etiamsi ignoret pœnam esse pro peccato a Deo statutam, reatum ejus incurrit; ergo e contrario ignorans promissionem præmii, bene operando, jus ad illud acquirere potest. Item Adam ex lege Dei et pacto fuit ita constitutus in caput suæ posteritatis, ut ratione illius omnes in illo peccaverint, et tamen illud pactum habuit efficaciam ex sola voluntate Dei independenter a voluntate Adæ quoad consensum in tale pactum, et consequenter ut peccatum Adæ alios inficeret, non fuit per se necessarium ut Adam habuerit notitiam explicitam talis pacti (quicquid de facto de hujusmodi notitia, an illam Adam habuerit, necne, verum sit); ergo multo magis in meritis liberalis Dei voluntas et generalis promissio sufficit. Accedit quod in superioribus ostensum est, quod ad meritum de condigno apud Deum non est necessaria intentio præmii; ergo neque erit necessaria voluntas acquirendi illud, vel jus ad illud; ergo neque est cur notitia promissionis sit necessaria. Addo denique quod, licet hæc vera sint, considerata præcisa ratione meriti et promissionis, nihilominus

qui bene apud Deum merentur, non possunt omnino ignorare hanc promissionem, quia nemo potest mereri apud Deum sine fide ad salutem necessaria; docet autem Paulus accedentem ad Deum oportere credere quia est et inquirentibus se remunerator sit. Per hanc ergo fidem Dei remuneratoris habetur sufficiens notitia divini pacti seu promissionis, quamvis fortasse a præmio promisso, et de modo promissionis expressa seu distincta notitia non habeatur.

14. *Ad quartum.* — Ad quartum, quod opus non fit dignius ex promissione Dei, eadem responsio applicanda est, quæ in superiori capite de divina ordinatione data est. Concedimus enim promissionem non esse necessariam ut actus meritorius sit proportionatus præmio, et ideo parum referre quod a promissione dignitatem non accipiat. Hoc tamen non obstat quominus promissio necessaria sit ut per actum acquiratur jus ad præmium, quod fieri sine promissione non posset, quia, ratione promissionis sub conditione operis, habet opus sic factum peculiarem connexionem et habitudinem cum retributore præmii, et cum ipso præmio, quam ex sola rei natura non haberet, ut explicatum est. Neque refert quod promissio sit extrinseca actui, quia nihilominus actus innititur illi, et habet peculiarem conformitatem cum voluntate præmiantis, quam sine tali promissione non haberet; et hoc satis est in materia morali, ut actus inde habeat peculiarem vim obligandi alium, seu acquirendi jus ad præmium. Nam hæc vis moralis potius est quam physica, et ideo, licet in actu habeat aliquod fundamentum, potest moraliter compleri per extrinsecam promissionem, seu per habitudinem moralem quæ ex illa nascitur, ut explicatum est.

15. *Ad quintum.* — Ad ultimum de æquiparatione inter meritum et demeritum, respondetur imprimis esse disparem rationem, quia per peccatum non fit debitor Deus, neque obligatur ad puniendum, sed fit debitor ipse peccator et pœnæ obnoxius, et Deus veluti acquirit jus ad puniendum peccatorem propter injuriam acceptam. At vero in merito Deus est qui fit debitor, et quasi obligatur, et homo acquirit jus, et ideo sicut a se tantum habet quod peccet, ita ex se et sine promissione Dei potest se constituere debitorem et pœnæ obnoxium, non tamen ita potest facere debitorem Deum, a quo habet ipsum bonum opus quod operatur, nisi ex parte Dei fundamentum talis debiti præcedat, quod est promissio sub conditione operis. Deinde hujus discriminis reddi potest optima ratio, quia, licet homo per quodcumque bonum opus Deo præbeat obsequium, semper reddit quod alias Deo debet; imo cum ipsummet opus a Deo accipiat, vix reddit quod pro illo solo beneficio debet, et ideo ex se non habet unde faciat sibi debitum aliquod præmium a Deo reddendum; at vero peccatum est injuriosum Deo ex se, et ex propria conditione talis operis, ut ab homine manat, estque contra obligationem et debitum hominis ad Deum, ideoque per se potest inducere debitum ex parte ipsius hominis, et Deo jus conferre ad suam injuriam vindicandam. Quoad promissionem ergo nulla est æquiparatio. Nihilominus tamen quoad aliquam legem vel ordinationem, quæ in pœnis etiam peccatorum requiratur, aliqua similitudo admitti potest, quia licet peccatum ex se sit dignum pœna, tamen ex sola natura rei non determinat sibi certam speciem vel modum pœnæ, præsertim sensus, ut quod sit in hoc loco, vel in illo, in igne, vel in alia re, etc. Et quoad hoc, esse potest necessaria peculiaris ordinatio ex libera providentia, et lege Dei taxantis unicuique culpæ proprium modum pœnæ, qua lege supposita, unumquodque peccatum merebitur talem pœnam, et non aliam. Sed hoc ad præsens non refert, sed ad materiam de peccatis pertinet, et in tractatu de Purgatorio aliquid tetigimus.

CAPUT XIX.

UTRUM MERITA JUSTORUM IN PECULIARI APPLICATIONE ET IMPUTATIONE MERITORUM CHRISTI NITANTUR, VEL INDE SPECIALEM VALOREM AUT DIGNITATEM HABEANT?

1. *Hæc meriti conditio ex natura rei non requiritur. — An vero de facto interveniat inquiritur.* — Hæc est ultima conditio, quæ in meritis hominum apud Deum considerari potest, de qua supponimus ex intrinseca rerum natura, eo utique modo quo in his rebus moralibus considerari potest, non esse hanc conditionem necessariam ad meritum de condigno apud Deum, sicut etiam non erat necessarium gratiam vel remissionem peccatorum nobis per Christum conferri, sed id factum et institutum est ex singulari et excellentiori providentia Dei. Unde multi putant meritum Angelorum, quod sine dubio de con-

digno fuit, non fuisse in Christo fundatum; et in statu innocentiæ, si durasset, futura fuisse merita justorum sine Christo, quæ sine dubio essent de condigno; idemque potuisset Deus instituere in natura lapsa sine Christo, si voluisset. Tractamus ergo de conditione secundum ordinem providentiæ et legem a Deo statutam, an, scilicet, supposita Dei voluntate, qua decrevit ut omnis redemptio et sanctitas non nisi per Christum nobis communicaretur, simul etiam ordinaverit, ut merita nostra in Christi meritis proxime nitantur. Dico autem proxime, quia remote seu mediate certissimum est in illis fundari, quatenus gratia, et auxilia, per quæ fiunt, et a quibus dignitatem et valorem habent, propter Christi merita a nobis dantur. Quæstio ergo est de alia immediata applicatione vel imputatione meritorum Christi, quæ ita nostris operibus fiat, ut per illam vel rationem meriti accipiant, vel complementum meriti de condigno, vel aliquam aliam excellentiam seu dignitatem.

2. *Primus error præcavendus circa hanc materiam. — Et ex supradictis expugnari potest. — Additur argumentum aliud.* — In quo primum omnium cavendi errores, et doctrina catholica supponenda est. Primus enim error cavendus est hæreticorum, dicentium nostra opera non habere meritum in se, sed constitui formaliter in esse meritorio per meritum Christi illis applicatum, mediante fide. Sicut enim dicunt hominem fieri justum denominatione tantum extrinseca per applicationem justitiæ Christi per fidem ita apprehensæ, sic dicere potuerunt meritum operum nostrorum non esse in ipsis intrinsece, sed esse ipsum meritum Christi illis applicatum per fidei apprehensionem. Hunc modum fingendi merita nostra invenio Lutheranis attributum, non invenio autem proprium ejus auctorem nominatum aut relatum; imo Lutherus non solum absolute negavit nostra merita, sed etiam nomen meriti justorum prorsus abhorruit, et sequaces ejus eodem modo locuti sunt. Facile tamen potuerunt aliqui eorum errare loquentes de merito justorum per analogiam et proportionem ad justificationem; tamen sicut illud fundamentum hæreticum est, ita sententia illa de merito hæretica est. Quia sicut in priori errore de justificatione nihil aliud dicitur, nisi justos non esse justos, sed reputari, et acceptari ac si essent justi, ita in alio errore perinde dicitur opera justorum non esse meritoria, sed reputari et acceptari ac si talia essent, propter Christum; hoc autem hæreticum esse satis in superioribus probatum est. Item in illo modo dicendi revera continetur et asseritur Deum non remunerare opera nostra, sed opera Christi in nobis, sicut ea remunerat in parvulo, quando illum propter Christum sanctificat, vel in nobis, quando præter omne meritum nostrum dat nobis gratiam ex opere operato propter Christum; hoc autem hæreticum esse constat ex supra dictis, et in sequentibus ostendetur, tractando de bonis quæ justi de condigno merentur.

3. *Proximi argumenti assumptum probatur.* — Assumptum patet, quia, si nostra opera in se non habent valorem meriti, revera non propter illa datur præmium, sed propter opera Christi, in quibus est totus valor. Dicere autem quod nostra opera habent meritum Christi applicatum per fidem, et ut sic dici meritoria quasi apprehensive, hoc nihil aliud in re est, quam dicere Deum propter Christum velle ad præmium acceptare illa opera, ac si essent meritoria, re tamen vera præmium non propter illa dari, sed propter Christum. Et explicatur alio exemplo, quod sine novo errore negari non possit; nam prima gratia, quæ datur peccatori se disponenti per contritionem, sine dubio datur ex meritis Christi, interveniente aliquo actu ipsius peccatoris, et tamen id non satis est ut peccator ipse de condigno primam gratiam mereatur, quia opus sic factum a peccatore non habet valorem ad meritum de condigno primæ gratiæ, et tamen si sufficeret apprehensio fidei vel imputatio, etiam peccator posset mereri de condigno primam gratiam, quia potest apprehendere suam dispositionem ut acceptabilem per Christi merita, ac subinde ut affectam seu vestitam Christi meritis. Et eadem ratione cum libera sumptio Sacramenti opus justi sit, sine quo gratia sacramenti non datur, dicendi essent justi mereri de condigno totam gratiam quæ per sacramentum datur, quod dici non potest. Sequela probatur, quia, licet illa gratia valorem illius operis secundum se spectati, prout est opus ipsius recipientis, excedat, non excedit valorem meritorum Christi, quæ ibi applicantur, et propter quæ Deus præbet tantam gratiam mediante tali opere. Ergo e contrario, sicut homo nunc non meretur de condigno gratiam, quæ per Sacramentum datur ex opere operato, licet detur mediante opere hominis, tanquam conditione, vel causa alio modo necessaria, quia in illo opere ad illam gratiam non consideratur

valor ejus, sed valor meritorum Christi, ita plane si nostra opera non haberent valorem, nos non mereremur, sed propter solum Christi meritum immediate gratiam vel gloriam reciperemus, quod hæreticum est.

4. *Error secundus.* — *Refellitur.* — Alter error in hoc puncto esse posset, si quis putaret nostra opera, etiam prout a gratia procedunt, non habere in se et ex vi gratiæ jam receptæ condignitatem ad præmium vitæ æternæ, nisi id, quod illis deest, per applicationem meritorum Christi, quasi partialiter suppleatur. At hic dicendi modus licet ex parte recedat a præcedenti, quatenus aliquem valorem nostris operibus concedit, nihilominus ex parte illi consentit, quatenus meritum nostrum de condigno vult conflari ex nostro et Christi merito, ita ut ipsum meritum Christi saltem sit quasi partialis forma constituens nostrum opus in ratione meriti de condigno, quod ex vi gratiæ in nostris meritis esse supra demonstravimus. In illo ergo sensu certissimum est applicationem meritorum Christi, ut compleant per se et quasi formaliter merita nostra de condigno, neque necessariam esse, neque fieri in meritis justorum. Quod non sit necessaria, patet ex dictis, tum quia gratia et charitas cum divino auxilio ex natura sua sunt sufficientia principia proxima meriti simpliciter et de condigno, ut supra probatum est; tum etiam quia in Adam vel Angelis fuit verum meritum de condigno, sive habuerint gratiam ex Christo, sive non habuerint. Quod vero talis applicatio non fiat de facto, satis videtur probari ex eo quod necessaria non est, quia eo ipso est superflua, et sine fundamento fingeretur. Maxime vero convincitur, quia, eo ipso quod nostra opera in se et ex proprio principio habent proportionatum valorem ad meritum gloriæ de condigno, impossibile est illis applicari meritum Christi, ut in illa dignitate et proportione compleantur. An vero cum illis possit sub alia ratione vel ad alios effectus applicari, statim dicemus.

5. *Opinio prima negans in proposita quæstione.* — *Vasquez*, 1. 2, *disp.* 214, 6, 3 *et* 7. — *Ejus ratio.* — Seclusis ergo his erroribus, et supposito quod nostra opera ex gratia habeant intrinsecam dignitatem et proportionatam ad meritum simpliciter et de condigno, quam haberent etiamsi illa gratia non esset ex Christo, difficultas superest inter Catholicos, an præter illam quasi connaturalem dignitatem aliquid illis ex meritis Christi, vel ex conjunctione ad Christum accedat. In quo puncto modernus quidam gravis partem negantem constanter defendit, negans accrescere nostris operibus, ex relatione vel conjunctione ad Christum et ejus merita, aliquam dignitatem in ordine ad præmium, præter eam quam habent mediante gratia ipsis per Christum communicata, ac subinde non fieri in nostris meritis peculiarem meritorum Christi applicationem vel imputationem, præter eam quæ fit in ipsius gratiæ infusione, vel auxiliorum ejus donatione. Probat autem dictus auctor suam sententiam hoc modo: quia si operibus nostris ex gratia factis accrescit nova dignitas ex meritis Christi, vel illa dignitas accrescit etiam nostræ gratiæ, prout est ex meritis Christi, et per illam communicatur operibus; vel additur ipsis operibus præter totam dignitatem, quam habent a gratia, seu persona grata a qua proxime eliciuntur; neutrum dici potest; ergo. Major ex sufficientia partitionis nota est. Minor quoad priorem partem declaratur et probatur; nam duobus modis potest intelligi gratiam esse digniorem, eo quod per Christum detur. Uno modo, quia intensior datur quoad habitum, vel abundantior, frequentior, et copiosior, aut efficacior, seu congruentior quoad actualia auxilia data per Christum, quam sine Christo daretur. Et hic sensus facile admittitur a dicto auctore et omnibus. Sed non servit instituto, quia tunc opera etiam ipsa erunt in se meliora et digniora ratione majoris gratiæ a qua procedunt, tamen immediate a Christo non habebunt specialem dignitatem, imo et gratia ipsa erit dignior, quia entitative et physice est magis intensa, vel sæpius multiplicata, quam majorem perfectionem habebit quidem a Christo, tanquam a causa extrinseca efficiente, vel physice, vel moraliter, seu meritorie, non tamen habebit illam immediate et quasi formaliter ex alia extrinseca applicatione vel imputatione meritorum Christi. Alio ergo modo dici potest gratia nostra specialem dignitatem habere, ex eo præcise quod per Christum habetur, ita ut, cæteris paribus in intensione, vel alia reali et intrinseca quantitate, seu perfectione, dignior sit gratia quæ datur per Christum quam quæ datur sine Christo. Et in hoc sensu propositio videtur plane falsa, quia gratia, sive habitualis sive actualis, in se ejusdem speciei et rationis est, sive sit, sive non sit data per Christum; nam incredibile et improbabile est fingere distinctionem in ipsis gratiis solum ex eo quod habeant vel non habeant illum res-

pectum ad merita Christi. Unde, licet Theologi disputent an gratia fuerit data per Christum Angelis, vel primo homini in statu innocentiæ, nihilominus de eadem numero gratia loquuntur, quia per Christum et sine Christo dari potuit ; ergo cum in se sit omnino eadem, nulla dignitas inde illi accrescit. Et simili fere ratione probatur altera pars de operibus a gratia procedentibus, nam illa in se non sunt meliora ex eo quod ex gratia per Christum procedant, aut acceptentur propter Christum; ergo nec fiunt digniora ad præmium. Antecedens patet, quia ille respectus ad causam extrinsecam non est circumstantia operis, ut ejus bonitatem possit augere. Consequentia autem probatur, quia æquale opus ex favore extrinseco non fit dignum præmio, si ex se non habet illam dignitatem et proportionem, ut supra visum est; ergo neque opus de se minus dignum potest fieri dignius ex illo respectu vel favore extrinseco. Nec refert, quod Christus dicatur in nobis operari, et nos operari ut membra ejus, et ut sumus unum cum illo, morali modo, tanquam membra cum capite : hoc (inquam) non satis est, quia per illam metaphoram solum significatur influxus gratiæ in nobis per Christum et propter ipsum ; tamen in re opus meritorium non fit immediate a Christo, tanquam a persona proxime operante, et ideo non potest augere dignitatem operis ultra eam quam habet ex persona grata, sic ex gratia operante. Et confirmatur, quia alias opera nostra si haberent specialem dignitatem a Christo, ut operante in nobis, essent infiniti valoris ac meriti, et de rigore justitiæ, et non solum sibi, sed etiam aliis, quia Christus operans ita dignificat sua opera ; consequens autem plane falsum est ; ergo signum est nostra opera non accipere aliquam dignitatem a Christo, sed tantum a persona eliciente illa, seu proxime operante.

6. *Opinio secunda affirmans. — Proxima opinio affirmans ab auctore admittitur.* — Secunda sententia gravium auctorum est, nostris meritis accrescere aliquam dignitatem ex conjunctione ad Christum et ejus merita, et in hoc sensu peculiari modo applicari meritum Christi nostris meritis seu operibus, non ut per illud in esse meriti de condigno constituantur vel compleantur, sed ut quædam major dignitas vel perfectior justitiæ ratio in eis inveniatur. Ita sensit Cajetanus, 3 tom. Opusc., tr. 9, cap. 9, ubi variis modis explicat influxum specialem Christi in merita justorum, qui sunt membra ejus, et fortasse nimis illum exaggerat, ut videbimus. Et eodem modo de satisfactione nostra locutus fuerat in 3 part., quæst. 1, articulo 2, ad 4 dub. Et de satisfactione idem tradit Soto, in 4, dist. 19, quæst. 1, art. 2, conclus. 3. De merito vero idem docet expresse Ruardus, artic. 11, § *In particula secunda*, circa finem, ubi dicit in Adamo et Angelis, etiamsi credantur non habuisse gratiam per Christum, fuisse vera merita de condigno, *nostra vero opera plus gratiæ apud Deum habere, quod Christus ea in nobis operari dignatur.* Et infra, § *Occurrunt hic difficultates,* in prima et secunda, hoc idem magis declarat et exaggerat. Et infra, respondens Calvino, proxime post prima Calvini verba, eamdem doctrinam late trahit Hosius, in Confess., cap. 73, § *Unde igitur*, cum sequenti, et expresse Vega, quæst. 5 de Justificat., ad 3. Idem tamen in lib. 15 in Trident., cap. 15, videtur in sententiam contrariam inclinare, dum negat fieri justis novam meritorum Christi imputationem, cum beati fiunt. Sed ibi in alio sensu locutus est, ut postea tractando de remuneratione meritorum videbimus. Præterea pro hac sententia citatur Jacobus Payva, libr. 6 Orthodox. interpretation., § *Non solum autem*, ubi solum ait nostra opera ex Christo habere dignitatem ad meritum, postea vero solum id explicat ratione gratiæ, et quia fiunt spiritu Christi. Citantur præterea (quos videre nunc non potui) Alphons. Virvesius, Philipp. 4 contra Lutherum ; Lindan., libro 3 Panopl., capit. vigesimo, § *Cæterum, quod doctrina ;* Horanti., libro 2 de Locis Cathol., cap. 72, sub finem. Et mihi quidem hæc sententia valde placet, quia optima ratione explicari et facile intelligi potest, et sic intellecta, Christi gloriam et meritum illustrat, et nihil de veritate meriti justorum detrahit, verum potius illius proprietatem et dignitatem exaggerat.

7. *Notatio pro ea probanda. — Notatio altera duplicis sensus prædictæ secundæ opinionis.* — Ut ergo hanc veram doctrinam declarem ac suadeam, distinguo, quod supra jam tetigi, in operibus justorum, dignitatem et valorem moralem quem ad meritum de condigno habent, et efficaciam quam habent ad inducendam rationem justitiæ respectu præmii obtinendi. Et sub utraque ratione assero merita justorum digniora fieri ex unione ad Christum, vel ex meritis ejus. Hæc enim duo mihi etiam distinguenda videntur. Duo-

bus enim modis intelligi potest quod accrescat dignitas aut valor operibus justorum ex Christo. Uno modo, ex vi naturalis dignitatis Christi et conjunctionis justorum cum ipso per fidem vivam ejus, quasi per naturalem consecutionem, etiamsi non intelligatur meritum CHRISTI specialiter ordinatum ad eam dignitatem specialem justis promerendam, sed solum ad obtinendam illis gratiam, qua ipsi uniantur, et sic eo ipso illam obtineant cum speciali dignitate quæ operibus eorum consequenter communicatur. Alio modo intelligi potest hæc nova dignitas specialiter proveniens ex voluntate et meritis Christi, qui voluit ut nostra merita aliquam majorem dignitatem vel efficaciam haberent, ad quam nobis promerendam sua opera ordinavit. Et utrumque modum verum censeo, priorem vero melius accommodari ad augmentum valoris et dignitatis operum justorum, posteriorem vero ad augendam in eis justitiæ rationem, et efficaciam obtinendi præmium.

8. *Probatur jam quoad priorem sensum.— Exemplis illustratur. — Ex Scriptura confirmatur.* —Probo ergo priorem partem, quia gratia justorum, ex eo quod sit in nobis per Christum, licet non sit major intensione, vel in entitate physica, nihilominus habet inde peculiarem dignitatem moralem ; ergo ex illa, tanquam ex radice, habent opera, quæ ex illa manant, quamdam majorem æstimationem apud Deum ; ergo etiam habent aliquam majorem dignitatem. Antecedens declaratur, quia per gratiam sic acceptam, non solum sancti efficimur, et digni vita æterna, quod etiam essemus, etiamsi gratia non esset ex meritis Christi data; sed etiam efficimur peculiari modo fratres Christi, et ipsius membra, et unum corpus cum ipso. Quam unionem egregie ipse Dominus per parabolam vitis et palmitum, Joannis decimo quinto, explicuit, et Paulus, ad Ephes. 4, per metaphoram corporis et capitis, dicens : *In charitate crescamus in illo per omnia, qui est caput, Christus, ex quo totum corpus compactum et connexum,* etc.; et 1 Corinth. 12 : *Vos autem estis corpus Christi et membra ;* et ad Rom. 8 : *Hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi.* Ex hac ergo unione et singulari societate, et quasi propinquitate cum Christo, fieri non potest quin redundet in fideles, Christo per fidem vivam conjunctos, aliqua peculiaris dignitas, id est, specialis ratio, propter quam et Deo amabiliores sint, et in majori pretio habeantur. Nam filius amici, licet alias sit per se amabilis propter proprias qualitates, peculiari modo placet, quia filius amici est ; et mulier per se nobilis, si regi, vel homini habenti altiorem nobilitatis gradum, nubat, nobilior redditur, et sic de cæteris, quæ secundum moralem æstimationem magis quam secundum entitates physicas considerantur. Et sic etiam res omnes per tactum ad personas sanctas quamdam sanctitatem participare censentur, et vestes sanctorum dignæ speciali religione censentur propter Sanctorum excellentiam. Ergo simili modo homines justificati per Christum, licet propter intrinseca dona grati Deo sint, nihilominus quatenus tali modo illa participant, ut per illa speciali modo uniantur Christo, qui a Patre altiori ac singulari modo diligitur, ipsi etiam sunt Patri gratiores ; ergo ex hac conjunctione cum Christo per se, et quasi ex natura rei, sine nova vel peculiari applicatione meritorum Christi resultat in justis, et eorum gratia, hæc peculiaris dignitas. Et confirmatur, nam hac ratione docent Sancti Patres naturam humanam, per unionem ad Verbum, in tota specie et omnibus individuis fuisse peculiari modo nobilitatam. Nam, ut Paulus ad Hebr. 2 : *Quia pueri communicaverunt carni et sanguini, et filius Dei participavit eisdem, propter quod non confunditur eos fratres vocare, dicens : Nunciabo nomen tuum fratribus meis,* Ps. 21. Et aliqui etiam ex Patribus, c. 19 et 22 Apocal. exponentes, dicunt, cum Joannes Angelum adorare vellet, ipsum renuisse, neque se adorari ab homine sancto permisisse, propter incarnationem Filii Dei, et in peculiarem reverentiam humanitatis assumptæ, propter quam Angeli plus multo hominibus deferant quam antea solerent, præsertim his qui Christo per gratiam et fidem conjuncti sunt, ut ibi notant Ambrosius, Rupertus, Beda, et alii, et late Gregorius, hom. 8 in Evang.

9. *Modus concipiendi prædictum sensum hujus opinionis secundæ. — Modus alter.* — Quod si interroges quomodo hæc dignitas justorum ad eorum merita conferat, respondeo duobus modis posse conferre. Primo, quia cæteris paribus, opus procedens a gratia et fide, qua Christo ut capiti tanquam viva membra unimur, amplioris præmii dignum est, et ad majorem gloriam est a Deo ordinatum et acceptum ; non tantum pro-

pter Christi merita, hæc enim alia consideratio est, nec tantum ex libertate, hæc enim non esset meriti retributio, sed ex proportione operis facti a persona grata illo speciali modo dignificata; nam eo ipso moraliter dignius est opus, ac subinde proportionatum ut ad majus præmium ordinetur. Quod potest intelligi de præmio tantum accidentali, et sic est facilius, vel de essentiali, et sic etiam est satis probabile, neque habet alicujus momenti difficultatem, ut statim dicam. Secundo, id explicari potest, etiamsi non concedatur augeri præmium ex hac circumstantia, sed multiplicari rationem conferendi idem præmium, nam hoc ipsum cedit in majorem aliquem honorem hominis recipientis præmium, et ex parte Dei, nostro modo intelligendi, auget benevolentiam et voluntatem remunerandi hominem justum, non tantum quia justus est, sed etiam quia membrum Christi est, et sicut opus ejus in gloriam Christi cessit, ita ejus remuneratio in ejusdem Christi gloriam redundat.

10. *Probatur deinde secunda opinio quoad posteriorem sensum.* — Superest explicanda et probanda altera pars, qua diximus augeri etiam posse justitiam nostrorum meritorum ex peculiari modo, quo nituntur in meritis Christi, quæ ad hunc etiam finem specialiter ordinata et applicata fuerunt. Probatur autem primo, quia, ut diximus, justitia nostrorum meritorum fundatur ex parte in divina promissione; hæc autem promissio ex meritis Christi facta nobis est; ergo, ex ea parte, nostra merita nituntur meritis Christi, et majorem quamdam justitiæ rationem ab illis participant; nam si promissio confert ad justitiam, si promissio ipsa non sit omnino gratis facta, sed ex justitia, major quidem justitiæ ratio in nostris meritis invenietur. Probatur ergo minor, tum ex Concilio Tridentino, sess. 6, c. 16, ubi dicit vitam æternam per Christum Jesum esse justis promissam, et tanquam gratiam misericorditer illis tribuendam, et tanquam mercedem bonis operibus reddendam; tum etiam quia illa promissio fuit magnum Dei beneficium gratuitum, omnia autem talia beneficia propter Christum hominibus collata sunt, juxta illud Pauli ad Ephes. 1: *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo.* Hoc enim totum ejus meritis debebatur, et illo modo Dei misericordia et justitia magis ostenditur. Ac denique illa promissio magis quodammodo ipsi Christo, et in gloriam ejus facta est, et ideo est facta sine ejus meritis, juxta illud Ps. 2: *Postula a me, et dabo tibi gentes hæreditatem tuam, et possessionem tuam terminos terræ.* Et illud Isai.: *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum.*

11. *Probatur secundo.* — Secundo, est similis ratio, quia non solum meruit nobis Christus promissionem antecedenter se habentem ad nostra merita, sed etiam acceptationem subsequentem nostro intelligendi modo, ut supra explicavi. Nam, licet illa acceptatio, supposita promissione, jam esset debita nostris operibus ex justitia, nihilominus etiam est debita Christi meritis, quæ ad hoc ipse obtulit et ordinavit, ut rigorosa etiam justitia in acceptatione nostrorum meritorum intercederet. Tertio, addere possumus etiam concurrere Christum ad nostra merita, offerendo illa Patri, ut ab illo non solum libentius acceptentur, sed etiam majori quodammodo obligatione acceptentur, nam illa Christi oblatio et auget rei oblatæ dignitatem seu acceptabilitatem, et licet, prout nunc fit a Christo in cœlo, non habeat novum meritum, quatenus vero in præcedentibus Christi meritis nititur, rationem justitiæ in nostris meritis auget et perficit. Quod doctrinam sumere mihi videor ex Concilio Tridentino, sess. 14, capitulo 8, ubi, agens de nostra satisfactione, etiam ad merita sermonem extendit ac dicit: *Neque vero ita nostra est satisfactio hæc, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum. Nam qui ex nobis tanquam ex nobis nihil possumus, eo cooperante qui nos confortat, omnia possumus; ita non habet homo unde glorietur, sed omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, et per illum acceptantur a Patre.* Ubi Concilium aperte docet nostra merita et satisfactiones non solum inniti Christo, tanquam danti virtutem et gratiam per quam operamur, sed etiam ut danti nostris operibus specialem vim satisfaciendi et merendi, quatenus et in suis meritis nituntur, et ab illo offeruntur, et per ipsum acceptantur. Multum ergo favet Concilium huic doctrinæ, quæ profecto per se spectata valde consentanea est excellentiæ Christi et charitati ejus erga homines, et abundantiæ ac perfectioni meritorum ejus, et inde non

minuuntur, sed perficiuntur nostra merita; non est ergo cur de veritate hujus doctrinæ dubitetur.

12. *Ad fundamentum primæ opinionis in num.* 5. — Magis autem hoc confirmabitur, respondendo ad fundamentum contrariæ sententiæ; quod erit facile ex dictis. Dicimus enim dilemma in ratione propositum (quia vel hæc dignitas accrescit ipsi gratiæ justificatorum in Christo, vel immediate eorum operibus seu meritis) quoad utrumque verum esse, cum proportione applicatum. Ad improbationem autem prioris membri, respondemus solum probare gratiam per Christum non esse in sua entitate meliorem, aut alterius rationis vel intensionis quam gratia similis sine Christo data. Non tamen probat eamdem gratiam, propter respectum et unionem ad Christum, non fieri moraliter digniorem, et (ut ita dicam) chariorem, seu amabiliorem. Nam quod hæc moralis dignitas sine physico augmento possibilis in rebus humanis sit, est evidens, et idem fundamentum habet in divinis, ut variis exemplis ostensum est; quod vero in hac particulari materia intercedat, ex re ipsa et similitudine rationis ostensum est. Ad probationem vero alterius partis dilemmatis respondetur primo, eo ipso quod gratia membrorum Christi specialem dignitatem habet ex peculiari habitudine et conjunctione ad Christum, inde consequenter augeri operum ejus dignitatem aliquo ex modis supra declaratis. Neque oportet ut hoc augmentum sit in morali bonitate operis, sed in valore, vel proportione ad merendum; nam hæc duo distincta sunt, et ex diversis capitibus oriuntur, ut in Christo Domino videre licet. Et ad replicam, quod opus non sit meritorium, et consequenter nec magis meritorium ex favore extrinseco, respondemus imprimis hoc augmentum, quod in gratia per Christum et operibus ab ea procedentibus consideratur, non esse ex favore extrinseco, sed ex conditione morali, quæ personam Christo spiritualiter conjunctam speciali modo ac titulo amabilem ac moraliter æstimabilem reddit, et consequenter etiam opus ejus. Unde non obstat quod talia opera non sint immediate a Christo, ut immediate eliciente, et per seipsum operante, nam satis est quod sint immediate a membro Christi, per unionem ad ipsum speciali modo nobilitato. Deinde dicimus Christi merita, licet nobis sint extrinseca, et ut sic non augeant valorem nostrorum operum, nihilominus, quatenus possunt habere suam causalitatem supra nostra merita, posse etiam efficere ut ex perfectiori justitia retributio illis debeatur, ut satis explicatum est.

13. *Ad confirmationem in eodem n.* 5, *circa finem.* — Unde ad confirmationem, quia inde sequeretur inveniri in nostris meritis omnes perfectiones, quæ in propriis ejusdem Christi meritis inventæ sunt, negatur sequela, quia si consideretur dignitas proveniens justis ex conjunctione ad Christum, semper est inferioris rationis, sicut dignitas matris Dei magna quidem est, sed longe inferior quam sit dignitas Filii Dei. Et in universum ex participatione perfectionis non potest inferri æqualitas. Sic enim, licet filius regis dignitatem ejus participet, ex eo præcise quod filius ejus est, non tamen ad æqualitatem in dignitate ascendit, unde, licet filius diligatur et honoretur propter patrem, non oportet ut æque diligatur seu honoretur ac pater. Et similiter, licet homo participet perfectionem Dei, non sequitur quod possit ad illam pertingere. Proprietates ergo et perfectiones singulares meriti personæ Christi ex eo præcise oriuntur, quod persona proxime operans erat simpliciter infinitæ excellentiæ, et ideo, sicut justi Christo conjuncti nunquam perveniunt ad illam personalem dignitatem, licet aliqualem ex tali conjunctione participent, non sequitur posse in suis meritis habere æqualem perfectionem, neque illatio est alicujus momenti. Multoque minus sequitur illud inconveniens, considerando influxum meritorum Christi in nostra merita quasi immediatum in suo genere, quia Christus non ordinavit sua merita, ut nostra merita suis essent æqualia, neque ut de justitia pro aliis quam pro operantibus acceptarentur, aut aliquid simile. Et quamvis Christus consideretur ut offerens nobiscum nostra merita, ut Concilium dixit, non ideo habebunt inde infinitatem meriti, non solum quia Christus nunc non est in statu merendi, sed maxime quia nostra merita nunquam sunt propria actio Christi, sed potius ad illum comparantur ut res oblata, et ideo non habent ab illo infinitatem meriti, seu valoris, licet in ordine ad acceptationem aliquam majorem efficaciam accipiant. Quæ omnia optime declarantur exemplo orationis, quæ, a nobis facta propter Christum, efficacior est, magisque acceptabilis apud Deum, nunquam tamen potest orationi factæ ab ipsomet Christo in eisdem proprietatibus adæquari.

14. *Expenduntur dicta quorumdam auctorum secundæ opinionis.* — Atque ex his judicium ferendum est de aliquibus propositionibus, seu modis loquendi auctorum supra allegatorum, præsertim Cajetani et Hosii, quos aliqui reprehendunt, et alii benigne interpretantur. Unus est, in quo modus ille loquendi Pauli ad Galat. 2 : *Vivo ego, jam non ego, sed vivit in me Christus*, accommodatur ad meritum justi; nam ut Cajetanus ait, in simili forma dicere potest justus : *Mereor ego, jam non ego, sed meretur in me Christus.* In quo loquendi modo non est magna difficultas in illa negatione, *jam non ego*, nam cum præcedat affirmatio, *mereor ego*, clarum est alteram partem negantem non sumi in sensu contradictorio, ac proinde non negari absolute quod justus mereatur, sed quod non solus sine Christo, vel quod non sua principali virtute mereatur; sicut in alia propositione Pauli, cum dicit, *jam non ego*, non negat se vivere ; sed si prior affirmatio, *vivo ego,* de vita corporali intelligatur, in sequenti negatione significat non esse illam præcipuam vitam, qua vivit, nec quæ nomen vitæ, spirituali modo loquendo, simpliciter mereatur, sed aliam qua per Christum vivit. Si autem prima affirmatio de spirituali vita intelligatur, per negationem significat illam vitam non esse a se, et magis esse Christi quam suam. Sicut etiam dixit Christus, Matthæi 10 : *Dabitur vobis quid loquamini, non enim vos estis qui loquimini, sed spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis :* ubi non negat discipulos esse qui loquuntur, ut constat, et præcedens promissio : *Dabitur enim vobis quid loquamini,* satis ostendit ; sed negat eos futuros esse principales auctores sui sermonis, sed spiritum Dei, qui per eos loquebatur. Estque simillima illa locutio Pauli, primo Corinth. 15 : *Abundantius omnibus laboravi, non ego, sed gratia Dei mecum ;* ubi dicens *non ego,* non negat quod affirmaverat, se laborasse, sed negat fructum laboris sui, vel efficaciam et sanctitatem operis sui fuisse ab ipso, sed a gratia. In hac ergo parte non est quod scrupulose dubitetur, dummodo pars illa negans non simpliciter proferatur, dicendo, verbi gratia : Non mereor ego, quia sic in rigore sensum erroneum habet, quem corrigit et tollit affirmatio : Mereor ego, et ideo conjungi debet sive antecedenter, ut : *Mereor ego, sed non ego,* vel consequenter, ut : *Non ego, sed gratia Dei mecum.*

15. *Contra posteriorem partem arguitur.* — Altera vero pars affirmans, *Meretur in me Christus,* obscurior videri potest, quia Christus nunc non meretur, quia non est in statu merendi ; ergo nec meretur in me. Unde hæc est differentia inter propositionem Pauli: *Vivit in me Christus*, quia per verbum vivendi tribuitur aliquid Christo, quod simpliciter illi convenit. Et idem est de his locutionibus : Christus operatur in me, sicut Deus dicitur operari omnia in omnibus ; vel : Christus loquitur in nobis, sicut Paulus 2 Corinth. 13, dicit : *An experimentum quæritis ejus qui in me loquitur, Christus?* Nam operari et loqui actiones sunt, quæ possunt simpliciter Christo nunc attribui; at vero mereri non potest simpliciter attribui Christo, et ideo nec videtur dici posse : Meretur in me Christus. Quam differentiam notavit Soto, lib. 3 de Natur. et grat., cap. 8, inter illa verba, loqui, seu operari, et mereri; nam recte dicitur Deus, vel Spiritus Sanctus loqui aut operari in me, non tamen sic dicitur mereri in me, quia loqui aut operari non involvunt imperfectionem Deo repugnantem ; mereri autem illam includit, quia dicit actionem subditi, seu inferioris. Idem autem videtur esse de Christo extra statum merendi constituto. Et confirmatur, quia per illum modum loquendi significari videtur nos tantum mereri, quatenus meritum Christi nobis imputatur, quod accedit ad errorem hæreticorum hujus temporis, et ideo cavendum videtur.

16. *Exponitur tamen et admittitur in sensu metaphorico. — Ad confirmationem.* — Hæc tamen ita objiciuntur, ac si locutio illa in sensu proprio et rigoroso, et non in metaphorico usurpetur. Quod est contra mentem dictorum auctorum, et contra vim verborum, secundum usitatum loquendi morem. Nam dicti auctores illam locutionem explicant per alias in Scriptura frequentes, in quibus passiones vel actiones corporis tribuuntur capiti, et e converso, juxta vulgatam regulam Ficonii, ut Actor. 9 : *Saule, Saule, quid me persequeris ?* At vero in illo sensu metaphorico non significatur Christum in propria persona mereri, sed in membris suis; sic autem non repugnat Christo mereri, quia sic Christus non est omnino extra statum merendi, quia, licet in persona sua sit extra statum, non secundum omnia membra sua. Sicut etiam de illo nunc dici potest, persecutiones, passiones, ac tormenta nunc pati. Deinde in hujusmodi locutione alia metaphora considerari potest etiam valde usitata,

in qua nimirum propositio, quæ solum in sensu causali vera est, in formali simpliciter profertur; est optimum exemplum in illa sententia Pauli : *Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus ; qui autem scrutatur corda, scit quid desideret Spiritus, qui secundum Deum postulat pro Sanctis.* Ubi Spiritus dicitur postulare et desiderare, quia desiderare et postulare nos facit. Et secundum eamdem metaphoram optime intelligitur illa sententia Pauli : *Vivit in me Christus*, quia ipse me vivificat, et ego vivo vita ipsius, non quam formaliter in se habet, sed quam in me facit; ergo eadem metaphora optime dicitur Christus in me mereri, non formaliter, sed causaliter. Et ad hunc sensum parum etiam refert quod Christus sit extra statum merendi, quia in illo statu potest in me efficere principaliter meum meritum. Et in eodem sensu non est cur Deo illa propositio negetur, quia si Spiritus Sanctus dicitur orare in Sanctis, vel postulare pro nobis, cur non dicetur etiam mereri in nobis? non enim minus dicit subjectionem vel submissionem orare quam mereri. Unde ad confirmationem non video cur per illam propositionem : *Meretur in me Christus*, significetur meritum nostrum solum consistere in imputatione meritorum Christi, magis quam per illam : *Vivit in me Christus*, denotetur nos vivere (utique spiritualiter) per solam imputationem vitæ, seu gratiæ Christi. Addo vero, sicut in priori parte illius sententiæ dixi, hanc dimidiatam sententiam per se prolatam : *Meretur in me Christus*, suspicionem illam posse inducere et ideo vitandam esse, conjunctam vero præcedentibus : *Mereor ego, jam non ego*, omnem cessare suspicionem, quia sensus metaphoricus patentissimus est. Nam illa prima affirmatio : *Mereor ego*, excludit hæreticorum errorem, et negatio subjuncta declarat me non ita mereri, ut sim principalis auctor mei meriti, et consequenter illamet conjunctio adversativa, quæ subjungitur, dicendo : *Sed meretur in me Christus*, declarat id solum attribui Christo, tanquam principaliori causæ mei meriti.

17. *Alia propositio probabile, sed non necessaria ad institutum.* — Adverto autem propositionem illam, cum in his tantum sensibus metaphoricis vera sit, non multùm conferre ad probandum vel declarandum specialem effectum, vel dignitatem, quam nostra merita habeant ex meritis Christi, ut speciali modo ad valorem vel justitiam nostrorum meritorum applicatis. Addit vero Cajetanus aliam notandam propositionem, quæ ad hoc declarandum videtur excogitata. Eamque proponit constituendo differentiam inter parvulos, et adultos qui in gratia moriuntur, nam parvulis datur gloria ex solis meritis, quæ Christus in propria persona, et in hac vita mortali habuit; adultis vero datur duobus titulis, scilicet, et propter eadem merita Christi in propria persona et vita mortali, et propter meritum, quod nunc Christus, ut caput, in adulto et per adultum meretur. Quod etiam confirmat exemplo Christi, qui (ut ait) habuit suam gloriam, et titulo unionis personalis, et propter meritum obedientiæ; unde nos conformiores illi erimus, si duplici etiam titulo gloriam habeamus. Atque hæc quidem sententia probabilis est, non tamen videtur necessaria, nisi modo superius posito explicata. Non enim videtur necessarium ut corona gloriæ detur adultis illam merentibus, propter meritum Christi, et proprium, tanquam propter duas causas proximas et immediatas, sicut datur gratia et gloria parvulis propter meritum Christi, tanquam propter causam proximam, et quasi particularem, quia non est necessarium multiplicare hujusmodi causas circa eumdem effectum, et quia non est promissa beatitudo adultis propter Christi meritum, quasi propter causam totalem et integram, ut condistinctum a merito ipsius adulti. At vero si meritum consideretur per modum causæ universalis, influens cum meritis nostris, eo quod ipse Christus meruit ut nostra merita acceptarentur ad præmium propter eadem sua merita illis promissum, sic recte intelligitur gloriam dari adultis, non tantum propter meritum proprium, sed etiam propter meritum Christi diversa ratione spectatum.

CAPUT XX.

UNDE HABEANT OPERA JUSTORUM UT MAGIS MERITORIA SINT?

1. *Merita justorum inæqualia posse esse supponitur.* — Suppono, quod per se notum videtur, et de fide certum est, merita justorum esse inæqualia, non solum in diversis justis, sed etiam in eodem. De diversis id satis probatum est supra lib. 9, ubi ostendimus gratiam, vel primam, vel secundam, et consequenter etiam gloriam, esse in diversis justis inæqualem. Eadem enim ratio

est de inæqualitate meritorum, quia si in dispositionibus ad gratiam potest esse inæqualitas, et ideo gratia inæqualis infunditur, etiam in operibus meritoriis diversorum hominum potest esse inæqualitas, nam est eadem ratio. Et similiter si præmia inæqualia sint, etiam merita. De eodem autem justo pro diversis temporibus vel actibus eadem est ratio, et ex dicendis evidentius declarabitur. Hæc ergo inæqualitas meritorum consistere potest, vel in multitudine et paucitate operum, vel in eodem numero operum, seu in duobus operibus inter se collatis, seu (quod perinde est) in eodem opere habente plures vel pauciores conditiones meriti.

2. *Assertio prima. — Dubium duplicem sensum habens. — Resolvitur in priori sensu.* — Primo ergo dicendum est multitudinem bonorum operum per se conferre ad augmentum meriti, si cætera sint paria, seu si novum opus præcedentibus meritis addatur. Probatur, quia majus est totum sua parte ; sed major numerus bonorum operum comparatur ad minorem, sicut totum ad partem, in ratione meriti ; ergo in majori multitudine bonorum operum, cæteris paribus, est majus meritum, ac proinde ex augmento operum secundum numerum augetur meritum, si cætera paria sint ; ut evidenter patet, quando præcedentibus meritis novum opus meritorium additur, nam tunc præcedens cumulus fit major per additionem novi operis boni, et hoc opus per se affert novum meritum, nam supponimus esse meritorium ; ergo augetur inde totum meritum. Quamvis autem hoc videatur per se satis evidens, exponendum nihilominus est an hoc augmentem meriti extensivum tantum, vel etiam intensivum censendum sit. Quæ interrogatio intelligi potest dupliciter : uno modo, ex parte actuum quibus fit meritum, illos absolute et secundum esse physicum ac reale considerando. Alio modo fieri potest interrogatio de ipso merito moraliter considerato, seu in esse meriti, et per comparationem ad præmium. In priori sensu, nullam habet quæstionem ; tum quia illud augmentum fit per multiplicationem meritorum, quod augmentum multitudinis extensivum est, secundum modum quantitatis discretæ ; tum etiam quia ex multis actibus meritoriis non fit unus intensior singulis, sicut ex multis caloribus remissis non fit unus intensior, quia non uniuntur inter se ad unum intensiorem calorem componendum. Idem ergo est de pluribus actibus meritoriis, absolute et secundum suum esse reale spectatis. In alio vero sensu interrogatio aliquam dubitationem habet.

3. *De posteriori sensu opinio prima.—Ejus ratio.—Confirmatio.*—Quidam enim Theologi moderni dixerunt, hoc augmentum bonorum operum non conducere ad præmium intensive perfectius obtinendum, ac proinde non posse dici intensivum, sed tantum extensivum, sub quacumque ratione consideretur. Ita sentiunt qui dicunt plura opera æqualia non augere intensive præmium, vel, si inæqualia in intensione sint, præmium commensurandum esse intensiori operi tantum, ac subinde alia non augere intensive præmium, et consequenter neque meritum. Fundari potest primo, quia æqualia opera non augent intensive habitum, vel, si sint inæqualia, non possunt habitum augere ultra gradum intensioris actus ; ergo neque possunt præmium augere intensive. Confirmatur, quia in merito de condigno servanda est proportio præmii ad meritum : at intensio præmii, verbi gratia, visionis beatæ, excedens perfectionem singulorum actuum meriti, est improportionata singulis actibus ; ergo etiam toti collectioni eorum. Probatur consequentia, quia in tota collectione actuum ut quatuor, verbi gratia, non est aliquis gradus proportionatus quinto gradui addendo in præmio ; maxime cum in philosophia probabile sit gradus intensionis esse aliquo modo diversarum rationum, ita ut qualitas ut quatuor non possit fieri ut quinque per additionem alterius quarti gradus, sed solum per eum, qui secundum proprium ordinem quintus est, et quartum per se supponit. Et inde est, ut plura calida ut quatuor non possint efficere unum calorem ut quinque ; eadem autem improportio reperitur inter plura merita, et præmium unum intensius omnibus illis ; ergo meritum de condigno non potest hoc modo intensive augeri ex sola multitudine operum bonorum. Dicit ergo hæc opinio augmentum illud, etiam per comparationem ad præmium, esse extensivum, quia vel plura merita illis operibus respondent, vel unum diversis titulis, non vero in se majus.

4. *Refutatur opinio præcedens.* — Hæc vero opinio virtute est in superiorioribus reprobata ; ostendimus enim per singula opera meritoria, sive intensiora, sive æqualia, sive remissiora sint, mereri hominem essentiale præmium. De quo sine dubio loquitur Paulus, I ad Corinth. 3, cum dicit : *Unusquisque*

propriam mercedem accipiet secundum suum laborem, ut ibi optime D. Thomas, lect. 2, exponit, et in superioribus probatum est. Et de eodem loquitur Christus, Matth. 25, cum dicit ad electos: *Venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi*, et statim numerat multitudinem operum, per quæ præmium illud obtinetur. Et de eodem loquitur Concilium Tridentinum, sess. 6, can. 32, cum definit justum, per sua bona opera vitam æternam ejusque augmentum mereri. Ex hoc ergo principio concludimus, per multitudinem operum, seu per additionem cujuscumque operis meritorii de condigno, augeri meritum intensive in esse meriti, seu (quod perinde est) in ordine ad præmium, quod intensive perfectius tali cumulo meritorum respondebit. Probatur, quia præmium essentiale respondens omnibus et singulis operibus justorum meritoriis de condigno, unum est, vel objective respectu omnium, vel, quod ad rem magis spectat, formaliter in singulis, quia in omnibus est una divina essentia, in singulis vero etiam una gloria, seu una visio beata, cum amore, delectatione, et aliis quasi proprietatibus comitantibus illam. Hoc ergo præmium non potest augeri extensive secundum multitudinem, seu extensionem discretam, ut sic dicam; ergo augendum est intensive propter multitudinem meritorum. Cum enim in illo præmio duo sint, scilicet, objectum et actus, ex parte objecti secundum se non est magis neque minus, quia totum omnibus datur, licet non totaliter, quod provenit ex parte actus, et quasi per denominationem ab illo; ergo majus augmentum præmii illius tantum in actu ipso, vel consequenter etiam in habitu inveniri potest. At vero præmium illud intensive tantum augeri potest, quia debet esse verum augmentum in ipsomet actu, alias non esset augmentum in essentiali præmio; ergo necesse est ut multa opera meritoria quasi copulentur, et ex eis consurgat unum meritum dignum essentiali præmio perfectiori intensive; et in hoc sensu dicimus hoc augmentum esse intensivum in esse meriti.

5. *Consectarium quod etiam institutum declarat.* — Unde fit, quod etiam rem declarat, ut meritum plurium actuum in ordine ad præmium tantæ perfectionis intensive æquivalere possit, vel etiam excedere meritum unius actus superantis in intensione omnes actus illius multitudinis, quia sicut ex intensione actus augetur præmium, cæteris paribus, ita etiam ex multitudine actuum; ergo potest hæc multitudo esse tanta, ut superet valorem intensionis, cum ille finitus sit. Estque hoc per se spectatum valde consentaneum rationi, et divinæ justitiæ, ac providentiæ, sub qua hæc moraliter consideranda sunt, et non tantum secundum physicam proportionem. Et ideo fundamentum contrariæ sententiæ nullius momenti est. Nam principalis ratio falsum sumit, nam in lib. 9 ostensum est per actus remissos posse habitum meritorie augeri. Confirmatio autem procedit tantum secundum physicam proportionem, quæ non est necessario in re morali servanda, præsertim cum actus, non solum in eadem specie remissior, sed etiam in specie ipsa ignobilior, possit idem essentiale præmium vel augmentum ejus de condigno mereri. Unde dicimus gradum majoris intensionis in visione beata, verbi gratia, quintum gradum, posse esse proportionatum præmium unius actus meritorii, etiamsi in suo esse non attingat quintum intensionis suæ gradum, quia meritum non consistit in gradu intensionis, sed in valore morali actus, qui ex multis aliis capitibus consurgit, ut jam diximus, et ratione illius valoris est actus quasi æquivalens pretium talis mercedis.

6. *Assertio secunda. — Ejus ratio. — Confirmatur.* — Secundo, dicendum est in uno et eodem actu augeri meritum ex augmento proprietatum, seu conditionum quæ ad meritum de condigno concurrere possunt aut debent. Hæc etiam assertio certissima est, sumiturque ex D. Thoma 2. 2, quæst. 104, art. 3, et quodlib. 6, art. 11, ubi dicit actum, minus meritorium ex genere suo, esse magis meritorium ex aliis circumstantiis; et latius 1 Corinth. 3, lect. 2. Et ratio clara est, quia valor operis ad meritum consurgit ex variis conditionibus, ut hactenus vidimus; ergo quo actus plures vel meliores conditiones ex illis habuerit, eo erit majoris valoris ad meritum, ac subinde dignius meliori præmio. Et confirmatur, nam duo opera meritoria possunt esse inæqualia in merito; hæc autem inæqualitas non potest provenire, nisi ex inæqualitate in conditionibus ad meritum requisitis. Ex quo enim alio capite oriri potest? Ergo ex illis conditionibus augetur meritum, vel in uno eodem opere in diversis temporibus, vel in diversis operibus in eodem tempore, saltem in diversis personis, nam in eadem vix possunt simul inveniri, quamvis non repugnet.

7. *Ostenditur præterea inductione facta per aliquas conditiones meriti. — Ex prima conditione. — Ex secunda. — Ex tertia.* — De aliquibus ergo conditionibus concurrentibus in actu meritorio, vel ad meritum requisitis, facile intelligitur, et extra controversiam est, quod augeant meritum actus, si cætera paria sint. Primum id constat de excellentia actus studiosi ex specie, seu objecto suo, ut testatur D. Thomas in dicto quodlib., et in dicto etiam lib. 9 ostensum est. Quia cum fundamentum meriti ex parte actus sit bonitas ejus, quo hæc major fuerit in ipsamet essentia et specie actus, eo dignius erit præmio, si in cæteris sit æqualitas. Secundo, probat hæc ratio idem esse dicendum de omnibus circumstantiis augentibus moralem dignitatem operis, sive augeant illam quasi intensive intra eamdem bonitatis speciem, sive extensive, addendo novam accidentalem speciem. Quia priori modo est augmentum quasi intensivum in morali bonitate operis; posteriori autem modo est quasi extensivum, et æquivalens multitudini operum. Tertio, erit hoc augmentum longe certius, si fuerit in relatione charitatis, nam quo hæc fuerit major, tanto crescet ex eo capite meritum operis, et ideo actualis seu formalis relatio magis auget, quam sola virtualis, et intensius charitatis imperium, seu ex ardentiori affectu procedens, magis quam remissius. Et eadem ratione quodlibet imperium distinctæ virtutis augebit actum alterius in merito, magis quidem, vel minus, juxta suæ perfectionis gradum, et secundum modum in superioribus declaratum. Et hac ratione dixit divus Thomas 2. 2, quæst. 88. art. 6, opus ex voto factum cæteris paribus magis meritorium esse, quam sine voto factum.

8. *Ex quarta. — Ex quinta. — Ex sexta.* — Quarto etiam difficultas, quæ ex objecto nascitur, meritum operis auget juxta doctrinam D. Thomæ 1. 2, quæst. 114, art. 4, ad 2; et 2. 2, q. 2, art. 10, ad 3; et in dicta lect. 2. Et ratio est, quia talis difficultas per se auget operis bonitatem. Quinto, meritum non parum augetur ex augmento voluntarii, quod omnes etiam fatentur, nam quo actus magis fuerit voluntarius, eo, cæteris paribus, est magis meritorius. Loquimur enim de voluntario, prout formaliter distinguitur a libero, et sic magis voluntarium dicitur, quod majori affectu et conatu voluntatis fit; at vero quod fit majori conatu et affectu, fit etiam actu voluntatis intensiori, quia ex majori conatu oritur major intensio, nec illa major affectio potest in alio augmento ipsius actus consistere. Ergo illud magis voluntarium auget meritum, quia intensio actus ex se meritum auget, quia auget ipsam entitatem actus, et consequenter etiam honestatem. Addo vero sexto, etiam majorem libertatem actus augere meritum ejus, si cætera paria sint, quod videtur etiam extra controversiam esse; tum ex illa regula, quod sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis; at libertas multum conducit ad meritum, imo ad illud est simpliciter necessaria : ergo major libertas de se augebit meritum; tum etiam quia major libertas per se auget laudem bene operantis, sicut e contrario in opere malo auget culpam, seu demeritum ejus, et facit peccantem magis reprehensibilem, et minus venia dignum. Sicut etiam ignorantia aliquo modo excusat, quia minuit libertatem. Cum ergo hæc certa et clara sint, de aliquibus aliis circumstantiis actus sunt particularia dubia, quæ in sequentibus capitibus prosequemur.

CAPUT XXI.

UTRUM DURATIO SEU CONTINUATIO ACTUS, CÆTERIS PARIBUS, EJUS MERITUM AUGEAT?

1. *Prima dubitandi ratio. — Secunda. — Opinio Bannez.* — Ratio dubitandi potest esse duplex. Prima veluti a priori, quia meritum consistit in actu interno, ut supra visum est; duratio autem nihil addit actui interno; ergo nec meritum illi addit. Minor probatur, quia, physice rem spectando, illa duratio nihil addit actui, quia non est successiva, sed permanens, et ita nihil addit actui, sed est omnino actus permanens, sicut Angelus durans per horam, nihil amplius habet quam in primo instanti recepit. Moraliter item loquendo, nihil videtur esse in illa duratione dignum majori merito, quia voluntas nec plus conatur, nec nova vel majori libertate utitur, dum in eodem actu perseverat. Altera ratio ab inconvenienti est, qui alias in quolibet actu continuato per aliquod tempus esset meritum infinitum, quod nullus admittet. Probatur autem sequela, quia meritum est talis proprietas actus, ut in instanti perfici possit, sicut et ipse actus, unde in primo instanti, in quo fit actus, habet certum meritum, eique responderet certum præmium, etiamsi amplius non duraret; ergo si duratio temporis auget meritum ejus, tantumdem merebitur in quolibet ins-

tanti illius temporis, quantum in primo, quia non est major ratio de uno quam de alio; at vero in tali tempore sunt infinita instantia; ergo in illis merebitur talis actus infinitos gradus vel partes æquales intensionis præmii (ut sic rem declarem), et inter se non communicantes, nam in quolibet instanti meretur aliquid omnino distinctum ab aliis; ergo erit in tali præmio infinita intensio, quia, ut jam diximus, multitudo illa meritorum partialium respectu præmii est intensiva, et illud, in quo sunt infinitæ partes, vel quasi partes æquales, et inter se non communicantes, est infinitum simpliciter, et in actu, ut ex philosophia manifestum est. His argumentis, præcipue hoc secundo convicti, aliqui Theologi negant augeri meritum ex continuatione actus, Bannez 2. 2, quæst. 24, art. 6, dub. 5. Alii vero, licet non id negent de omni duratione, necessarium tamen putant de aliqua minima id negare, intra quam meritum non augeatur, ut in solutione secundi argumenti melius explicabimus.

2. *Assertio communiter recepta. — Prima ratio pro assertione. — Secunda. — Tertia.— Quarta.* — Vera nihilominus sententia est, quamcumque durationem actus interni meritorii augere aliqua ex parte meritum, seu præmium illi respondens. Hæc assertio communiter recepta nunc est, eamque docent communiter moderni 1. 2, quæst. 114, et docuit Victoria in Relect. de augment. charitatis, p. 1, in fine. Eamdem supponit Corduba, lib. 1 Quæstion., q. 9, in fine, in resolutione opinionis quintæ, ubi æquiparat continuationem unius actus multiplicationi plurium actuum similium, in hoc quod, sicut plures actus remissi possunt æquivalere in merito uni actui intenso, ita et unus actus minus intensus et magis durans possit æquivalere in merito actui magis intenso, et minus continuato. Et allegat Scotum in 3, d. 27, art. 3, ubi nihil invenio, et in 2, d. 6, q. 1, ubi id quidem dicit de actibus remissis multiplicatis, de continuatione autem nihil attingit. Citat etiam Gabriel in 2, dist. 5, art. 1, ubi etiam loquitur de actuum multiplicatione; aliquid vero de continuatione indicat, cum infert ad magnitudinem meriti non requiri longitudinem *temporis in merendo;* in hoc enim significat utilem esse posse, licet necessaria non sit. Ratione probatur primo, quia perseverantia in bono opere est quædam proprietas operis honesta, et libera, et in gloriam Dei redundans; ergo apud Deum est digna præmio; ergo, cæteris paribus, auget meritum actus; at continuatio ejusdem actus est quædam perseverantia, quæ, licet possit esse magna et parva, tamen cum proportione habet eamdem honestatem; ergo cum proportione etiam auget meritum. Secundo, quia unus actus diuturnus moraliter æquivalet pluribus similibus actibus eodem tempore factis; sed illi plures actus augent meritum; ergo et continuatio actus. Tertio, in operibus externis videtur certe id manifestum; quis enim neget diuturnam orationem esse magis meritoriam quam brevem, et sic de aliis; meritum autem talis operis consistit in actu interno voluntatis substantialiter, qui sane actus internus potest esse idem eodem modo perseverans, neque inde profecto minuitur meritum, quin potius cæteris paribus potest id esse melius; ergo in eodem actu interno per ipsius continuationem meritum crescit. Quarto, juxta communem sensum omnium hominum prudentium, majori laude dignus est, qui in eodem actu, verbi gratia, amandi Deum, diu perseverat, quam qui subito et quasi transitorie illum elicit, et statim omittit; ergo, eadem ratione, est majori præmio dignus, ac subinde continuatio meritum auget. Denique in ipsa actus continuatione, per se et ex natura sua est aliqua difficultas, quæ libere et propter Deum, seu propter honestatem vincitur; cur ergo non augebit meritum? Nulla profecto est ratio probabilis, ut ex solutionibus argumentorum magis constabit.

3. *Solvitur prima dubitandi ratio in num. 1.* — Et prima quidem ratio dubitandi ex dictis manet soluta. Quidquid enim sit de physica additione, negamus continuationem actus nihil addere moraliter affectioni ejus. Nemo enim negare potest quin conservatio rerum permanentium, etiam immortalium, seu incorruptibilium, sit continuum beneficium Dei, semperque majus, etiamsi per illam nihil physicum seu reale addatur rei in principio factæ, quia ratio beneficii, quæ moralis est, crescit per rei permanentiam in eodem esse, quamvis nulla entitas, vel modus realis ac physicus illi addatur. Ita ergo crescit moraliter obsequium erga Deum per continuationem ejusdem operis, licet physica additio nulla fiat, quia meritum morale quid est, et moraliter augeri potest. Unde cum dicitur voluntas conservando actum non plus conari, illud *plus* æquivocum est, quia potest intelligi intensive, et ita verum sumitur, tamen illud non est necessarium ad augmentum

meriti; vel plus extensive, et sic falsum assumitur, quia ipsa major continuatio in conatu major quædam extensio est, non quidem realis per realem successionem, sed virtualis, quæ per coexistentiam ad successionem a nobis percipitur. Eademque distinctio ad voluntarium seu liberum usum applicanda est, nam, licet ex vi solius continuationis non sit major intensive, crescit extensive, quod ad augmentum meriti satis superque est.

4. *Ad secundam rationem dubitandi quid Nominales dicant.* — Propter vitandum inconveniens illatum in secunda ratione, aliqui Nominales limitant assertionem positam, ut non procedat de omni continuatione actus, sed de illa, quæ libera est, et nova advertentia facta. Dicunt enim actum voluntatis libere elicitum, per aliquem brevem moram necessario durare, et in illa non crescere meritum, quod in primo instanti actus habuit. Quo posito, facile solvitur argumentum, quia illæ morulæ sunt in numero finito, et ita, licet in omnibus æqualiter augeatur meritum, non sequitur infinitum augmentum. Ita docet expresse Gregorius, in 2, dist. 3, quæst. 1, art. 2, ad 4. Quod si interroges, an illa mora necessariæ continuationis sit certæ ac determinatæ quantitatis, seu temporis, Gregorius nihil expresse dicit; tamen, ex verbis ejus colligimus satis clare, illum sensisse morulam illam coexistere determinatæ parti nostri temporis. Nam ita loquitur: *Est dare tempus ita breve infra quod nullo modo potest desistere ab actu.* Certe hoc non dicitur congrue, nisi de tempore determinato. Deinde post illud tempus, dicit dari aliquod tempus, *pro quo voluntas non est libera ad cessandum ab actu*, et post illam brevem morulam dari instans, in quo potest voluntas jam libere desistere ab actu; at vero mora interclusa inter duo instantia definita est, cum inter duos certos terminos claudatur. Ex quo etiam constat, quicquid P. Vasquez dicat, docuisse Gregorium, actum illum, licet in productione fuerit liber, in illa continuatione esse necessarium; nam expresse dicit illam continuationem actus non prodesse ad augmentum meriti, *quæ non est libera,* et consequenter dicere debuit, post primum instans productionis actus usque ad instans in quo illa mora desinit, et secunda incipit, in omnibus intermediis instantibus non esse in potestate voluntatis desistere ab actu, quia in hoc consistit illa necessitas. Unde autem oriatur illa necessitas permanendi in libero actu per talem moram non explicat Gregorius, nisi ex eo quod in tam brevi mora non potest operans scienter advertere ad liberam continuationem actus, ut possit etiam libere ab illo cessare, si velit. Unde expresse animadvertit, hoc non esse impossibile simpliciter, sed quantum est ex naturali modo operandi. Nam si Deus (inquit) infunderet notitiam adeo perfectam, pro singulis instantibus, ut operans posset in singulis eorum actum mutare scienter, tunc cessaret necessitas continuandi actum per aliquam morulam. Illo autem casu posito, concedit meritum continui temporis esse infinitum simpliciter, et illi respondere præmium infinitum in actu, quod non putat esse impossibile. Atque in hunc modum intellexit hanc opinionem Gregorii Almain., tract. 1 Moral., cap. 9, et in Dictatis super Olcot., quæst. 3, circa 7 artic. in arg. 3 secundæ opinionis; ipse tamen non sequitur opinionem Gregorii; sed aliam reputat probabiliorem, ut in priori loco expresse dicit.

5. *Improbantur dicti Nominales.* — Et mihi quidem hæc opinio improbabilis est, quoad illud fundamentum de continuatione actus liberi necessaria per morulam definiti temporis quantumcunque brevis. Quia in nullo instanti signabili post primum instans in quo actus fit, potest assignari causa necessitans voluntatem ad conservationem talis actus, quia vel hæc est causa extrinseca, et hæc fingi non potest, tum quia nullum est talis fictionis fundamentum, cur enim magis talis causa in progressu actionis, quam in principio necessitatem inferret? tum etiam quia solus Deus posset esse talis causa; Deus autem, eodem concursu perseverante conservat actum voluntatis, quo ad illum producendum cum illa concurrit, et si majorem impulsum præberet, id extraordinarium et miraculosum esset. Vel illa causa est intrinseca, et hæc etiam facile excluditur. Quia imprimis talis causa non est ipsa voluntas, nam illa de se tam domina est sui influxus ad conservandum, quam ad efficiendum actum, quia influxus in re idem est, et voluntas, præbendo illum, non abstulit a se potestatem suspendendi illum, quam de se habebat, præsertim cum mutabilis sit, et ab intrinseco possit in se mutationem efficere tam ab actu ad non actum, quam a non actu in actum. Neque in hoc est alia ratio in brevi quam in longo tempore, quantum est ex parte voluntatis. Deinde neque intellectus potest esse talis causa (ut magis Gregorius indicat), quia eamdem advertentiam quam intellectus habet in primo instanti, quo voluntas elicit

actum, habere potest facile in illa morula, et in singulis instantibus ejus; ergo sicut sufficit illa advertentia, ut actus libere fiat, et cum potestate non faciendi illum, ita sufficit ut libere in illo perseveret, et cum potestate desistendi ab illo in quolibet instanti signabili in illa brevi morula.

6. *Urgentur in Christo, Beatissima Virgine et Angelis.* — Atque hoc maxime urget in Christo Domino, qui summa advertentia et consideratione operabatur, sive inchoando actus, sive perseverando in illis pro quacumque mora. Et in suo gradu idem videtur certissimum in Beatissima Virgine; imo in Angelo videtur evidens, quia intuitive intuetur suum actum, et potest etiam actu contemplari coexistentiam ejus ad tempus continuum, sive existens, sive possibile, et quod sit in manu sua, plus vel minus in illo actu durare pro sua libertate; ergo ex parte advertentiæ intellectus libere perseverare potest in illo actu pro quacumque mora, vel instanti quod in eo cogitari possit. Eo vel maxime quod ad libertatem continuationis non est necessaria tanta reflexio intellectus, sed satis est perseverare in illa advertentia intellectus, per quam objectum talis actus, licet repræsentetur ut conveniens, non tamen ut necessarium. Denique cum Gregorius admittat possibilem esse de potentia absoluta advertentiam, quæ ad hanc libertatem sufficiat, non video quo probabili fundamento negari possit, vel Angelos ex perspicacia sui intellectus totam illam advertentiam habere posse, vel nulli sanctorum hominum, etiam Beatissimæ Virgini, communicatam fuisse. Admittere autem in his omnibus meritum simpliciter infinitum in actu, improbabile est omnino. Imo etiam de potentia absoluta videtur vanum, propter solam illam advertentiam tribuere actui infinitum meritum; unde nullus Theologus ex eo capite ipsi etiam Christo tribuit meritum infinitum.

7. *Quid respondeat Vazquez ad prædictam rationem dubitandi. — Ei favet Almain. aliquantulum. — Fundamentum Vazquez.* — Aliter ergo, ex eadem continuatione actus alio modo declarata, difficultatem illius argumenti expedit Vasquez 1. 2, disp. 54, c. 3, et disp. 219, cap. 2, num. 19; supponit enim actum voluntatis non posse per solum instans nostri temporis durare, ex quo infert ex vi illius instantis, in quo actus primo fit, nullum determinatum meritum illi respondere, sed toti durationi ejus certum gradum, et singulis partibus durationis singulas partes meriti cum proportione; instantibus autem, tam primo quam cæteris, vel nihil meriti determinati, vel saltem nullam partem divisibilem præmii respondere, et ideo ex duratione per infinita instantia non sequi augmentum meriti, vel præmii infinitum. Et hanc opinionem de necessaria continuatione actus voluntatis per tempus indeterminatum, magis videtur probare Almain. supra, et illam refert ex Okam, et ex quodam antiquo, Clymeton vocato; ipse tamen non omnino in ea persistit, sed hinc inde argumentando rem indecisam relinquit, licet in hanc partem magis inclinet. Fundamenta horum Doctorum inter se videntur esse contraria. Vasquez fundatur, quia res permanens, seu indivisibilis, et quæ habet totum esse simul, non potest durare per solum instans; actus autem amandi, verbi gratia, est res permanens non habens in se intrinsecam successionem; ergo non potest durare per solum instans; ergo necessario durat per tempus, saltem indeterminatum. Consequentia optima est, et minor supponitur ut clara. Majorem autem probat ille auctor, quia res permanens non potest desinere per ultimum sui esse, sed per primum non esse, et ideo necesse est ut duret per aliquod tempus, quod necessario intercedit inter illa duo instantia, quia non possunt esse immediata. Quæ illatio optima est. Assumptum vero dicit se probasse late in 1 p., disput. 229, cap. 10, ubi imprimis ait, illud esse axioma communiter a philosophis receptum, et in speciali allegat Gregorium et Almainum in locis citatis, qui de illo principio nihil ibi dicunt, neque in illo fundantur, ut de Gregorio retuli, et de Almaino statim dicam. Ratione id probat, quia si res permanens desineret per ultimum sui esse, ipsum non esse rei inciperet per ultimum non esse, ac proinde successive; hoc autem repugnat, quia non esse rei indivisibilis est totum simul, et ideo non potest successive incipere; ergo debet necessario incipere in instanti, quod sit primum non esse rei permanentis, ac proinde res permanens non potest desinere per ultimum sui esse. At vero Almainus fundamentum longe diversum refert ex illo Clymeton, scilicet, quod, licet voluntas possit actum producere in instanti, non tamen corrumpere. Hoc autem non inde colligit, quod res permanens non possit desinere per ultimum sui esse, sed ex hoc quod productio rei indivisibilis, verbi gratia, actus amandi, fit sine resistentia, quia solum præ-

cedit non esse illius, quod productioni non resistit, et ideo potest in instanti fieri. Corruptio autem rei productæ non fit sine resistentia ejusdem rei jam productæ, quia supponit rem existentem, et unaquæque res appetit conservari in esse, et ideo resistit corrumpenti : ergo illa corruptio non potest in instanti fieri. Unde videtur hic auctor contrario fundamento niti, quoad hoc quod non esse actus producti a voluntate non potest in instanti incipere, sed successive fieri.

8. *Refutatur tota superior doctrina.* — Tota vero hæc doctrina male fundata est in philosophia, et in Theologia non caret gravioribus incommodis. Primum ergo, quod res indivisibilis possit per unum tantum instans durare, dubitari non potest ; nam ipsamet instantia indivisibilia sunt, et uno momento singula durant; generatio, etiam substantialis, quæ in determinata parte materiæ fit, in instanti fit, et pro solo illo instanti durat, quo fit; creatio etiam rei in momento fit, et potest pro eodem instanti tantum durare. Nam licet de facto eadem actio, qua res creatur, perseveret, quamdiu res per illam conservatur, tamen posset Deus, pro sua libertate, rem, quam creat, non conservare, sed immediate post instans creationis influxum suum suspendere, et tunc creatio per instans tantum duraret. Vel etiam posset Deus rem a se solo creatam immediate post per aliquam causam secundam conservare, ac proinde per novam actionem, priori actione creandi statim cessante. Ad hæc exempla, saltem de instantibus et de generatione, quia negari non possunt, respondent adversarii assignando speciales rationes, propter quas ille modus durationis indivisibilis in rebus illis sit necessarius. Sed nunc non oportet rationes illas expendere, quia sive ex hac, sive ex alia radice ille modus essendi et transeundi nascatur, nobis satis est, quod rei indivisibili non repugnat invisibiliter durare per solum indivisibile momentum. Hoc enim exempla adducta convincunt, nam si repugnaret, nunquam posset id fieri propter quamcumque causam vel rationem.

9. *Res permanentes per ultimum sui esse desinere non repugnat.* — Atque hinc ulterius concludimus, non repugnare rei permanenti desinere per ultimum sui esse. Probatur in exemplo de generatione, nam illud idem, quod est primum instans sui esse, est ultimum esse ejusdem, quia immediate post illud non est. Unde etiam fit ut non esse talis generationis incipiat in tempore immediato post instans ipsius generationis, ac proinde fit ut, secundum coexistentiam ad nostrum tempus, ipsum non esse generationis incipiat extrinsece per suum ultimum non esse, si ita licet loqui, nam cum duæ negationes affirment, tale ultimum non esse planius vocabitur ultimum esse generationis. Idemque posset contingere in creatione pro arbitrio Dei, ut dixi, imo et in re creata, quæ longissimo tempore duret, potest fieri ut Deus illam conservet usque ad unum instans intrinsecum sui esse, et immediate post illud non conservet, ac proinde incipiat non esse talis rei immediate post ultimum instans ejusdem rei. Denique ille auctor non audet negare quin de potentia absoluta possit operatio voluntatis desinere per ultimum esse ; ergo necesse est ut fateatur ex parte rei non esse repugnantiam. Nam si quæ esset repugnantia, profecto etiam de potentia absoluta procederet. Nam si quæ esset repugnantia, maxime quia si res, quæ tota simul est, seu fit, inciperet immediate post aliquod instans, sequeretur incipere successive, quia per ultimum non esse; at vero incipere successive repugnat rei indivisibili et permanenti; ergo. At vero hæc ratio si vera sumit, etiam in ordine ad potentiam absolutam procedit, quia rem indivisibilem fieri successive et per partes, contradictionem implicat; ergo e contrario, si Deus potest id facere, non est vera illa repugnantia, et in mala illatione fundatur. Nam, licet res incipiat immediate post aliquod instans, potest tota simul incipere, coexistendo intrinsece tempori immediato post instans, non ita ut pars illius rei coexistat parti temporis, et tota toti, sed ita ut tota coexistat toti, et tota singulis partibus et instantibus talis temporis. Et ita nulla est in modo illo incipiendi aut desinendi rei permanentis repugnantia.

10. *Ad probationem majoris propositionis ex Almaino in num. 7.* — Unde ulterius addimus quod, si ex parte rei, et in ordine ad divinam potentiam, talis repugnantia non invenitur, nulla etiam est in actibus liberis in ordine ad naturalem potentiam liberi arbitrii. Nam imprimis illa, quam Almainus seu Clymeton considerant ex resistentia ipsius actus, frivola est, quia actus voluntatis non desinit per aliquam actionem contrariam in ipsum, cui ipse possit resistere, sed potest desinere per solam suspensionem influxus voluntatis in ipsum, cui suspensioni actus

ipse non potest magis resistere, quam possit creatura resistere factori suo, si velit influxum, quo illam conservat, suspendere, quia ad hoc sufficit libertas causæ, quam effectus ipsius impedire non potest. Deinde potest etiam voluntas corrumpere unum actum suum, efficiendo alium, cui efficientiæ non potest præexistens actus resistere, quia totus est pendens ex dominio voluntatis, quæ semper manet libera, ut totum suum influxum in alium actum subito transferat. Et præterea, licet ex parte actus considerari possit aliqua resistentia, ad summum inducet aliquam difficultatem in illa mutatione facienda propter inclinationem formalem actus semel facti; non tamen potest esse talis resistentia quæ cogat corrumpere actum præexistentem successive et non totum simul, vel in tempore, et non in instanti; nam primum est impossibile, et repugnans tali actui, ut est res permanens, et de se indivisibilis; secundum autem est evidenter falsum, nam postquam voluntas elicuit unum actum, sive parum, sive multum temporis in eo duret, postea in uno instanti inchoat novum actum, ac proinde non in tempore, nec successive; ergo resistentia actus non potest impedire quominus voluntas ita subito et in momento corrumpat suum actum, sicut illum elicuit. Plus videri potest resistere actus per horam continuatus, quam in momento factus, et nihilominus ille totus simul relinquitur a voluntate; ergo etiam momentaneus actus potest statim corrumpi.

11. *Ad probationem ab inconvenienti, ex Vasquez ibidem.* — Deinde non est fortior altera ratio sumpta ab inconvenienti, quia non esse actus fieret successive; negatur enim sequela, quia fit totum simul, sicut quando per potentiam Dei ponitur actus voluntatis desinere per ultimum esse, ipsum non esse actus intrinsece spectatum non incipit successive, quia non fit per partes, sed totum simul fit; idem ergo esse poterit, etiamsi non esse talis actus per libertatem solam voluntatis incipiat. Nec sequitur, incipit intrinsece per coexistentiam ad tempus, ergo successive; quia totum est in tempore, et totum in qualibet parte et instanti illius temporis. Sicut eadem etiam res conservatur in tempore coexistendo illi non per successionem, sed existendo totam in tempore toto, in qualibet parte et momento ejus. Idem ergo est de inceptione, nam profecto est eadem ratio, etiamsi aliquam diversitatem adversarii assignare conentur, dicentes, in re, quæ incipit tota simul, assignandum necessario esse intrinsecum terminum ipsius esse, quo a præcedenti non esse dividatur. In hoc enim petitur principium, nam hoc est quod negamus. Nam sicut potest tota res permanens coexistere toti horæ, et non existere in ultimo instanti, seu primo non esse illius horæ, nec ex ea parte datur terminus intrinsecus ultimus in re, quæ desinit, sed extrinsecus per primum non esse, ita potest eadem res permanens coexistere toti horæ, et non existere in primo instanti, quod fuit ultimum non esse ejusdem horæ, nec oportet ex ea parte dari instans intrinsecum in re, quæ sic incipit, sed extrinsecum per ultimum non esse.

12. *Illatio adversariorum impugnatur.* — Et ideo etiam non recte infertur : Res incipit tota simul; ergo incipit in instanti, seu per primum sui esse, utique secundum coexistentiam ad nostrum tempus. Nam in hoc etiam sæpe laboratur in æquivoco. Aliud est enim loqui de duratione intrinseca rei permanentis, aliud de extrinseca mensura temporis nostri, vel instantis, cui eadem res permanens coexistit; nam prior duratio est permanens, et tota simul, sicut est res, cujus est duratio, et ideo in se est instans Angelicum, vel illi æquivalens, de cujus ratione non est coexistere soli instanti transeunti nostri temporis, sed potest etiam per tempus permanere, quamvis hoc etiam non semper necessarium sit, sed pendeat ex arbitrio, vel modo agendi causæ conservantis. Et ratio est, quia coexistentia ad extrinsecam mensuram solum dicit respectum ad alteram durationem simul existentem, quod contingens et accidentarium est, et ideo ejusdem rationis est intrinseca duratio, sive alteri coexistat, sive non. Hinc ergo fit ut omnis res, quæ tota simul et impartibiliter incipit secundum intrinsecam durationem, in instanti incipiat, ac subinde per primum sui esse. Nihilominus tamen per coexistentiam ad nostrum tempus potest incipere per ultimum non esse, id est, non coexistendo alicui instanti signato nostri temporis, sed coexistendo tempori, quod immediate post aliquod tale instans sequitur; nam cum utraque coexistentia sit accidentaria, uno et alio modo accidere potest. Et sicut Deus potest id facere in suis operibus, ita et liberum arbitrium in suis actibus, sine ullo miraculo vel difficultate, sed utendo suo naturali dominio, quod in suos actus habet. Et sicut hoc modo res permanens potest incipere per ultimum

non esse, secundum coexistentiam ad instantia nostri temporis, ita potest etiam alia res similis desinere per ultimum sui esse, nam hæc duo mutuo sese consequuntur, tum ob rationis paritatem, tum etiam quia desitio unius ex productione alterius sequi solet, cum non possint esse simul; tum etiam quia hoc etiam non repugnat in ordine ad potentiam Dei; ergo neque in ordine ad potentiam liberi arbitrii.

13. *Diversam rationem conatur afferre Vazquez. — Illa tamen nec satis intelligitur. — Nec vim habet ad institutum.* — Conatur autem P. Vasquez rationem diversitatis in hoc assignare, quam non satis capio, sic enim ait : *Quamvis de potentia Dei possit operatio desinere per ultimum sui esse, tamen ipsa voluntas et intellectus creatus ex se cessare nequeunt ab operatione per ultimum esse illius. Ratio vero est* (inquit), *quia instantia seu moræ in hoc tempore ita debent assignari, ut una alteri omnino succedat ; ea vero operatio, quæ alteri ex parte coexistit, ipsi non dicitur succedere ; ergo nec diversum instans aut moram ab ea constituere dicitur.* Hujus (inquam) rationis neque sensum neque vim satis capio. Nam, cum dicimus, unum actum voluntatis creatæ posse desinere per ultimum sui esse, incipiente alio per ultimum non esse in ordine ad nostrum tempus, non dicimus unum illorum actuum alteri ex parte coexistere. Quis enim hoc unquam cogitavit aut cogitare potuit, cum illi actus partes non habeant, neque ullo modo simul sint? Nam sicut instans continuans tempus non coexistit tempori proxime præcedenti, nec immediate subsequenti, sed est immediate post unum, et proxime ante alterum, ita actus etiam desinens per ultimum esse non coexistit, vel in totum, vel ex parte, actui proxime subsequenti per ultimum non esse ; sicut etiam extra controversiam est, actum, qui desinit per primum non esse, non coexistere actui incipienti per primum sui esse in instanti, ante quod præcessit alius actus, qui immediate antea erat. Denique per illamet verba, *immediate ante,* vel *immediate post*, excluditur coexistentia actuum sibi succedentium illo modo. Propterea ergo dixi me non satis concipere vim illius rationis. Quia si sumatur in vi unius syllogismi, præmissæ non cohærent, et quatuor terminos habent ; si vero accipiatur tanquam virtute continens duas illationes, sic tacite subsumit actus illos, quos dicimus habere inter se immediatam successionem, ex parte coexistere inter se ; quod falsum est, ut ostendi. Et quod claritatis gratia dictum est de actibus positivis, quorum unus succedit alteri, quasi per mutationem a contrario in contrarium, dicendum est de existentia et non existentia ejusdem actus, quatenus una alteri immediate succedit, sive carentia existentiæ præcedat, et sequatur immediate existentia per primum esse actus, sive e contrario præcedat existentia, et immediate sequatur ejus carentia per ultimum esse actus ; in neutro enim modo invenitur coexistentia ex parte, sed successio. Et præterea illa ratio non magis habet locum in actu, qui per potentiam Dei desinit per ultimum sui esse, quam in eo quem dicimus desinere posse eodem modo per potestatem liberi arbitrii. Nam si in priori casu datur successio inter unam moram et aliam, sine coexistentia, etiam ex parte, inter actus qui in illis fiunt, cur non erit similis successio, etiamsi desitio sit per potestatem liberi arbitrii? Vel e contrario, si in posteriori desitione per vim libertatis non est vera successio, sed coexistentia ex parte, cur in priori modo non erit idem dicendum? Non video sane quid responderi possit, vel quæ ratio differentiæ assignari valeat, cum effectus sit idem, eademque successio vel coexistentia, sive majori, sive minori potentia fiat.

14. *Philosophica doctrina non militat contra auctorem.* — Et hæc quidem dicere coacti sumus de puncto philosophico, quia, sine illo, punctum Theologicum, de quo tractamus, intelligi non poterat. Nec philosophi nobis contrarii sunt, quia, cum negant res permanentes desinere per ultimum sui esse, loquuntur de rebus, quæ per naturalem corruptionem consequentem ad generationem physicam desinunt esse ; namque hæc generatio fit in termino motus præcedentis. Unde necesse est ut illud etiam sit primum non esse rei corruptæ, quia generatio unius est corruptio alterius. Secus autem est de actu indivisibili dependente a causa libera, nam ex se non determinat certum modum inceptionis vel desitionis secundum coexistentiam ad nostrum tempus, quæ (ut dixi) illis accidentaria est, et ideo pro libertate operantis uno vel alio modo incipere possunt, ut etiam moderni scriptores in 7 Physicor. notarunt. Et sumitur ex his quæ late disputat Gregorius in d. 17, quæst. 2, art. 2, et docuit expresse Scotus, d. 5, quæst. 1, § *De secundo,*

et in 3, d. 3, quæst. 1, § *Ad quæstionem,* cum sequentibus, ut alios nunc omittam.

15. *Contra impugnatam vero responsionem Vasquez duo militant Theologica incommoda.— Primum incommodum.*—Theologice vero rem considerando, duo incommoda ex illa sententia sequuntur: unum est, quia multum derogat libertati voluntatis. Duplicem enim necessitatem sine fundamento illi tribuit: una est incipiendi actum suum in instanti nostri temporis, et non aliter; alia est, continuandi talem actum, seu permanendi in illo per aliquam moram nostri temporis; et potest addi tertia necessitas, scilicet, ut in illa mora temporis in qua voluntas perseverat, amando, verbi gratia, non possit usque ad instans aliquod intrinsecum pervenire, sed necessario debeat cessare ab actu pro illo instanti, quod est illius moræ terminus. Quorum omnium cum nulla ratio ex parte ipsius actionis reddi possit, ut ex dictis patet, in diminutionem libertatis voluntatis redundant. Omissis autem prima et tertia necessitatibus, de quibus jam dictum est, secunda, de continuatione actus, habet majorem absurditatem, quia est quædam necessitas quoad exercitium ex sola suppositione extrinseca. Nam, ex eo quod voluntas elicuerit actum in aliquo instanti nostri temporis, cogitur perseverare in illo pro aliquo tempore. Neque satisfit, respondendo hoc tempus esse indeterminatum, quia rationes, supra factæ de tempore determinato, æque ostendunt nullam dari posse causam illius necessitatis, etiam pro indeterminato tempore. Sed aiunt nullam ibi esse necessitatem, quia in quolibet instanti signato potest voluntas ab actu cessare, ac proinde tota continuatio actus libera est. Hoc vero non satisfacit, tum quia si voluntas omnino non potest non continuare actum, quomodo est libera ad continuandum, cum libertas requirat potestatem ad oppositum, et illa necessitas continuandi sit mere naturalis, juxta illam sententiam, supposita productione actus? tum etiam quia intelligi non potest ut voluntas non possit non durare in suo actu in temporis mora, et tamen quod in omnibus instantibus totius moræ sit libera ad relinquendum actum.

16. *Secundum incommodum.* — Alterum inconveniens illius sententiæ est, quia sequitur hominem in primo instanti nostri temporis, in quo actum contritionis vel amoris Dei elicit, nullum certum gradum gratiæ vel augmenti ejus mereri, et similiter peccatorem in primo instanti contritionis suæ nullam determinatam gratiam impetrare; consequens est absurdum; ergo. Sequela patet ex confessione adversariorum; dicunt enim nullum certum meritum vel gradum gratiæ respondere actui, ut duranti per unum instans primum, ut evitent calculationem procedentem usque ad infinitum. Minor autem probatur, quia si nulla gratia determinata respondet actui ut existenti in primo instanti, nulla etiam gratia dabitur in eodem instanti, quia non potest in instanti fieri gratia indeterminata, atque ita non justificabitur peccator in instanti in quo primo habet contritionem, nec augebitur charitas in eodem instanti in quo elicit actum etiam intensiorem. At hæc non audent dicti auctores concedere, et ideo respondent prævidere Deum, quantum sit talis actus duraturus, et juxta determinatum meritum in tanta mora futurum, dare determinatam gratiam in illo primo instanti. At hoc facile et efficaciter impugnatur, nam vel totum meritum illius actus datur in primo instanti in quo fit, vel non est tunc totum, sed per moram temporis complendum est. Primum est contra hypothesim, in qua convenimus, scilicet, continuationem actus ejus meritum augere. Unde etiam adversarii fatentur actum illum, tanto majorem impetraturum esse gratiam, quo majori mora fuerit duraturus. Si autem totum meritum illius actus non est completum in primo instanti, absurdum est dicere in eo instanti dari totum præmium ejus, quia, secundum legem Dei ordinariam, non datur præmium ex merito futuro præviso, sed meritum antecedit præmium, saltem ut præexistens ordine naturæ. Et similiter forma gratiæ non infunditur secundum futuram dispositionem, sed secundum præsentem. Alias sequeretur, ex duobus peccatoribus habentibus æqualem contritionem, uni infundi majorem gratiam quam alteri in primo instanti, solum quia unus magis duraturus est in actu contritionis quam alius; consequens autem falsum est, quia unus in eo instanti non est melius dispositus quam alius, et gratia infunditur secundum propriam cujusque dispositionem, ut Concilium Tridentinum dixit; nam futura mora vel continuatio non est dispositio ad primam gratiam; imo per accidens se habet respectu illius. Item sequitur, in instanti justificationis semper infundi gratiam intensiorem, quam sit contritio in illo instanti, quia aliquid additur gratiæ ratione futuræ continuationis. Imo contingere

potest ut homo, perseverando in actu contritionis per aliquod tempus, in toto illo intendat continue suum actum; absurdum autem est dicere totam gratiæ intensionem respondentem illi intensioni actus dari in primo instanti justificationis; ergo falsum est etiam dicere, dari in illo instanti intensionem gratiæ per continuationem actus comparandam. Præterea est optimum argumentum, quia tota prima gratia datur sine merito de condigno, et augmentum quod respondet continuationi actus datur de condigno; ergo non datur in primo instanti, sed successive, prout continuatio actus tempori successivo coexistit. Alias prima gratia non omnino gratis daretur, nam quod datur ratione continuationis futuræ, non datur gratis, sed ex merito proprio, ut postea videbimus. Denique actus ille, in uno instanti factus, est perfectus, et determinatus in suo esse et intensione; cur ergo illi, ut sic, non respondebit determinatus gradus meriti et gratiæ, sive in ordine ad nostrum tempus amplius duraturus sit, sive non sit?

17. *Vera tandem responsio ad secundam rationem dubitandi in n.* 1. — Dico ergo in actu meritorio facto in instanti, et continuato per aliquod tempus, distinguenda esse duo: unum est, productio actus quoad substantiam ejus; aliud est perseverantia in illo actu per moram temporis, quæ est veluti circumstantia illius actus. Illi ergo actui, ratione liberæ productionis quoad substantiam ejus, respondet certum meritum et definitum præmium, seu gradus gratiæ, ut probant omnia adducta. Neque inde recte infertur tantumdem meriti respondere singulis instantibus ejusdem actus, prout coexistentis singulis instantibus ejus temporis cui coexistit, quia in omnibus illis instantibus non producitur novus actus meritorius, sed perseveratur in eodem, unde non est idem modus operandi, neque idem usus libertatis. Nihilominus tamen ratione continuæ permanentiæ in eodem actu aliquid moralis valoris accrescit illi actui in ordine ad meritum; illud tamen augmentum non fit in instanti, sed successive, ideoque non est infinitum, quia finito tempore fit, et per partes illius temporis crescit cum proportione ad illas, et consequenter etiam per instantia non adduntur illi partes meriti, sed in eis continuatur meritum cum eadem proportione quasi per mutata esse indivisibilia, et ideo etiam ex instantibus non consurgit infinitas, quia ex vi singulorum instantium non augetur meritum continuationis actus, sed terminatur vel copulatur, prout ex partibus successivis constat.

18. *Diluitur objectio.* — Objici vero solet, quia inter instans et tempus non est proportio; ergo neque inter meritum primi instantis et meritum continuationis erit proportio, ac subinde unum excedet aliud infinite. Sed respondetur facile primum non ideo dici instans esse improportionatum tempori, quia ab illo infinite excedatur, sed quia instans est indivisibile, et ideo non potest esse pars continui, et consequenter nec servare ad illud proportionem partis, quam vocant aliquotam. Et deinde in hoc ipso non fit recta comparatio ad meritum. Quia meritum primi instantis, licet sit indivisibile quoad productionem, quæ est tota simul, nihilominus tamen meritum talis actus est certæ quantitatis et perfectionis, quæ a nobis considerari potest ut quid indivisibile secundum valorem et intensionem, et ita illi potest correspondere gratia ut duo, vel ut quatuor, etc., juxta perfectionem actus. Et hac ratione potest illud meritum servare proportionem ad meritum totius continuationis, et interdum esse majus in momentanea productione actus, quam in continuatione, si parva sit vel remissa; aliquando vero poterit excedere meritum continuationis, si magna sit, et præcipue si sit conjuncta cum majori intensione ipsius actus, quia jam additur actui nova circumstantia augens meritum. Verumtamen, quamvis contingat actum continue intendi toto tempore quo durat, non potest etiam inde colligi augmentum infinitum, quia ex utroque capite intensionis et continuationis meritum successive crescit quasi per partes proportionales, et in singulis instantibus solum est continuatio ejusdem meriti, et ideo cum solum duret augmentum pro tempore finito, finitum semper est, et certis terminis clausum. Et hanc eamdem responsionem ad illam difficultatem pluribus verbis declaravi et confirmavi in dicta relectione, et ideo non videntur hoc loco plura necessaria.

CAPUT XXII.

UTRUM CIRCUMSTANTIA, SEU DIGNITAS PERSONÆ, CÆTERIS PARIBUS, MERITUM OPERIS AUGEAT?

1. *Primum argumentum pro parte negativa.* — *Secundum.* — *Tertium.* — *Quartum.* — *Quintum.*—Hæc quæstio præcipue moveri so-

let de dignitate gratiæ habitualis. Fieri enim potest ut duo justi, habentes inæquales habitus gratiæ, æqualiter nunc operentur; est ergo dubium an ille actus sit ejusdem meriti in utroque, vel majoris in eo qui intensiorem habitum gratiæ habet. Et videtur sane non crescere inde meritum. Primo, quia habitus gratiæ per se non confert ad meritum, sed tantum ut actu operans, quia habitibus nec meremur nec demeremur; sed habitus gratiæ non plus operatur in eo, in quo est intensior, quam operetur minor gratia in altero, quia supponuntur æqualiter operari; ergo gratia illa, licet sit in se major, non auget meritum. Explicatur amplius, quia tunc gratia non est circumstantia operis, sed quasi materialiter et concomitanter se habet in tali persona. Secundo, augetur difficultas, quia ille qui cum minori gratia æqualiter operatur, non minori, imo quodammodo majori videtur laude dignus, quia cum minoribus gratiæ habitualis viribus æque bene ac alius operatur, et ideo vel iste magis mereatur, vel certe unius dignitas cum alterius diligentia compensabitur, ut non plus alter mereatur. Tertio facit generalis Dei lex, quod unusquisque recipiet secundum opera sua, seu secundum suum laborem; ergo si opera utriusque æqualia sunt, æquale recipient præmium, et ita æqualis erunt meriti, etiamsi unus habitualiter sit sanctior alio. Quarto, possumus argumentari, quia alias hic etiam videtur sequi quidam processus in infinitum : suppono enim, ex supra dictis, augmentum gratiæ, quod justus meretur, statim dari, ac proinde justum, qui opus facit meritorium, in eodem instanti fieri habitualiter sanctiorem; ergo si major sanctitas habitualis auget meritum, eo ipso quod persona facta est sanctior, in eodem instanti augebitur meritum talis operis, quia jam est a persona sanctiori. Unde ulterius ratione operis, jam facti majoris meriti, iterum gratia augebitur, et ex illa crescet idem meritum, et sic in infinitum. Ad vitandum ergo simile absurdum, dicendum potius est, sanctitatem habitualem non conferre ad meritum, nisi quatenus actu operatur, ac proinde idem opus propter majorem gratiam habitualem non esse magis meritorium. Quinto, argumentor, quia alias sequeretur in omni opere meritorio tantum augeri meritum, quantum est intensa gratia ipsius operantis, ita ut si gratia sit ut quatuor, actus mereatur tot gradus gratiæ, præter illos quos, ratione suæ bonitatis et aliarum circumstantiarum meretur; consequens est incredibile; ergo. Sequela patet, quia si gratia habitualis per se dignificat actum, secundum se totam augebit illum; ergo tantum augebit quanta ipsa est. Unde etiam fieret ut, si gratia operantis esset infinite intensa, quilibet actus, etiam minimus, hominis habentis talem gratiam, esset infinite meritorius, sicut fuit omnis actus Christi Domini, quod etiam est incredibile. Propter quas rationes, vel earum aliquas hanc sententiam defendit Medina 1. 2, quæst. 114, art. 8, et refert illam docuisse Magistrum, Cano, et alios sui ordinis viros doctissimos. Et solet etiam pro illa referri Gerson, tract. de Merito, litter. R. Sed nec tractatum illius tituli, nec sententiam ipsam in operibus ejus invenio. Estque opinio hæc satis probabilis.

2. *Pars affirmans, quam sequitur auctor cum aliis.*— Contrariam sententiam docuisse Victoriam refert Medina supra, et addit etiam P. Joannem Penna, ejusdem ordinis insignem nostri temporis Theologum, quos ego secutus sum in tom. 1 tertiæ part., disp. 4, section. 4, § *Ad primum*, soletque attribui Almaino, tract. 2 Moral., capit. 10. Sed licet circa finem capitis aliqua dicat, quæ ad hanc partem applicari possunt, re tamen vera illam non defendit; imo ex discursu ejus contrarium colligi potest. Nam supponit ad actum meritorium semper charitatem active concurrere, et inde infert posse actum esse magis meritorium ex majori influxu charitatis, licet voluntas non plus conetur, vel interdum etiamsi minus conetur. Quæ, sive sint vera, sive falsa, ad præsentem causam non pertinent; semper tamen supponit, actum magis meritorium esse in se majorem, seu intensiorem ex conatu voluntatis vel charitatis, et ita potius significat actum æqualem nunquam esse magis meritorium ex sola quasi assistentia intensioris habitus gratiæ, vel charitatis. Refertur etiam pro hac sententia Victor., libr. 1, quæst. 9, ubi nihil de hoc puncto disputat; obiter tamen videtur huic sententiæ favere in dub. 1, ad 3, quatenus ait charitatis intensionem non tantum conferre ad majorem intensionem actus, sed etiam ad majorem dignitatem et meritum ejus. Allegat autem quædam D. Thomæ testimonia, quæ ad rem non faciunt. Solent etiam pro hac opinione citari quædam D. Thomæ loca, in quibus dicit opus esse magis meritorium, quod procedit ex majori charitate, ut 1 part., quæst. 95, art. 4, et quodlib. 6, art.

11, et 1 Corinth. 3, lect. 2. Sed in illis locis non satis constat an de habituali vel de actuali charitate loquatur. Magis videtur favere in 2, d. 29, quæst. 1, art. 4, quatenus dicit meritum ex gratia, voluntate et objecto mensurari posse; unde addit : *Quanto majori gratia actus informatur, tanto magis est meritorius*, utique cæteris paribus. Dicitur autem actus informari gratia, eo ipso quod est in subjecto grato, sicut habitus virtutum et charitatis ipsa gratia informantur, ut in superioribus ex doctrina ejusdem D. Thomæ diximus.

3. *Suadetur ratione. — Item exemplo militis nobilis. — Et exemplo infinitæ nobilitatis, seu dignitatis Christi.* — Ratione potest hæc sententia suaderi, quia dignitas personæ operantis est una ex conditionibus quæ augent valorem operis in ordine ad meritum, etiamsi ex parte operis cætera æqualia sint; sed gratia constituit personam dignam ad merendum apud Deum; ergo major gratia magis dignam; ergo eo ipso major gratia meritum auget, etiamsi alias opus sit æquale. Major, communiter recepta, videtur tanquam principium quoddam morale per se notum moraliter, quia opus maxime placere solet ratione personæ, juxta illud Gen. 4 : *Respexit Dominus ad Abel et ad munera ejus;* ita intellexisse videtur Gregorius, l. 22 Moral., c. 8, alias 12, dicens : *Omne quod Deo datur, ex dantis mente pensatur*, quod explicans addit: *Iram judicis placare nescit oblatio, nisi ex munditia placeat offerentis.* Deinde potest dictum axioma variis exemplis quasi inductione persuaderi, et primum ex rebus humanis non temere, sed prudenter æstimatis. Nam in militia, majoris æstimationis habentur æquales labores et vigiliæ viri nobilis, quam vulgaris, et servata æquitate majori præmio remunerantur. Item in merito apud Deum veluti supremum exemplar est Christus Dominus, et meritum ejus, quod ex dignitate personæ infinitum fuit. Fateor autem esse magnum discrimen non solum in excellentia dignitatis, sed in eo maxime, quod in Christo illa dignitas suppositi operantis erat substantialis, et constituens ipsum suppositum per se operans, quod non habet gratia creata, quæ accidentalis est, et ideo dici potest se habere concomitanter, et non dignificare personam, ut est principium talis operis.

4. *Proximum Christi exemplum sustinetur.* — Sed nihilominus exemplum non parvam inducit probabilitatem, quia per gratiam fit homo filius Dei adoptivus, et Deus per participationem, et quicquid operatur in ordine ad placandum Deum, ut Patrem suum, seu in ordine ad vitam æternam, quæ hæreditas filiorum Dei est, consequendam, moraliter operatur ut Dei filius, et ut elevatus ad esse divinum participatum ; et ideo etiam in his operibus moraliter censetur gratia concurrere, ut dignificans personam. Potestque hoc ulterius explicari ex multorum Theologorum sententia, asserentium in homine justo omnia moralia opera bona, quomodocumque fiant honeste, esse meritoria vitæ æternæ ratione gratiæ habitualis, quæ, dignificando personam, et elevando illam ad supernaturalem statum et finem, cum illa dignificat omnes bonas actiones ejus aptas ad supernaturalem finem referri; ergo juxta hos auctores hæc dignitas gratiæ sufficit, ut opus ex non digno fiat dignum ; ergo major etiam gratia satis erit, ut opus dignius, ac subinde majoris meriti censeatur. Et nos supra illam sententiam approbavimus quoad bona opera, quæ aliquo modo supernaturalia sunt, in quibus certe majorem verisimilitudinem et proportionem habet ratio, et comparatio facta, quia talia opera, ut connaturali modo fiunt, per se pertinent ad hominem deificatum per gratiam et ejus virtutem ; ergo quo dignitas personæ in illo ordine fuerit major, eo erit opus majori acceptatione dignum.

5. *Tandem confirmatur ex doctrina D. Thomæ.* — Denique hac ratione docet D. Thomas primam contritionem, quæ non est meritoria gratiæ de condigno, eo ipso quod gratia informatur, mereri gloriam de condigno; unde censet gratiam, eo ipso quod dignificat personam, aliquid valoris moralis actui supernaturali tribuere ; ergo sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. Et confirmari hoc potest, nam opera amicorum in majori æstimatione habentur, et quo amicus intimior est, eo donum pluris habetur, et intercessio ejus efficacior est. Et hinc in Scriptura usitatum est in orationibus ad Deum commemorare personas singulariter illi dilectas, ut earum intuitu et benevolentia oratio fiat Deo gratior. Sic Daniel c. 3 : *Propter Abraham dilectum tuum, propter Isaac servum tuum, et propter Jacob sanctum tuum,* etc. ; ergo signum est fieri opus magis Deo gratum ex morali conjunctione ad personam gratiorem, etiamsi in se majus non sit. Atque eodem modo orationes insignium justorum, et

qui a Deo magis diliguntur, efficaciores sunt apud Deum, ut patet ex variis locis Scripturæ, in quibus orationes et intercessiones justorum maxime commendantur. Unde, Job ult., amici ejus jubentur eumdem adire, et intercessorem adhibere, et addit Deus : *Job servus meus orabit pro vobis, faciem ejus suscipiam ;* cur ergo non idem dicemus de opere meritorio, Deum nimirum respicere ad gratiam operantis, ut juxta personæ qualitatem et dignitatem opus ejus ad proportionatum præmium acceptet? Atque magis ex responsione ad argumenta confirmabitur, nam doctrina hæc per se spectata est valde consentanea dignitati gratiæ, et suavitati, ac æquitati providentiæ Dei; ergo si nihil est quod repugnet præferenda est.

6. *Ad primum argumentum in num.* 1. — *Ad secundum.* — *Ad tertium.* — *Instantiæ respondetur.* — *Ad quartum.* — Ad primam ergo rationem contrariæ sententiæ, respondetur hoc augmentum meriti non esse formaliter, ut sic dicam, ab habitu, non enim dicimus ipsum habitum esse meritorium, sed actum, qui a persona, digniori facta per habitum, procedit. Et, licet habitus nihil influat physice in actum, et ideo non reddat illum intensiorem, nihilominus influit moraliter, quia justus operans se totum submittit Deo in obsequium ejus, ideoque tale opus majoris æstimationis et valoris apud Deum est. Unde non vere dicitur habitualis gratia ibi tantum materialiter et concomitanter se habere; nam etiam concurrit ad meritum ut circumstantia personæ operantis, sicut concurrit ad impetrationem et satisfactionem, quæ sine dubio eo plus valet apud Deum, quo persona, se affligens et humilians in conspectu Dei, et in obsequium ejus, sanctior est, et dignior apud ipsum. Ad secundum, respondetur non teneri eum qui majorem habet gratiam habitualem, operari semper secundum totam latitudinem ejus quoad intensionem, vel meliori modo quoad operis perfectionem, et ideo si, juxta occurrentem occasionem, vel actualem Dei motionem, convenienti modo operetur, circumstantia illa secundum totam latitudinem habitus vel infra illam non est circumstantia per se augens vel minuens meritum, nisi quatenus auget vel minuit realiter seu intensive ipsum actum. At vero excessus in dignitate, quem major gratia confert, est specialis circumstantia operis meritorii, quæ, per se, ac cæteris paribus, ejus valorem auget. Ad tertium, respondetur Deum quidem reddere unicuique mercedem secundum opera sua, spectando tamen in singulis omnes eorum conditiones, quæ ad eorum valorem et æstimationem meriti moraliter conferre possunt, inter quas una est dignitas personæ operantis. Sed instat Medina, quia merces esse debet secundum proportionem operis; ergo si dignitas operantis non facit opus esse majus, non auget ejus meritum. Respondetur tamen vel laborari in æquivoco, vel falsum assumi; nam, si antecedens intelligatur de entitate physica operis, falsum sumit, et ex parabola vineæ et operariorum, ac denarii diurni contrarium colligitur, et ex Gregorio supra, et est per se notum; si autem intelligatur de proportione operis moraliter considerati quoad valorem suum, sic quidem verum est antecedens, tamen in eodem sensu falsa est propositio subsumpta in consequente inclusa; nam dignitas personæ, licet non augeat opus physice, auget moraliter, ut declaratum est. Illudque argumentum in merito Christi ostenditur esse omnino invalidum. Ad quartum negatur sequela, quia illud gratiæ augmentum, quod ratione actus meritorii denuo infunditur, non auget meritum ejusdem actus, quia non est circumstantia ejus, neque actus procedit a persona ut sic dignificata, sed potius est ratio illius augmenti, ideoque inde non augetur meritum, alioqui idem actus esset sibi causa sui meriti, seu augmenti ejus, quod perinde est; id autem esse non potest, ideoque cessat processus in infinitum.

7. *Replica non obstat.* — Ad quintum respondetur negando primam sequelam, quia gratia personæ non ita dignificat actum ejus, sicut sanctificat personam ipsam, nimirum informando illam, eique inhærendo, sed solum per quamdem habitudinem et moralem respectum. Et ideo non sequitur tantum valorem conferre actui ad merendam gratiam, quanta ipsa est. Verum igitur est totam gratiam personæ, et omnes gradus ejus conferre ad valorem actus, non tamen secundum illam æqualitatem, sed secundum quamdam proportionem, quæ prudenti arbitrio definienda est, et in ordine divinæ providentiæ est jam prædefinita. Sicut est certum in quolibet meritorio actu augeri meritum ex intensione actus, et consequenter est certum omnes gradus intensionis, qui sunt in actu, concurrere ad tantum meritum ejusdem actus et tamen inde non sequitur per quemlibet actum meritorium mereri operantem tot gradus

gratiæ, quot sunt gradus intensionis in actu, sed secundum aliquam proportionem divino arbitrio determinandam; idemque est fere in cæteris omnibus circumstantiis; idem ergo erit in hac circumstantia personæ. Neque obstat replica Medinæ objicientis hoc gratis dici, quia, si quæ rationes probant meritum augeri ex majori gratia personæ, probant æque augeri; vel, si non probant, absolute invalidæ sunt. Verumtamen discursus factus satis ostendit hoc non gratis dici; quin potius illatio illa ab augmento ad magnitudinem augmenti in æquali gradu nullo fundamento nititur, nam et in aliis circumstantiis actus manifeste deficit, et in merito inter homines est evidens conditionem personæ augere meritum operis, licet non augeat usque ad meritum æqualis dignitatis.

8. *Satisfit illationi.* — Ad ultimam vero illationem de gratia, si esset infinita, respondeo imprimis argumentum procedere ab impossibili, et ex impossibili non esse inconveniens sequi aliud impossibile. Deinde vero addimus negari posse sequelam, quia gratia creata non ita auget meritum actus, ut ad æqualem gratiam promerendam valeat. Potest tamen instari, quia si meritum illud esset finitum, fieri consequenter posset ut idem actus, seu in cæteris omnibus æqualis, esset æque meritorius in persona habente gratiam finitam, ac in habente gratiam infinitam. Et ideo ex illa hypothesi oportet fateri tale meritum esse aliquo modo infinitum, id est, superans omne augmentum possibile fieri per gratiam finitam, etiamsi in infinitum procedatur. Nihilominus tamen illud augmentum tantum esset secundum quid infinitum, nec esset sufficiens ad merendam hypostaticam unionem, sicut fuit meritum Christi. Et præterea illamet infinitas non esset ex eo quod gratia augeat meritum ad æqualitatem in sensu declarato, sed ex eo quod infinitum excludit omnem proportionem, et ideo, si illud consequens absurdum esse creditur, non sequitur ex eo quod gratia augeat meritum, sed ex eo quod gratia infinita supponitur, quod majus absurdum est. Poterat hic consequenter quæri an aliæ dignitates personæ; quæ non spectant ad gratiam gratum facientem, per se ac cæteris paribus ad augmentum meriti conferant. Quod imprimis quæri potest de dignitate Matris Dei, item de dignitate morali, quæ provenit hominibus ex unione hypostatica, et speciali conjunctione spirituali cum CHRISTO. Sed quia hæc incerta sunt, sufficere videntur quæ de dignitate Matris DEI alibi dixi, et quæ de altera dignitate membrorum Christi in capite præcedenti tetigi. De aliis vero prærogativis aut dignitatibus Ecclesiæ, certum existimo non conferre ad substantiale augmentum meriti, nisi quatenus esse possunt circumstantiæ morales operis bonitatem augentes, quia per se non habent aliam proportionem cum substantiali præmio meritorum. Idemque de dignitate status innocentiæ dicendum est, ut in proprio loco dicam.

CAPUT XXIII.

UTRUM EX PARTE DEI AUT CHRISTI POTUERIT MERITUM BONORUM OPERUM AUGERI?

1. *Resolvitur primo ex parte Dei promittentis obvenire nostris meritis efficaciam ad præmium absolute.* — Ultimum dubium circa hoc augmentum meriti in operibus justorum esse potest circa aliam conditionem, ex parte Dei requisitam ad meritum de condigno, scilicet, promissionem vel ordinationem divinam, an ex ea parte possit meritum operis augeri. Sed resolutio hujus interrogationis ex dictis in c. 17 et 18 nota est, ibi enim distinximus inter proportionem operis cum præmio, et valorem seu efficaciam operis ad exigendum ex justitia præmium. Et hoc secundum diximus compleri in opere, alias proportionato, per promissionem sub conditione talis operis factam. Unde si comparetur opus ex promissione factum cum opere facto sine promissione, sine dubio in illo priori augetur aliquo modo efficacia et proprietas meriti ex promissione. At vero si comparentur opera quibus facta est promissio, in illis non potest in hac parte magis vel minus inveniri ratione promissionis, quia promissio æque certa et infallibilis est in omnibus, et ita æqualem vim præbet unicuique operi respectu sui proportionati præmii. Proportio autem seu dignitas operis meritorii respectu præmii non confertur, nec proprie completur per promissionem, sed potius ad illam supponitur, ut ibi diximus. Et ideo in hac parte non videtur augeri meritum ex divina promissione vel ordinatione, ut ibidem contra antiquos Nominales, et Vegam ac Castrum diximus.

2. *Deinde obvenire efficaciam ad illud majus præmium quam quod ex rigore promitti posset.* — Nihilominus tamen ad majorem

claritatem, distingui potest inter proportionem seu dignitatem operis, quasi aptitudinalem ad meritum, et ipsum actuale meritum. Et quoad primum, verum est non posse valorem operis crescere ex promissione, quia promissio non est circumstantia operis, sed supponit qualitatem et capacitatem ejus, saltem in mente promittentis. Nihilominus tamen quoad actualem relationem et efficaciam ad determinatum præmium, potest opus meritorium augeri ex pacto, per quod ad majus vel minus præmium ordinatum est. Hoc late explicuimus supra exemplo meriti Christi, quod ex se infinitum valorem habuit, et nihilominus de facto finitum tantum præmium meruit, quod sine dubio majus esse potuisset, si Deus ita ordinare ac permittere voluisset. Fuitque id necessarium in illo merito, eo ipso quod infinitum erat, quia nec poterat habere præmium æquale, et, quocumque dato vel promisso, erat majoris capax. At vero quando opus est meriti finiti, potest habere præmium summum, et ita adæquatum, ut, si majus offeratur, sit ultra condignum. Et tunc si ponatur tale præmium esse promissum tali operi, non potest ulterius augeri ex promissione ampliori, quia jam excederet operis capacitatem, et ita quoad illum excessum esset liberalis donatio, non justa retributio. Nihilominus tamen etiam respectu meriti finiti potest intelligi in hoc aliqua varietas ratione promissionis.

3. *Itemque in ipsis nostris meritis.* — Primo quidem respectu præmii quasi connaturalis et proportionati, seu ejusdem ordinis, quia, ut supra dixi, probabile est etiam hoc præmium non esse omnino definitum quasi indivisibiliter ex sola rei natura, sed esse posse aliquantulum majus vel minus intra latitudinem (ut sic dicam) justi pretii, ac proinde posse promissionem Dei conferre, ut quanto intra illam latitudinem est de majori præmio, tanto sit opus majoris actualis meriti. Sicut in mercibus vel stipendiis humanis ex pacto fit ut, propter rem vel opus, majus pretium vel stipendium debeatur intra latitudinem æquitatis. Secundo, posset id accidere in præmiis extrinsecis, si sint inferioris ordinis, et in præmiis accidentalis gloriæ optime potest intelligi ; nam martyr, verbi gratia, nunc meretur de condigno aureolam a Deo designatam et promissam, et pauper spiritu meretur habere sedem in judicio, et tamen si Deus hæc præmia non promisisset, in illis operibus non esset de facto actuale meritum.

4. *Resolvitur quoque ex parte etiam Christi obvenire nostris meritis, ut promissio liberalior supra dicta eis fieret.* — Atque hinc tandem potest intelligi, ex meritis Christi de facto aucta fuisse nostrorum meritorum præmia, ac proinde etiam ipsa merita, prout habitudinem actualem habent ad majora præmia. Nam cum promissio præmiorum propter Christum nobis facta sit, ut supra vidimus, optima et congruentissima ratione credi potest ob eadem Christi merita nobis concessum esse, ut respectu essentialis præmii promissio fuerit liberalissima et maxima, quæ intra capacitatem talium operum a tali gratia Christi procedentium esse poterat, et respectu accidentalium præmiorum esset etiam copiosior et abundantior, quam sine Christo fuisset. His ergo modis potest operum meritum ex omnibus meriti conditionibus augeri.

CAPUT XXIV.

AN POSSIT ALIQUIS DE CONDIGNO PRIMAM GRATIAM VEL REMISSIONEM PECCATI MERERI ?

1. *De præmio, quod tertia pars est hujus libri, varia genera distinguuntur.* — Hactenus de merito in se spectato tractavimus, et illud esse, et quid sit, quasque conditiones requirat ut de condigno esse censeatur, ostendimus ; nunc de præmio, vel de præmiis, quæ sub tali merito cadere possunt, quod in principio hujus libri tertio loco inquirendum proposuimus, dicendum superest. Omnia vero hæc præmia, vel ad gratiam, vel ad gloriam reducuntur, ut videbimus, et inter illa dona priora sunt dona gratiæ, inter quæ rursus ordo invenitur, nam quædam dona gratiæ priora sunt aliis, omnia vero sub primam et secundam gratiam comprehenduntur, et ideo primum omnium dicendum est de merito primæ gratiæ, postea de reliquis. Ut autem punctum præsentis quæstionis attingamus, supponimus sermonem esse de prima gratia sanctificante, et consequenter de remissione peccati mortalis vel originalis, quod per illam formaliter expellitur. Nam de prima gratia auxiliante non oportet hic quæstionem movere, tum quia in libro tertio late ostensum est, contra Semipelagianos, illam esse donum omnino gratuitum, cui meritum de condigno maxime opponitur ;

tum etiam quia infra ostendemus neque sub meritum de congruo cadere posse. Unde a fortiori constabit multo minus sub meritum de condigno cadere posse. Est ergo sermo de prima gratia habituali. Dicitur autem prima, quoties illa infunditur in persona cui datur, etiamsi contingat sæpius infundi, quia sæpius deperditur: semper enim est prima, ita ut ab augmento gratiæ distinguatur, non ab alia gratia, quæ fortasse in aliquo præcedente tempore data fuit.

2. *Prima assertio prævia, personam creatam alteri non mereri.* — Præterea ut certum statuo nullam personam creatam posse hujusmodi gratiam alteri mereri de condigno, etiamsi maxime justa sit. Hoc secundum legem Dei ordinariam certum est, ex alio generali principio supra demonstrato, quod in personis creatis una ex conditionibus ad meritum de condigno requisitis, est ut sibi unusquisque mereatur. Unde non solum de hac gratia, et de ipsa peccati remissione, sed etiam de gratia vocationis, et de qualibet alia est certa hæc suppositio. An vero de potentia absoluta aliud Deus instituere potuerit, in tomo primo tertiæ partis, disput. 4, section. 7, late tractatum est; ubi etiam ostendimus aliud esse de persona increata per naturam hypostatice unitam merente; nam illa propter tantæ personæ dignitatem non solum de condigno ad æqualitatem, sed etiam de toto rigore justitiæ, et cum infinito excessu potest aliis mereri gratiam; atque ita de facto Christum hominibus promeruisse non solum gratiam sanctificantem, sed etiam auxiliantem, a prima usque ad ultimam. Neque solum personis jam gratis, sed etiam peccatoribus, pro eorum culpis plenissime satisfaciendo.

3. *Secunda assertio, etiam prævia.* — Ulterius suppono neminem posse mereri sibi primam gratiam, seu justificationem, per opera subsequentia justificationem. Ita docet divus Thomas, dicto artic. primo, ad ult., et consentiunt cæteri Theologi. Habetque verum tam de operibus ordine temporis posterioribus, quam de illis quæ ordine naturæ gratiam subsequuntur, vel secundum suum esse absolute, vel ut meritoria de condigno sunt. Ratio prioris partis est, quia sicut nemo sperat quod jam possidet, ita nemo meretur quod jam possidet, sibique simpliciter donatum est. Deus autem, cui gratiam confert, absolute etiam donat, independenter a futuris ejus operibus, et ideo qui illam prius tempore habet, non potest illam jam mereri, saltem quoad infusionem et donationem ejus. Alterius vero ratio est, quia principium meriti non potest cadere sub idem meritum, quia non potest idem esse causa et effectus respectus ejusdem in eodem genere causæ. Et ideo non potest primum auxilium gratiæ cadere sub meritum ejusdem actus, qui ab illo procedit, ut contra Semipelagianos in superioribus traditum est, cum Augustino, l. de Prædest. Sanct., capit. undecimo, et libro secundo contra duas epistol. Pelagianor., cap. septimo. Est ergo hoc certum saltem ex natura rei, et ex lege ordinaria. An vero de potentia absoluta aliter ordinari potuerit, nunc non refert, et in materia de Incarnat. disputatum est.

4. *Tertia assertio, prævia etiam.* — *Cardo quæstionis.* — Denique suppono nullum hominem peccatorem posse sibi de condigno mereri primam gratiam sanctificantem, prius tempore quam justificetur, seu per actus qui tempore præcedunt infusionem gratiæ habitualis. Hoc etiam est certum ex doctrina Concilii Tridentini, sess. 6, c. 8 et 16, quam statim amplius ponderabimus. Item ex alio principio supra posito, quod gratia sanctificans est necessaria ad meritum de condigno, quia inimicus Dei non potest Deum ipsum ex condigno et justitia sibi facere debitorem. Quæ ratio non solum convincit opera peccatoris, tempore præcedentia justificationem, non esse meritoria de condigno gratiæ sanctificantis, verum etiam neque alicujus alterius doni, auxilii aut præmii, quia in quacumque eadem ratio militat. Tota ergo quæstio revocatur ad instans ipsum, in quo gratia prima sanctificans infunditur, et ad illum actum, qui est ultima dispositio ad gratiam et remissionem peccati, etiam extra Sacramentum. Quod addo, quia de attritione, quæ cum Sacramento potest impetrare gratiam, etiam procedit quod supponimus de aliis actibus, qui justificationem tempore præcedunt, quia illa attritio est æque imperfecta, et de se præcedit etiam tempore justificationem, et valde accidentarium illi est quod ratione sacramenti interdum illi conjungatur in eodem tempore vel momento, quod ex dicendis evidentius fiet.

5. *Dubitatio proprie hic discutienda.* — *Primum argumentum affirmantis partis ex loco Pauli.* — Solum ergo superest dubitandum de ipsa contritione perfecta, seu de dilectione Dei super omnia, an per illam homo pecca-

tor, cum ad Deum convertitur, infusionem gratiæ habitualis, et consequenter remissionem peccati mortalis de condigno mereatur? Pars enim affirmans videtur posse probabiliter suaderi. Primo, quia si aliquid obstaret huic merito, maxime esset quod in Scriptura dicitur homo justificari gratis, cui gratiæ maxime repugnat condignum meritum ; sed hoc non obstat; ergo non est cur negetur. Probatur minor, quia cum Paulus dixit hominem justificari gratis, non loquitur de solo termino (ut sic dicam) justificationis, id est, de infusione gratiæ formaliter excludentis peccatum, sed comprehendit totam mutationem justificationis, ab ejus exordio, quod per vocationem fit, usque ad peccati remissionem ; sed hæc justificatio sic accepta semper fit gratis, etiamsi homo per contritionem mereatur de condigno infusionem gratiæ habitualis; ergo, ex vi illius principii, quod homo gratis justificatur, non sequitur non mereri de condigno gratiam sanctificantem. Consequentia optima est, et minor etiam videtur clara, quia, ut justificatio illo modo sumpta fiat gratis, satis est quod initium ejus sit ex sola gratia, et nullo modo ex operibus, juxta doctrinam frequenter ab Augustino repetitam contra Semipelagianos. Ex eodem principio probatur major propositio, quia secundum Augustinum ideo dicitur homo justificari gratis, quia non ex operibus, sed ex fide justificatur, quæ fides Dei donum est, quod sine ullo merito datur, et ideo, licet fides inchoet meritum justificationis, nihilominus justificatio gratis fit, et quicquid postea datur, licet ex aliquo merito detur, semper est gratia pro gratia, et ita tota justificatio gratis datur ; ergo.

6. *Secundum argumentum ex locis Jacobi et Joannis.* — Secundo, argumentari possumus ex verbis Jacob. 2 dicentis, *Abraham fuisse justificatum ex operibus* ; nam idem est justificari ex operibus, quod justificari ex merito proprio et de condigno. Item ex verbis 1 Joann. 1 : *Si confiteamur peccata nostra, fidelis et justus est, ut remittat nobis peccata nostra ;* ergo ipsa peccatorum remissio, et consequenter etiam prima gratia ex justitia conceditur, ac subinde meritum de condigno præcedit. Potestque hoc testimonium confirmari ex Augustino, in l. Expositionis inchoatæ epist. ad Rom., circa illa verba, *Gratia et pax*, ubi inter alia dicit quod, licet peccata remittantur ex misericordia, non tamen id fieri sine justitia : *Quia justum est* (ait) *apud Deum, ut ii quos peccatorum suorum pœnitet, misericorditer separentur ab his qui converti nolunt ;* et infra : *Justum est apud Deum, ut ignoscantur talibus quæcumque antea commiserunt;* et iterum : *Justa est ergo ratio Dei, et grata justitia, cum in eo quoque etiam pœnitentis meritum gratia præcedit.* Et simili modo, epist. 47, dicit gratiam non secundum merita nostra dari, *non quia nullum sit meritum, sed quia misericordia et gratia convertit hominem,* de qua psalmus dicit : *Deus meus, misericordia ejus prævenit me ut justificetur impius, hoc est, ex impio fiat justus, et incipiat habere meritum bonum*, etc. In quibus verbis sentit, in illa justificatione peccatoris, per quam ex impio fit justus, justitiam intercedere, quia meritum pœnitentiæ præcedit, et nihilominus eamdem justificationem gratiam esse, quia illud pœnitentiæ meritum in præcedenti gratia fundatum est. Ambrosius etiam, l. 1 de Pœnitent., c. 17, docet pœnitentiæ retribui gratiam et remissionem peccati ex promissione divina, *ut ex hujus vitæ retributione discat homo sperare futuram.* Et in alio libro de Pœnitentia Ambrosio attributo dicitur verendum non esse, *ne apud judicem merces contriti cordis pereat.* Ubi peccati remissio merces contritionis appellatur. Imo etiam Augustinus, lib. de Prædestinat. Sanctor., c. 2, augmentum fidei vocat mercedem fidei inchoatæ; ad augmentum autem fidei de quo ibi tractat, pertinet maxime vivificatio fidei media pœnitentia ; at merces proprie dicta merito de condigno respondet.

7. *Tertium argumentum ex ratione.* — *Evasio.* — *Contra illam instatur.* — Tertio, possumus ratione argumentari, quia contritio ordine naturæ præcedit infusionem gratiæ habitualis, ut supra ostensum est ; ergo ex hac parte sufficit ad meritum ejus. Nam, ut infra ostendemus, meritum et præmium possunt esse simul tempore, dummodo naturæ ordine meritum antecedat. Aliunde autem actus contritionis est maxime proportionatus gratiæ, quæ ratione illius infunditur ; ergo ex hac parte habet sufficientem æqualitatem cum illo præmio ; intervenit etiam in illo opere promissio divina, qua vere pœnitentibus gratia et remissio peccati promittitur ; ergo nihil ibi deest ad meritum de condigno. Dices, actus contritionis, ut antecedit infusionem habitus gratiæ ordine naturæ, procedit ab homine non grato, seu peccatore, et ita ex hac parte deest illi conditio necessaria ad meritum de condigno ex parte personæ merentis, videlicet, ut sancta

sit. Sed contra, quia licet ille actus non procedat ab homine, ut jam sanctificato, nihilominus non procedit ab illo ut peccatore, sed ut efficaciter a Deo moto et adjuto, ut contra suum peccatum moveatur, et ideo neque in illa duratione reali, id est, in instanti, in quo talem actum elicit, jam est in peccato, cum illudmet instans sit primum non esse ipsius peccati; ergo absolute loquendo non elicitur ille actus ab homine peccatore, et alioqui, sicut ille homo prius natura elicit actum contritionis, quam ei habitus gratiæ infundatur, ita etiam prius natura recipit in se suum actum, et eo informatur quam habitum recipiat, vel illo informetur; ergo prius etiam natura est sanctificatus per ipsummet actum quam infusum habitum recipiat; ergo in illo priori est sufficienter justus et sanctus, ut per eumdem actum, quo sanctificatur, habitum de condigno mereatur.

8. *Confirmatur ex Richardo, hypothetice loquendo. — Vazquez hypothesim Richardi de facto admittit.* — Unde Richardus in 4, d. 47, art. 1, quæst, 7, ex hac hypothesi, quod contritio formata præcedat ordine naturæ remissionem peccati, dicit recte sequi hominem per contritionem mereri remissionem peccati mortalis de condigno, quia nulla conditio ad tale meritum necessaria ibi deest, data illa hypothesi. At vero, juxta probabilem opinionem, contritio semper est formata, quia per seipsam et essentialiter formata est, imo et formare potest, id est, formaliter constituere sanctam personam cui inest. Et antecedit ordine naturæ infusionem habitus gratiæ. Ergo erit meritoria de condigno primæ gratiæ, saltem secundum probabilem opinionem. Nam ex principiis probabilibus non potest sequi conclusio non probabilis. Atque ita P. Vazquez 1. 2, disp. 29, c. 1, fatetur veram esse conditionalem propositionem Richardi; opinatur enim actum contritionis perfectum, vel dilectionem Dei super omnia, esse actum per se formatum, et formam sanctificantem, ideoque optime sequi putat quod, si talis actus non procedit effective ab habitibus gratiæ, esse meritorium de condigno primæ gratiæ habitualis. Quia, licet non intelligatur procedere ab homine, ut prius jam constituto amico et justo, satis est quod per se, et (ut ita dicam) in suo termino intrinseco constituit hominem justum et sanctum, ac subinde Dei filium, obedientem, et amatorem Dei; ergo constituit illum dignum vita æterna, non solum ut hæreditate filii, sed etiam ut corona justitiæ; ergo in illo priori jam mereretur de condigno vitam æternam; ergo etiam primam gratiam. Probatur hæc ultima consequentia, quia gratia habitualis est per se necessaria ad æternam beatitudinem, et ideo quando non supponitur ad meritum vitæ æternæ, necessario cadit sub idem meritum, sub quod cadit vita æterna. Unde consequenter sentit dictus auctor non esse contra sanam doctrinam, nec improbabilem, opinionem asserentem mereri hominem vere pœnitentem primam gratiam et remissionem peccati mortalis de condigno, quia neque hoc favet Pelagio, nec repugnat Conciliis, quæ contra illum docuerunt; et alioqui sequitur ex principiis probabilibus. Nihilominus tamen ipse non audet illam sententiam simpliciter probare, solumque fundatur in illo contrario principio, quod ultima dispositio ad gratiam effective a gratia habituali procedit.

9. *Quarta assertio negativa. — An S. Thomas pro assertione stet, obscurum est.* — Dicendum nihilominus est hominem, resurgentem a peccato, non mereri primam gratiam de condigno, etiam per amorem Dei super omnia, vel contritionem, qua se ultimo seu proxime ad primam gratiam habitualem disponit. Hæc est sententia communis Theologorum. Illam docet D. Thomas, dicta q. 114, art. 5. In illo tamen articulo duo sunt obscura: unum est, de quo merito; aliud, de qua prima gratia loquatur. De merito quidem, quia indifferenter loquitur. Unde videtur omne meritum tam de congruo quam de condigno excludere. Sed de merito de congruo infra cap. 37 dicam; nunc satis est a fortiori loqui D. Thomam de merito de condigno, si etiam alterum excludit. Verumtamen in solutione ad 2 expresse loquitur de merito de condigno, et illud excludit. Quoad alteram vero partem videtur magis loqui de gratia prima auxiliante quam de habituali, ut patet, tum ex discursu corporis articuli, quem reducit ad hoc principium, quod *gratia est principium cujuslibet boni operis in nobis*, ut etiam habet in solutione ad 3, quod principium est verum de gratia auxiliante, non de habituali, ut in libr. 1 visum est. Unde sic infert in fine articuli D. Thomas: *Si vero aliud donum gratiæ aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, jam non erit prima; unde manifestum est quod non potest homo sibi me-*

reri primam gratiam. Quæ illatio bona est de tota gratia absolute, non vero de prima habituali, si quis dicat hominem illam mereri in virtute prioris gratiæ auxiliantis. Tum præterea, quia in solutione ad 1 ita subinfert : *Si supponatur, sicut fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo, jam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, et ita non potest esse meritorius primæ gratiæ.* At vero argumentatio hæc, de habituali gratia intellecta, valde frivola esset, quia, licet initium fidei sit ex gratia prima, non est ex prima habituali, sed ex prima auxiliante.

10. *Ita tamen Sanctum Thomistæ accipiunt.* — Nihilominus Thomistæ communiter articulum illum de gratia sanctificante et habituali intelligunt, ut Conradus, licet negare non potuerit, *quin D. Thomas attingat etiam gratiam, quæ est gratiæ motio,* ut dicit in expositione articuli, circa finem. Cajetanus vero, licet ibi nullum commentarium addat, videtur eumdem sensum et sententiam ut manifestam supponere, ut patet ex art. 2 ejusdem quæstionis. Idem Capreolus, in 4, d. 14, quæst. 2, art. 3, ad argumenta Henrici ; Soto, lib. de Natur. et grat., cap. 4 ; Medina, dicta quæst. 114, artic. 5 ; et ibi Cumel., disp. 1 ; Valentia, tom. 2, disp. 8, q. 7, puncto 4, § 2 ; Vega, libr. 8 in Trident., capit. 10 et 11, et quæstion. sexta de Justificat. ; Bellarminus, libr. 1 de Justificat., capit. 21, et libr. 5, cap. 21, et libr. 1 de Pœnit., cap. 5 et 6, ubi in § *Nono*, etc., ita etiam exponit D. Thomam, et lib. 2 de Pœnitent., cap. 12. Quare dicendum censeo de utraque gratia prima locutum esse D. Thomam in dicto articulo, nam omnia quæ in ejus discursu ponderavimus, attente spectata, convincunt principaliter esse locutum D. Thomam de prima gratia auxiliante, et consequenter etiam de merito, quod a tali gratia non procedit. Nihilominus tamen in principali ratione articuli, et in solutione ad 2, ad gratiam etiam habitualem sermonem extendit, et quoad illam tantum de merito de condigno loquitur, ut aperte declarat, et patebit ex dicendis. Atque hic sensus manifestus etiam est ex eodem D. Thoma, lib. 3 contra Gent., c. 149 et 150, nam in priori ex professo probat non posse auxilium gratiæ cadere sub meritum, et in posteriori sub hoc auxilio etiam habitualem gratiam comprehendi vult. Nos autem, ut dixi, de prima gratia auxiliante non agimus, sed solum de habituali, et ita etiam in assertione conveniunt omnes Theologi in 1, d. 17, et in 2, d. 27, ubi Bonaventura, art. 2, quæst. 1 ; et Richardus, artic. 2, quæst. 2 ; et Gabriel, quæst. unic., concl. 2 ; Ægid., quæst. 2, art. 1 ; Argent., art. 3 ; Scotus, in 4, d. 14, quæst. 2, § *De secundo.*

11. *Quo gradu certa sit assertio.* — *Qui putant esse de fide.* — Prius vero quam assertionem probemus, interrogare libet in quo gradu certitudinis tenenda sit, ut simul utrumque juxta nostram sententiam ostendamus. Aliqui ex dictis modernis absolute dicunt esse de fide, maxime Valentia, Medina et Cumel. Neque ab hac sententia discrepat multum Vega, dicto cap. 10, dum ait, cum Patres aliquod meritum tribuunt dispositionibus, respectu gratiæ primæ, non loqui de merito de condigno, quia multum a Pelagio dissentiebant. Itaque censet contrariam sententiam Pelagianam esse, et certe Soto excludens etiam meritum de condigno idem indicat. Et hi auctores fundantur in testimonio Pauli, et in definitionibus Conciliorum contra Pelagium, quæ mox ponderabimus. Nonnulli vero noviores Theologi sentiunt non pertinere assertionem hanc ad doctrinam fidei, vel contrariam ad errores Pelagii. Quia Pelagius tribuebat meritum gratiæ operibus solius liberi arbitrii sine auxilio gratiæ factis, et in hoc solum damnatus est, ideoque si asseratur meritum gratiæ habitualis fundatum in priori gratia, nullum errorem Pelagii approbari ; nec de modo talis meriti, an sit de congruo, vel de condigno, aliquid definitum esse, neque etiam Paulum aliquid contra tale meritum docuisse. Nam cum ait hominem non justificari ex operibus, loquitur de operibus puris, id est, condistinctis a fide, et a spiritu gratiæ, ac subinde factis ex solis liberi arbitrii viribus. Cum vero dicit hominem gratis justificari, ideo dicit, quia primum gratiæ auxilium gratis datur, ut in argumentis objectum est. Unde concludunt assertionem solum esse probabiliorem conclusionem theologicam ex principiis opinabilibus dependentem, ut etiam argumentando tactum est.

12. *Judicium auctoris.* — Ego vero non audeo quidem dicere assertionem esse de fide, quia non invenio illam tam expresse definitam, aut traditam in Scriptura, vel Conciliis, quin per apparentes expositiones possint testimonia eludi. Nihilominus censeo assertionem esse omnino certam et indubitatam, et reipsa in Scriptura contentam, et a Conciliis ac Patribus intentam. Et moveor

maxime auctoritate Theologorum ; nunquam enim veritatem hanc in dubitationem adduxerunt, sed tanquam dogma certum illud tradunt vel supponunt, et ex illo sæpe argumentantur ab inconvenienti, inferendo falsum esse quicquid illi dogmati videtur esse contrarium, et ita illud semper supponunt, tanquam in Theologia certissimum. Hæc autem tanta consensio non potuit aliunde oriri, quam ex eo quod veritatem illam, tanquam Catholicam, et Pelagiano errori contrariam, susceperunt. Cujus etiam signum est, quia ad confirmandam illam testimonia Pauli inducunt, ita nimirum illa intelligentes ; non potest autem sine audacia nimia cogitari, Theologos ex carentia cognitionis erroris Pelagii, et ex mala intelligentia Scripturarum et Conciliorum in eam sententiam cum tanta certitudine conspirasse. Dico ergo assertionem esse Catholicam veritatem, et ex eis quæ secundum certitudinis gradum in Theologia habent, licet aperte de fide non sit.

13. *Probatur jam dicta assertio ex Paulo, addito Tridentino Concilio.* — Probatur ergo primo ex Paulo, ad Roman. 3, dicente hominem justificari gratis per fidem, addita declaratione Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 8, dicentis: *Gratis justificari a Deo dicimur, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur.* In quo loco Concilium de justificatione formali, quæ fit per infusionem gratiæ habitualis, loquitur, ut supra l. 7, c. 14, in posteriori ejus parte diximus. Ubi ex illo textu probavimus hominem non satisfacere ad æqualitatem, seu de condigno per contritionem pro culpa mortalis peccati. Et ita intellexerunt verba illa Bellarminus et Vega supra. Qui consequenter recte dicunt Concilium loqui de merito simpliciter, quod est meritum de condigno, et de fide ac operibus etiam ex auxilio gratiæ factis, sive tempore, sive tantum natura infusionem gratiæ antecedant, et hinc consequenter habetur illam particulam, *gratis*, non tantum excludere meritum quodcumque operum naturalium, sed etiam meritum justitiæ, seu de condigno operum supernaturalium, respectu primæ justificationis a peccato mortali quoad infusionem primæ gratiæ sanctificantis. Quod consequenter confirmat Concilium ex aliis verbis Pauli : *Nam si est gratia, jam non ex operibus, alioqui gratia jam non est gratia,* ad Rom. 11.

14. *Paulus opera etiam supernaturalia ab homine nondum grato facta excludit in citatis verbis.* — Unde non videtur universaliter verum, quoties Paulus tradit gratiam non esse ex operibus, solum excludere opera ex solo libero arbitrio sine gratia facta. Nam, licet hæc a fortiori et principaliter excludat, tamen quando vult omnino distinguere opus gratiæ a propria retributione justitiæ, etiam excludit opera omnia, quæ fiunt ab homine nondum grato. Et ideo distinguenda sunt testimonia, et attente consideranda est materia, et occasio, modusque locutionis, ut juxta exigentiam illius vera interpretatio tribuatur. In loco ergo citato, Roman. 11 : *Sic ergo et in hoc tempore secundum electionem gratiæ reliquiæ factæ sunt ; si autem gratia, jam non ex operibus, alioqui gratia jam non est gratia,* omnia opera Paulus excludit ; nam electio gratiæ, ut Paulus loquitur, nec ex operibus naturæ, nec ex operibus gratiæ esse potest, cum sit fons totius gratiæ ; ergo cum Paulus dicit : *Non ex operibus,* omnia opera excludit. Sicut etiam 2 ad Tim. 1 cum ait Paulus : *Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum propositum suum et gratiam,* aperte excludit opera solius liberi arbitrii, nam ante vocationem Dei alia intelligi non possunt. Item ad Tit. 3, cum ait : *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis,* etc., per *opera justitiæ* non intelligit tantum opera justitiæ humanæ, et liberi arbitrii suis viribus operantis, sed simpliciter omnia opera justitiæ quocumque auxilio facta, quia per nulla omnino opera nos mereri potuimus donum redemptionis vel regenerationis, de quibus Paulus loquitur. At vero ad Ephes. 2, cum ait : *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est, non ex operibus, ut ne quis glorietur,* specialiter excludit opera antecedentia fidem, ac proinde illa opera excludit, quæ ex naturali libertate et ratione procedunt ; unde singulariter ait : *Et hoc non ex vobis,* id est, non vestris viribus, quia fides donum Dei est, et ideo non ex operibus, utique antecedentibus fidem, et sine speciali Dei dono factis.

15. *Neque in dispositione proxima agnoscit Paulus meritum simpliciter respectu gratiæ proxime sanctificantis.* — Quocirca, licet negari non possit Paulum, in epist. ad Roman., præcipue intendere contra Judæos, justificationem nostram non in lege, neque in operibus ejus, aut liberi arbitrii suis vi-

ribus operantis, et custodientis legem, sed in fide Christi fundatam esse, et ideo ex gratia Dei, ac donum Dei esse, nihilominus simul etiam docet ipsammet formalem justificationem, quæ nobis per gratiam datur, gratis simpliciter dari, non tantum remote et radicaliter, ratione sui initii gratuiti, sed etiam in se, et immediate, prout per fidem vivam illam impetramus, quia etiam ex suppositione talis fidei et dispositionis, nunquam datur ut debita simpliciter, neque ut merces, seu corona justitiæ, sed ut magna Dei misericordia. Et hic est sensus Pauli ad Roman. 3, ubi cum dixisset : *Justitia Dei per fidem Jesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in eum*, subdit : *Justificati gratis per gratiam ipsius*, id est, per infusionem gratiæ suæ, quæ dicitur justitia Dei, non qua ipse justus est (ut ait Augustinus de Spirit. et litter., c. 9), sed quam nobis ipse infundit, et per quam nos justificat, id est, justos facit gratis, quia, licet per fidem illam obtineamus, nihilominus gratis nobis infunditur, non solum quia fides gratis nobis data est, sed quia in se novum donum gratuitum est, id est, non ex debito justitiæ, ac proinde nec ex merito de condigno datum, ut recte et conformiter ad Concilium Tridentinum exposuit ibi Toletus, annot. 20.

16. *Id confirmatur ex eodem Paulo.* — Et hunc sensum confirmat discursus ejusdem Pauli statim in c. 4, ubi adducens verba illa Genes. 15 : *Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam*, maxime ponderat (ut supra vidimus) verbum *reputatum est*, ut inde colligat non ita fuisse Abraham per fidem justificatum, ut justitia fuerit data ex debito, et tanquam merces fidei; nam *merces* (ait) *non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum;* fides autem reputata est Abraham ad justitiam, secundum propositum gratiæ Dei. Atque hoc modo distinguit credentem ab operante, quia, licet ipsum credere sit etiam opus hominis, nihilominus fides, ad justitiam et remissionem peccatorum obtinendam, non consideratur ut opus hominis, nec ut meritum, sed reputatur ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei, volentis illam fidem et gratiam acceptare ut sufficientem dispositionem ad justitiam, etiamsi ipsa fides cum aliis dispositionibus non faciat debitam gratiam ipsam et remissionem peccati, tanquam mercedem justitiæ. Et in eodem sensu expendit statim Paulus verba Ps. 31 : *Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata*, et : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*, ut in libr. 7, c. 10, satis declaravimus. Denique illa duo, nimirum, quod habitualis gratia, et in radice fidei et aliarum dispositionum quæ necessariæ sunt et per fidem exhibentur, et in se etiam gratis detur, et utroque modo veram rationem gratiæ habeat, inter se non repugnant, ut est per se notum, et utrumque est consentaneum verbis Pauli, et simul juncta magis commendant gratiæ Dei abundantiam, et necessitatem redemptionis Christi, quia non solum fuit necessaria ut nobis fides et pœnitentia daretur, sed etiam ut credentibus et pœnitentibus gratia sanctificans et excludens peccatum infunderetur ; ergo non est ab hoc vero sensu Pauli recedendum.

17. *Scripturis aliis roboratur.* — Accedit quod huic sensui ac veritati aliæ Scripturæ promissiones et testimonia consonant. Unum est illud Isai. 55 : *Omnes sitientes venite ad aquas, et qui non habetis argentum, emite, et comedite, venite, et emite absque argento, et absque ulla commutatione, vinum et lac.* Ubi Propheta non vocat infideles ut credant, sed, ut Hieronymus ibidem ait : *Vocat credentes ut bibant aquam illam, de qua dixit Christus*, Joan. 4 : *Si scires donum Dei, et quis est qui dicit tibi : Da mihi bibere, tu petiisses ab eo, et dedisset tibi aquam vivam. Aqua quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam ;* et c. 7 : *Si quis sitit, veniat ad me, et bibat. Qui biberit de aqua, quam ego dedero ei, flumina de ventre ejus fluent aquæ vivæ.* Significans (ait Hieronymus) *Spiritum Sanctum, quem accepturi erant credentes*, id est, sanctificantem gratiam, ut in eisdem locis cæteri omnes exponunt; ergo, juxta intentionem Prophetæ, etiam credentes non possunt condigno pretio emere, nec aliquid æquivalens pro illius commutatione offerre valent ; vocantur ergo ut gratis illam accipiant. Unde subdit ibidem Hieronymus : *Nec timeant paupertatem, si argentum forte non habeant, sed audiant Apostolum dicentem : Gratia estis salvati per fidem*, ad Ephes. secundo. Et in eodem sensu optime intelligi etiam potest illud Apocalypsis 22 : *Qui sitit, veniat ; et qui vult, accipiat aquam vitæ gratis.* Hoc enim proprie de gratia ipsa dicitur, et non de gloria, nisi ratione gratiæ sanctificantis, ut infra dicemus.

18. *Secundo probatur a quibusdam assertio ex Conciliis.* — *Non tamen in citato loco*

Arausicani traditur. — Secundo, potest hæc veritas ex Conciliis et Patribus confirmari. Et quidem Medina supra refert Concilium Milevitanum et Arausicanum, dicens in illis esse veritatem hanc definitam. At vero in Milevitano nullum verbum de hac re invenitur. In Arausicano vero solum ad rem præsentem aliquid facere potest canon. 18, qui sic habet : *Debetur bonis operibus merces , si fiant ; sed gratia præcedit, ut fiant.* Ibi autem non explicat Concilium de qua gratia nec de quo merito loquatur. Et certe in omnibus præcedentibus canonibus, in quibus de necessitate gratiæ ad bene operandum tractat, non de habituali gratia, sed actuali, id est, de divina inspiratione, illuminatione et adjutorio locutum fuerat, præcipueque intendit contra Semipelagianos excludere omne meritum, sive de condigno, sive de congruo, respectu totius gratiæ, seu initii justificationis, et ideo ex illo canone solum est certum gratiam Dei aliquam præcedere ad omne meritum, ac subinde gratiam absolute non posse cadere sub meritum quod absolute gratiam etiam præcedat. Et quamvis ille canon possit cum partitione accommoda intelligi, ad significandum gratiam auxiliantem præcedere meritum de congruo, gratiam vero habitualem præcedere meritum de condigno, et distinctio sit optima, sanamque et catholicam doctrinam contineat, nihilominus dicimus ibi non esse traditam distinctionem, et ideo neque membra ejus, præsertim secundum, ibi esse definita.

19. *Neque in loco c. 25. — Utcumque tamen inde sumitur ratio.* — Allegari etiam solet quod in c. 25 idem Concilium dicit: *Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus.* Nam tunc amamur a Deo, quando nobis charitatem et gratiam sanctificantem infundit, ut statim significat, dicens: *Diffundit enim charitatem in cordibus nostris ;* ergo ante illam non habet homo unde placeat, nedum de condigno mereri. Sed hæc in eodem sensu dicta sunt ; nam etiam dicimur amari a Deo, quando in peccato existentes ab ipso vocamur, illuminamur et inspiramur, nam ratione illius gratiæ verum est illud : *Quis prior dedit ei, et retribuetur ei ?* et illud *: Non quasi nos dilexerimus prius, sed quia prior ipse dilexit nos.* Potest tamen inde sumi congrua ratio, quia ille amor Dei est quasi inchoatus, consummatur autem in sanctificatione et infusione justitiæ; ideo prior Dei amor non sufficit ut fiat in nobis unde illi condigne et perfecte placeamus, sed ad summum imperfecte et secundum quid.

20. *Locus Tridentini suadet, sed non certo.* — Allegant præterea auctores nonnulli c. 5, et canon. 1 et 2, sess. 5 Concilii Tridentini. Sed ibi Concilium loquitur contra Semipelagianos, et necessitatem gratiæ ad omnem piam operationem seu meritoriam quomodocumque et ad exordium justificationis tradit. Unde vel loquitur de actuali gratia, vel indifferenter de gratia, quæcumque illa sit. Solum ergo doctrina ejusdem Concilii, in cap. 8, maxime ad rem præsentem facit, prout a nobis in l. 7, cap. 14, ponderata et intellecta est. Tamen quia illa expositio non est certa, ideo dicere quidem possumus theologice optime probari assertionem illo testimonio, non tamen ad certitudinem fidei, imo neque ad absolutam certitudinem theologicam solum illud testimonium sufficere, licet cum aliis circumstantiis multum conferat. Nam docet Concilium particulam illam *gratis*, ita semper in Ecclesia fuisse intellectam ; at traditio et consensus omnium Theologorum ostendit hunc fuisse semper Ecclesiæ sensum, quod particula *gratis* excludat meritum de condigno, respectu formalis justificationis et remissionis peccati ; ergo hoc etiam voluit docere Concilium. Et juvat quod idem Concilium, infra, cap. 16, et can. 32, agens de merito de condigno, solum homini justificato, et Christo ut vivum membrum unito illud tribuit. Et ideo solum docet mereri de condigno augmentum gratiæ, cum tamen de merito gloriæ aliter loquatur, ut infra expendemus.

21. *Nec recte affertur probatio ex Augustino in epist.* 105.— *Vide de Grat. et lib. arbitr., cap.* 20 *et* 21.—Inducuntur præterea innumera Augustini testimonia, quæ nimis tumultuarie allegantur, quia sine dubio frequentissime loquitur de prima gratia auxiliante, et excludit omne meritum ejus, sive perfectum, sive imperfectum. Unde consequenter loquitur de merito fundato in quocumque opere, quod ex vero auxilio gratiæ non procedat. Ac denique quando in hoc sensu negat posse hominem mereri suam justificationem, non loquitur de solo termino (ut sic dicam) justificationis, sed de tota mutatione ab initio vocationis ad fidem et pœnitentiam usque ad remissionem peccatorum, cujus signum manifestum est, quia quando in ipsa justificatione distinguit inter initium ejus et terminum, id est, inter fidem cum ejus initio, et remissionem peccatorum, fatetur remissionem pecca-

torum cadere sub aliquo merito, quamvis diserte non explicet, quale illud sit. Hic sensus Augustini manifestus est ex epist. 105, ubi, cum prius neget posse hominem mereri suam justificationem, postea concedit posse hominem per fidem mereri remissionem peccatorum, et addit hoc non obstare quominus remissio peccatorum gratis fiat, quia illud meritum gratia præcessit, ut fieret; verba ejus non longe a principio illius epistolæ sunt: *Nulla igitur sunt merita justorum? Sunt plane, quia justi sunt. Sed ut justi fierent, merita non fuerunt. Justi enim facti sunt, cum justificati sunt; sed sicut dicit Apostolus, justificati gratis per gratiam ipsius;* et infra loquens de gratia, quam Apostolus commendat, inquit: *Ea est enim qua justificatur impius, id est, fit justus, qui prius fuerat impius, et ideo percipiendæ hujus gratiæ merita nulla præcedunt.* Ecce ubi gratiæ sanctificantis omnia merita excludere videtur. At statim paulo post subdit: *Possunt quidem dicere remissionem peccatorum esse gratiam, quæ nullis præcedentibus meritis datur. Quid enim boni meriti habere possunt peccatores? Sed nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat. Neque enim nullum est meritum fidei, qua fide ille dicebat: Deus propitius esto mihi peccatori, et descendit justificatus merito fidelis humilitatis.* Unde ad conciliandam hanc posteriorem sententiam cum priori, subjungit: *Restat igitur ut ipsam fidem non humano tribuamus arbitrio, nec ullis præcedentibus meritis, quoniam inde incipiunt bona quæcumque merita, sed gratuitum donum esse fateamur, si gratiam veram, id est, sine meritis cogitamus.* Ex quo discursu constat, cum Augustinus dicit non esse meritum ante justificationem, loqui de tota justificatione, etiam inchoata; respectu vero justificationis quoad terminum ejus, scilicet, remissionem peccatorum, quæ per primam gratiam habitualem fit, admittere meritum, fundatum tamen in priori gratia inchoante justificationem, quod satis esse credit, ut ipsa etiam peccatorum remissio gratis dari dicatur. Et eodem modo paulo post subdit, in oratione, qua impetratur remissio peccatorum, esse aliquod meritum, sed illud etiam esse ex priori gratia Spiritus Sancti; et infra: *Quod est meritum hominis ante gratiam, quo merito percipiat gratiam, cum omne meritum nostrum non in nobis faciat, nisi gratia?* Et, quod difficilius est, eodem modo statim loquitur de vita æterna, dicens dari ex meritis, et nihilominus ait gratiam vocari, ad Rom. 6, ac subinde gratis dari, quia ipsa merita, propter quæ datur, sunt ex gratia. Ita ergo censere videtur de remissione peccatorum; unde paulo inferius, quid sub gratia justificationis, quæ ante omne meritum datur, intelligat, sic exponit: *Nec quisquam liberatur ac justificatur, nisi gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum non solum remissione peccatorum, sed prius inspiratione fidei ac timoris Dei, impartito salubriter orationis affectu et effectu.*

22. *Nec item ex epistola* 106.—Simili modo, in epist. 106, parum ab initio, prius sic inquit: *Si aliquid boni operatur homo, ut gratiam mereatur, non ei merces imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum,* etc. Unde statim concludit: *Si autem credit in eum qui justificat impium, ut deputetur fides ejus ad justitiam, profecto antequam gratia justificetur, id est, justus efficiatur, impius quid est nisi impius?* id est, supplicio dignus. Et nihilominus subdit statim: *Si quis autem dixerit quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, imo vero gratissime confitemur;* et responsionem insinuans, adjungit: *Qui habent fidem, qua impetrent justificationem, per Dei gratiam pervenerunt ad legem justitiæ,* quasi dicat illud meritum fidei non repugnare gratuitæ justificationi, quia fundatur in gratia; et infra eos tantum in hoc puncto errare significat, *qui suis meritis præmia, tanquam debita expectant, nec ipsa merita Dei gratiæ tribuunt, sed viribus propriæ voluntatis;* et infra iterum objiciens: *Si ex fide, quomodo gratis?* respondet: *Cum Deus unicuique partiatur mensuram fidei, non gratiam aliquid meriti præcedit humani,* etc. Eamdem doctrinam habet epist. 46, ubi merita tantum humana, id est, sine gratiæ auxilio facta damnat, non vero merita piorum: *Quia gratia* (inquit) *et misericordia Dei convertit hominem, ut justificetur impius, hoc est, ex impio fiat justus, et incipiat habere meritum bonum quod Deus coronabit, cum judicabitur mundus.* Et in eodem sensu in aliis locis solum damnat Pelagium, quod prioribus meritis mere humanis tribueret subsequentia gratiæ dona, non vero si tribuantur prioribus meritis de gratia, ut videre licet, l. de Grat. Christi, c. 22, 23; et l. contra duas epist. Pelag., c. 9 et 10; et Præfat. ad Psal. 31; et l. de grat. et lib. arb., c. 6; et l. de Prædest. Sanctor., c. 5, 15 et 21; et lib. 3 Hypognost., c. 6, 7 et 10; et in En-

chir., c. 108; et 107; l. 83 Quæstion., q. 76; lib. de Patient., c. 20; et serm. 15 de Verb. Ap., c. 2, et 13.

13. *Nec ex aliis ejus sententiis.*—Præterea juxta eumdem sensum sæpissime repetit Augustinus, sicut Paulus dixit : *Si ex lege justitia, ergo gratis Christus mortuus est,* ita dici posse : Si ex natura justitia, ergo gratis Christus mortuus est; et sicut Paulus dixit : *Evacuati estis a Christo, qui in lege justificamini,* ita dici posse : Evacuati estis a Christo, qui in natura justificamini, a gratia excidistis. Ita habet lib. de Natur. et grat., cap. 40, et lib. de Grat. et liber. arbitr., c. 13, et de Spirit. et litter., c. 9. Ex quibus non solum apparet, ex doctrina Augustini probari non posse, primam gratiam habitualem non cadere sub meritum ultimæ dispositionis ad illam, verum potius oppositum posse ex mente ejus suaderi; tum quia in citatis locis expresse dicit hominem mereri remissionem peccatorum, nihil de merito distinguens; tum etiam quia, tract. 44 in Joan., de publicano, qui oculos in terram demittens, et pectus suum percutiens, dicebat : *Deus, propitius esto mihi peccatori,* ait : *Et ista confessio meruit justificationem;* tum denique quia tale meritum, etiamsi dicatur esse de condigno, semper erit fundatum in aliqua priori gratia, et hoc satis esse putat Augustinus ut gratiæ non repugnet.

24. *Nihilominus variis in locis stat Augustinus pro assertione.*—His vero non obstantibus, dicendum censeo sententiam Augustini fuisse non dari in homine perfectum justitiæ meritum, donec sit vere justificatus, id est, ex impio justus, et amicus Dei factus; licet ante consummatam justificationem, post illam inchoatam, esse possit in homine aliqua inchoatio meriti, quod nunc meritum de congruo appellamus. Hanc posteriorem partem probant omnia adducta, et de illa inferius in posteriori parte hujus libri, cap. 37, redibit sermo. Prior vero imprimis colligi potest ex citatis epistolis, in quibus ita loquitur, ut sicut fidei tribuit initium salutis, ita tribuat inchoationem meriti, et sic etiam l. 1 Retract., c. 23, approbat quod super epistolam ad Rom. dixerat : *Fides inchoat meritum,* dummodo intelligatur illud meritum esse ex gratia, quod prius negaverat. Nunquam autem Augustinus tribuit fidei per se spectatæ perfectum meritum, sed quamdam ejus inchoationem. Secundo, in dicta epist. 105, parum ante medium, discrimen constituit inter vitam æternam et justitiam, quod vita æterna, licet interdum in Scriptura vocetur gratia, frequenter vocatur merces, et potest vocari stipendium justitiæ; at fides (inquit) vel justitia nunquam appellata est merces, quia justitiæ vel fidei redditur merces, et hoc est merces operanti, quod militanti stipendium. Sic ergo nos argumentari possumus, quia nunquam in Scriptura remissio peccatorum appellatur merces, nec promittitur sanctificatio prima, tanquam stipendium operis, sed merces dicitur esse propria justorum.

25. *Locus alius Augustini ponderatur.* — Tertio, est similis locus in dicto l. de Grat. et lib. arbitr., cap. 6, ubi, cum dixisset per Dei gratiam inchoari bonum meritum in nobis, nihilominus tractans inferius illud Pauli : *Bonum certamen certavi,* etc. : *Ista* (inquit) *merita sua bona commemorat, ut post bona merita consequatur coronam, qui post mala merita consecutus est gratiam;* et infra : *Cui redderet coronam justus judex, si non donasset gratiam misericors pater?* Ubi nomine gratiæ non solam auxiliantem, sed etiam sanctificantem et excludentem peccatum intelligit, ut verba etiam sequentia declarant : *Et quomodo esset ista corona justitiæ, nisi præcessisset gratia quæ justificat impium?* Unde videtur mihi sub nomine gratiæ et justitiæ, quæ ad perfectum meritum supponit, quasi collective comprehendere Augustinum totam præparationem ad gratiam justificantem, includendo illam, et remissionem peccatorum, et ante hanc gratiam completam non inveniri meritum, cui corona justitiæ respondeat, licet inter ea quæ in illa collectione includuntur, inchoatio quædam meriti intercedat. Et ideo comparatione vitæ æternæ illa vocat gratuita, cum subdit : *Quomodo ista* (id est vita æterna, seu corona justitiæ) *tanquam debita redderetur, nisi prius illa gratuita donarentur?* Ubi pondero, quam in singulari gratiam sanctificantem vocaverat, hic in plurali vocare dona gratuita, quia illa gratia collective una est, tamen multa includit, in quibus nullum est meritum, respectu alterius, quod dici possit corona justitiæ, quia non est condignum et justitiæ, licet aliqua inchoatio meriti inter ea possit intercedere.

26. *Ponderantur item alii ejus loci.* — Quarto, ad hoc ponderari possunt multa loca, in quibus Augustinus dicere solet meritum justitiæ, id est, perfectum, et de condigno, non præcedere justificandum, sed sequi justi-

ficatum. Nam meritum fidei, vel solius, vel cum aliis dispositionibus necessariis ad infusionem gratiæ sanctificantis, semper est meritum hominis justificandi, id est, existentis in via et quasi in fieri ut justus evadat ; ergo, ex sententia Augustini, in illo homine, ut sic operante, nondum est perfectum meritum justitiæ, sed tantum in operibus, quæ consequuntur hominem jam justificatum. Illo autem modo loquitur Augustinus in ea verba Psalm. 110 : *Confessio et magnificentia opus ejus ;* sic enim inquit : *Justitiam homo non operatur, nisi justificatus ;* et infra : *Unde ergo illa confessio?* scilicet, publicani peccatoris ; respondet : *Nondum quidem opus justitiæ, sed delicti improbatio. Sed quoquo modo se habeat, nec in ipsa de te, homo, glorieris.* De illa autem confessione dixerat (ut supra notavi), tract. 44 in Joan., per illam meruisse publicanum peccatorum veniam; quid est ergo quod nunc ait, *nondum fuisse opus justitiæ,* nisi quia nondum erat opus perfecti meriti ex justitia, eo quod non esset opus hominis jam justificati, sed tendentis ad justitiam. Et in eodem sensu dixit, l. de fide et operibus, cap. 14 : *Sequuntur opera legis justificatum, non antecedunt justificandum.* Et verba similia habet lib. de Spirit. et litter., cap. 29, suntque (ut in superioribus tetigi) cum partitione accommoda intelligenda ; nam opera, quæ sunt præparationes ad justitiam, sequuntur ex quadam inchoatione justitiæ, et aliquo modo antecedunt perfectionem ejus; opera autem perfectæ justitiæ sequuntur absolute, et simpliciter justificatum. Et huc etiam pertinet, quod lib. 1 ad Simplic., quæst. 2, in principio, dicit : *Fiunt inchoationes quædam fidei conceptionibus similes, non tamen solum concipi, sed etiam nosci opus est, ut ad vitam perveniatur æternam. Nihil tamen horum sine gratia misericordiæ Dei, quia et opera, si qua sunt bona, consequuntur illam gratiam, non præcedunt.* Illæ ergo operationes, quæ licet auxiliantem gratiam sequantur, sanctificantem, et regenerantem gratiam antecedunt, solum sunt inchoationes quædam, tam justificationis quam meriti, quia, ut in aliis locis citatis dicit, sunt ab Spiritu Sancto movente, nondum tamen inhabitante : et ideo non potest illud meritum esse perfectum, et ex justitia, nec ad vitam æternam sufficiens, donec homo vere justus fiat, et Spiritum Sanctum inhabitantem habeat, quod necesse est fieri sine tali merito, cum ad illud antecedere debeat. Et cum eadem proportione accipiendum est quod infra dicit : *Quomodo potest quis juste vivere, qui non fuerit justificatus?* et cætera, quæ ibi prosequitur.

27. *Accedit Prosper, et Patres alii.* — Augustinum imitatus est ubique Prosper, unde in eodem sensu accipiendum est quod ad Gallos, cap. 6, dicit : *Justificatus homo, id est, ex impio pius factus, nullo præcedente bono merito, accipit donum quo medio acquirit et meritum, ut quod in illo inchoatum est per gratiam Christi, et per industriam liberi augeatur arbitrii.* Unde in epigrammate de Justitia et gratia, sic inquit :

Justitiæ merces gemina est, vel cum bona rectis,
Vel pravis digne cum mala restituit.
Salvatrix autem cunctorum gratia Christi,
Non pensans meritum, diruit omne malum.

Denique alii etiam Patres absolute de merito loquentes illud a justificatione excludunt. Hieronymus, dialog. 2 contra Pelag., versus finem : *Pro nihilo,* inquit, *salvos facies illos, haud dubium, quin justos, qui non proprio merito, sed Dei salvantur clementia.* Sic etiam Gregorius, lib. 18 Moral., cap. 22, alias 24, de gratia Christi interpretatur illud, quod de divina sapientia scriptum est : *Nescit homo pretium ejus ;* et ait : *Hujus sapientiæ pretium nescire, est digni operis meritum, quo illam percipiat, non invenire*; et infra, ita concludit : *Hominis quippe meritum divina gratia non ut veniat invenit, sed postquam venerit, facit; atque ad indignam mentem veniens Deus dignam sibi exhibet, veniendo, et facit in ea meritum, quod remuneret.* Et lib. 1 Reg., suo c. 4, circa cap. 6 verba : *Si forte revelet manum suam a vobis,* dicit per illa significari difficultatem reconciliationis per pœnitentiam : *Quæ profecto reconciliationis difficultas* (inquit) *si in pœnitentium æstimatione tenetur, apud omnipotentem Deum nequaquam invenietur,* etc. Et optime Ambrosius, Roman, 11, circa id : *Si gratia, jam non ex operibus : Manifestum est* (inquit) *quia gratia donum Dei est, non debita merces operibus, sed gratuita ratione, misericordia interveniente concessa.* Quod infra magis exponens, ait : *Quia veniam dare peccantibus, non aliud quam gratia est his qui non requirunt, sed offertur illis ut credant. Duplex ergo gratia est, et hoc competit Deo, ut quis abundet misericordia, et ut requirat quos gratis curet.* Et videri etiam potest Bernardus, serm. 67, in fine, cum serm. 68 in Cantic.

28. *Ratio.* — Ultimo, probatur ratione assertio, supponendo tanquam certum, quod

supra probatum est, contritionem vel primam dilectionem Dei super omnia esse veram causam infusionis primæ gratiæ per modum ultimæ dispositionis ad illam, ac proinde non per se ac formaliter sanctificare animam, sed præparare sufficienter illam, ut per subsequentem habitualem gratiam sanctificetur, quod totum in Concilio Tridentino traditum est, ut supra declaratum et probatum est. Jam igitur argumentor in hunc modum, quia vel ille actus ultimæ dispositionis consideratur ut ordine naturæ antecedens gratiam habitualem, vel ut formatus per illam; neutrum autem dici potest. Non quidem primum, quia ille actus, ut prior gratia, non est formatus, nec est ab homine grato, neque per se reddit illum gratum; ergo non potest esse meritorius de condigno apud Deum, quia supra ostensum est unam ex conditionibus necessariis ad meritum de condigno, esse ut sit a persona grata, vel saltem gratia formata. Neque dici potest secundum, quia actus non potest esse meritorius de condigno illius formæ, per quam in esse talis meriti constituitur; sed ultima dispositio si quam habet rationem meriti de condigno, in illa constituitur, seu completur per ipsam primam gratiam; ergo non potest eamdem gratiam de condigno mereri, quia, ut supponimus, principium meriti non potest cadere sub meritum, saltem secundum legem ordinariam, ipsisque rebus connaturalem, prout nunc loquimur. Atque hoc modo non pendet hæc ratio vel assertio ex quæstione illa, an ultima dispositio ad gratiam procedat effective ab habitu gratiæ, vel charitatis, necne; nam ratio in utraque opinione æque procedit. Quia si dispositio illa procedit effective a gratia, eo ipso non potest esse meritoria sui principii, quod est ipsa gratia prima; imo, juxta illud fundamentum, revera talis actus non est dispositio præparans subjectum ad habitualem formam, sed est consequens illam. Si vero (ut veritas habet) non procedit effective ab habitu gratiæ, ut fit ab homine per solum auxilium, non potest esse meritoria de condigno subsequentis habitus, quia non procedit ab homine sancto, et Dei amico, sed tendit potius ad sanctitatem et amicitiam obtinendam, et ideo, ut sic, non potest meritum perfectum habere. An vero possit in ea proprietate meriti perfici per gratiam, quæ ratione illius dispositionis in eodem instanti infunditur, postea videbimus; nunc sufficit quod non potest ita perfici in ordine ad eamdem gratiam propter rationem factam, quod meritum illud, ut perfectum, est subsequens primam gratiam, non antecedens, etiam ordine naturæ, et ideo non potest esse tale meritum respectu ejusdem gratiæ. Atque hæc ratio magis ex sequenti assertione confirmabitur.

29. *Assertio secunda.* — Secundo enim consequenter ad præcedentem assertionem, dicendum est non posse peccatorem de condigno mereri remissionem peccati mortalis quoad culpam. Quæ assertio non est minus certa quam præcedens. Primo, quia ex illa sequitur, eum qui non meretur introductionem formæ expellentis aliam, nec expulsionem alterius mereri posse. Secundo, quia magna pars primæ justificationis est remissio culpæ mortalis; ergo si peccator non potest suam primam justificationem de condigno mereri, nec remissionem peccati mortalis mereri potest. Tertio, quia Paulus, cum dicit hominem gratis justificari, de remissione peccatorum potissime et interdum specialiter loquitur, ut de cap. 4 ad Roman. supra specialiter ponderavimus. Et Concilium Tridentinum, loquens de justificatione, ut est transmutatio ab statu peccati ad statum gratiæ, et includit tam remissionem peccati quam renovationem gratiæ, nullam causam meritoriam illius assignat, præter Dominum nostrum Jesum Christum, et æque gratuito respectu nostri dicit Deum nos abluere et sanctificare. Quarto, quia supra ostendimus hominem per actus suos, quantumvis perfectos et a gratia procedentes, non posse ad æqualitatem satisfacere pro culpa sua mortali; ergo nec potest de condigno mereri illius remissionem. Consequentia videtur evidens; tum quia illa duo vel æquivalent, vel certe majus esse videtur obligare alium de justitia ut remittat debitum non solutum, quam illud solvere; tum etiam quia eadem est ratio impotentiæ, nimirum, quod ante remissionem peccati persona non est sancta, nec amica. Unde, sicut est impotens ad satisfaciendum, ita et ad merendum de condigno, et obligandum Deum ex justitia ut offensam remittat. Quapropter auctores omnes quos in dicto cap., lib. 8, allegavi, negantes satisfactionem æqualem pro culpa mortali esse possibilem ei qui illam commisit, pro hac etiam assertione allegari possunt, et omnia ibi in probationem adducta illam confirmant.

30. *Nec ex opinione quod contritio pellit formaliter peccatum, conclusio labefactatur.* — Neque nova objectio hic occurrit, nisi

forte juxta opinionem quæ dicit contritionem perfectam seu dilectionem Dei super omnia, per seipsam expellere culpam mortalem, etiamsi non ab habitu, sed ab auxilio gratiæ procedat; nam tunc videtur homo satis condigne promereri remissionem peccati. Verumtamen illa sententia falsa est, et a doctrina Concilii Tridentini dissona, ut in dicto loco ostendi. Deinde etiam illius opinionis sectatores non audent concedere peccatorem mereri de condigno remissionem peccati mortalis. Rationem autem reddunt, quia tale meritum necessario supponit gratuitam collationem auxilii ad contritionem necessarii, quæ gratuita donatio includit remissionem debiti carendi tali auxilio, quod per peccatum homo contraxerat. Sed hanc rationem supra refutavi, quia esto supponatur illa gratia et remissio cujusdam pœnæ debitæ ratione peccati, non ideo remissio ejus peccati supponitur, quia longe aliud est non exequi omnem pœnam quam culpam remittere, et primum stat optime sine secundo. Nam etiam per peccatum meretur homo privari omni divina inspiratione et illuminatione, et ita quando Deus peccatori sanctum desiderium inspirat, aliquid quidem de rigore pœnæ gratis remittit, non tamen ideo culpam dimittit; ergo, si, facta illa priori gratia concessionis auxilii, actus ab homine cum auxilio factus est sufficiens per se sine alia gratia ad expellendam culpam, illa prior gratia non obstabit merito de condigno remissionis culpæ, etiamsi obstet remissioni totius pœnæ, saltem quantum ad illam veluti partialem, quæ dimissa supponitur.

31. *Imo juxta talem opinionem absurde dicendum esset peccatorem contritum non egere beneficio remissionis.* — Unde magis consequenter in illa opinione dici posset hominem tunc non mereri remissionem peccati, sed potius non indigere illa, quia, supposita priori gratia, et remissione illius pœnæ, ipse homo cum illo auxilio a se efficaciter expellit culpam, qua expulsa non habet locum remissio, et ideo non est quod illam mereatur. Nam fieri non potest ut actus suum effectum formalem mereatur, quia præmium meriti expectatur ab alio, apud quem homo meretur, effectus autem formalis actus non expectatur ab alio, sed per se et naturaliter ab ipso actu fit; ergo si actus contritionis formaliter expellit culpam, non meretur, sed facit expulsionem peccati. Accedit quod etiam tunc non potest meritum talis actus antecedere ordine naturæ expulsionem peccati, quia actus non fit nisi in potentia, et ex ipsa, et ideo non prius est quam informet potentiam et suum contrarium expellat; ergo, posita illa hypothesi, non est possibile tale meritum remissionis culpæ. Verumtamen ex hoc ipso sequitur peccatum quoad culpam non tolli per remissionem Dei, sed per solam operationem hominis cum priori auxilio factam, ac proinde in remissione peccati quoad culpam, nullam aliam gratiam ex parte Dei necessariam esse præter donationem auxilii. Hoc autem magnum absurdum est, et Scripturis contrarium, ut ibidem ostendi. Et ideo persistendum est in illa ratione, quod talis actus, factus ex auxilio a tali persona, semper deficit a ratione meriti de condigno, propter personæ conditionem.

32. *Rursus nec labefactatur, esto ponamus dictam contritionem ab habitu procedere.* — Quin potius, licet quis dicat illum actum effective procedere ab ipsa gratia habituali, adhuc non posset dici peccator per illum actum mereri de condigno remissionem peccati, quia vel gratia expellit peccatum prius natura quam actum efficiat, et ita non potest homo per eamdem gratiam operando mereri quod jam factum est; vel e contrario prius natura efficit actum, quam expellat peccatum, et sic non est ille actus a persona plene sanctificata et amica Dei, ideoque neque ad merendum de condigno est apta. Quæ ratio locum habet, etiamsi supponatur contritio non procedere ab habitu, sed ab auxilio, quia tunc ordine naturæ simpliciter præcedit contritio tam infusionem gratiæ quam remissionem peccati. Quod si inter hæc duo aliquis ordo consideretur, ita ut prior sit gratiæ infusio quam remissio peccati, adhuc non intelligetur contritio meritoria de condigno remissionis peccati pro aliquo priori signo; tum quia ille ordo magis est rationis quam causalitatis realis, et mutuo inter illa duo considerari potest, ut supra lib. 8 dixi; tum maxime quia, quandiu persona non intelligitur a peccato libera, non intelligitur sufficienter et integre sanctificata, ut possit esse principium merendi de condigno; et ideo nunquam potest tale meritum præcedere remissionem peccati, ac proinde neque illius esse causa. Et ideo illa etiam conditionalis a Richardo posita: *Si contritio formata antecedit remissionem peccati, meretur illam de condigno*, admittenda non est, quia si contritio intelligatur formata per solum habitum gratiæ præcise spectatum, ut

afficientem animam ante expulsionem peccati, sic non est plene formata, nec sufficienter ad meritum de condigno, ut ostensum est. Si vero intelligatur plene formata per integram hominis sanctificationem, jam supponitur remissa culpa, et non habet locum meritum ejus. Atque ita in ipsamet hypothetica propositione implicatio involvitur.

33. *Assertio ultima, ex Scriptura et Patribus probanda. — Et ratione firmatur.* — Ultimo, dico non posse hominem mereri de condigno remissionem æternæ pœnæ. Hoc æque certum est ac præcedentia, et eodem modo probari potest ex Scripturis et Patribus, quia eodem modo de remissione æternæ pœnæ et culpæ mortalis loquuntur, et, sicut pœnitentibus offertur peccati remissio, non ex justitia, sed ex misericordia, ita etiam simul indulgentia æternæ pœnæ promittitur. Et ratio est, quia reatus æternæ pœnæ est radicatus in ipsa culpa; imo Scotus et alii existimarunt esse omnino idem, ex quo principio optime sequitur eamdem esse utriusque remissionem, et consequenter eodem modo gratis ac sine merito concedi. Tamen, quia verius est illam esse aliquo modo distinctam, addimus culpam ipsam esse veluti essentiam et radicem, reatum autem æternæ pœnæ esse veluti proprietatem manantem et dependentem a forma, et quasi ramum a radice exortum. Unde, sicut succisa arbore in trunco vel radice necessario rami cadunt, et exclusa forma auferuntur passiones, ita, remissa culpa, consequenter et necessario auferri reatum æternæ pœnæ, et ideo jam non habere locum meritum remissionis ejus. Quia (ut ita dicam) non per se remittitur, sed cum culpa ipsa conremittitur.

34. *Solvitur ratio dubitandi.* — Ad rationes dubitandi in principio positas facilis est ex dictis responsio. Ad primam respondemus negando, per illam exclusivam universalem, Paulum solum docere justificationem fieri gratis ratione sui initii, nam etiam dicit fieri gratis in suo termino, gratis (inquam) ex misericordia et condonatione Dei, et non ex justitia, neque ex proprio debito. Et in eodem sensu locutus est Augustinus, ut satis declaratum est. In secundo argumento, primum Jacobi testimonium nihil ad rem facit, quia Jacobus loquitur de justificatione quoad augmentum justitiæ, et ita ex eo loco probat Concilium Tridentinum mereri justos perfecte augmentum gratiæ, non ipsam gratiam primam. Quod in dicto libro octavo latius tractatum est, conciliando testimonia Pauli et Jacobi, quæ in specie verborum contraria videbantur. Aliud vero Joannis testimonium primo et fortasse ad litteram de peccatis venialibus intelligitur, nam proxime dixerat: *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.* Quod de peccatis venialibus intelligendum est, ut universaliter verum de lege sit, ut supra vidimus. Peccatorum autem venialium remissio, quando per se fit sine mortalibus, recte justitiæ Dei tribuitur, quia eorum remissionem potest justus de condigno mereri, ut tom. 4 tertiæ part., disput. 4, sect. 11, tractavi. Atque ita exposuit illud testimonium August., lib. de Corrept. et grat., cap. 13. Secundo, licet verba illa generaliter intelligantur de peccatis, cum partitione accommoda possunt ad mortalia et venialia applicari. Nam quia Deus est fidelis, remittit peccata mortalia pœnitentibus, et quia est justus, venialia justis ea confitentibus dimittit, ut in 4 tom. tertiæ part., disputat. 11, sect. 1, exposui. Tertio, dicunt aliqui fidelitatem esse partem justitiæ, et ita interdum vocari justitiam, et quia Deus promisit remissionem peccatorum mortalium pœnitentibus, ideo justitiam in illo loco pro fidelitate sumi. At vero cum Joannes distincte dicat: *Fidelis est et justus*, aliquid ultra fidelitatem nomine justi intellexisse videtur, et ideo potest etiam Deus in remissione peccatorum mortalium servare justitiam, vel propriam et rigorosam, respectu Christi et meritorum ejus, licet non respectu peccatoris, ut ibi Cajetanus dixit; vel certe ex justitia vera, licet minus rigorosa, respectu ipsius peccatoris, non quidem quoad culpam vel æternam pœnam, sed quoad temporalem pœnæ reatum.

35. *In culpa mortali remittenda quemdam justitiæ modum Deus servat.* — Denique dici potest servare Deum quemdam justitiæ modum in remittenda culpa mortali, etiamsi non sit tam propria quantum est in retributione meritorum de condigno, nimirum, ut dicit quamdam æquitatem et convenientem providentiæ modum. Quomodo dixit Anselmus, Prosolog., cap. 9 et 10: *Justum est, cum punis malos, quia illorum meritis convenit; cum vero parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed bonitati tuæ condecens est;* et infra: *Ita justus es, non quia reddas debitum, sed quia facis quod decet te, summe bonum.* Et juxta hanc doctrinam Anselmi intelligi possunt verba, quæ in eodem secun-

do argumento ex Augustino objiciuntur, nimirum de justitia large sumpta pro illa parte providentiæ, qua Deus statuit veniam dare peccatoribus, quæ est æquissima, et consequenter justitia secundum decentiam et proportionem ad divinam bonitatem. Sed est observandum discrimen etiam in hoc genere justitiæ respectu justificationis peccatoris quoad initium ejus, vel quoad progressum aut terminum; nam in præbendo peccatoribus spatio pœnitendi, et initio justificationis, solum potest considerari justitia latissime sumpta. Quia (ut ait Anselmus) Deus operando justus est, *secundum se, non secundum nos*, id est, nullam rationem vocandi vel expectandi peccatores ex eorum operibus sumit, sed tantum ex se, et ex plenitudine bonitatis, quia facit quod decet ipsum summe bonum. At vero in progressu justificationis post initium ejus, etiam servat interdum Deus aliquam rationem justitiæ *secundum nos*, id est, sumendo rationem miserendi ex operibus peccatoris ex priori auxilio gratiæ factis, quamvis etiam hæc lato modo dicatur justitia respectu illius, quæ in præmio meriti de condigno servatur. Et de hac loquitur Augustinus in ultimis verbis prioris testimonii, et in secundo ac tertio testimonio, ut in discursu supra facto explicatum est, et iterum infra dicetur, tractando de merito de congruo. Idemque fuit sensus Ambrosii, et eodem modo locutus est D. Thomas, 1 part., quæst. 21, artic. 4, ad 1.

36. *Solutio quædam.* — Circa tertium argumentum, aliqui negant Deum promisisse veniam aut gratiam suam pœnitentibus, sed tantum propositum suum, et decretum immutabile manifestasse, et ita in locis in quibus Deus illud propositum suum revelat, non continere pactum, vel propriam promissionem sub conditione operis, sed tantum assertionem rei certo futuræ, ut homo certus reddatur veniæ obtinendæ, si pœnitentiam egerit. Ita Bellarminus dicto libr. 1 de Justificat., cap. 21, § *Ad illud autem*, cum sequent. Sed hoc nec difficultate caret, nec videtur necessarium, nisi commode explicetur. Difficultas imprimis nascitur ex modo loquendi Scripturæ. Dicitur enim Isai. 1: *Lavamini*, etc., *et venite, et arguite me, dicit Dominus; si fuerint peccata vestra ut coccinum, sicut nix dealbabuntur*, etc. Ubi non aliter Deus promittit bona bene operantibus, quam pœnam peccantibus comminatur, sed tantum per similes conditionales locutiones. Et simili modo ponderari possunt verba Ezech. 18, tam promissoria quam comminatoria, et ex cap. 33 addi potest Deum juramento confirmasse illam assertionem, dicens: *Vivo ego, dicit Dominus, nolo mortem peccatoris;* attestatio autem jurata de præstando beneficio, promissionem continere solet. Deinde in novo Testamento specialis promissio facta est pœnitentibus sacramentaliter, Joan. 20: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis;* nam sicut cætera sacramenta, ita et confessio certam de suo effectu promissionem habet, si cum debito dolore fiat; est autem effectus illius sacramenti peccatorum remissio; est ergo in novo Testamento talis promissio confessioni facta, ut idem Bellarminus fatetur, libr. 3 de Pœnitent., cap. 4. Unde colligere possumus eamdem promissionem habere nunc contritionem perfectam cum voto sacramenti, quia eumdem habet effectum, juxta Concilium Tridentinum, et probat late idem auctor, libr. 1 de Pœnitent., cap. 13. Ex quo tandem verisimilius fit similem promissionem habuisse contritionem absque voto sacramenti ante illius sacramenti institutionem, juxta doctrinam ejusdem Concilii, sess. 14, cap. 4. His addi possunt multa quibus in Relect. 1, disputat. 2, sect. 2, num. 10, et sequentibus, ostendi absolutam Dei promissionem præstandi aliquod beneficium futurum, præsertim juramento confirmatam, vim simplicis promissionis habere.

37. *Vera solutio.* — Ad argumentum concedo promisisse Deum peccatoribus remissionem peccatorum sub illa conditione, si veram pœnitentiam, et juxta modum a Deo præscriptum agant. Neque inde sequitur tale meritum esse de condigno, et ideo dixi non esse necessarium negare illam promissionem ad satisfaciendum illi argumento, quia ad meritum de condigno non sufficit sola promissio, etiam sub conditione alicujus operis, ut Soto supra sensisse videtur; sed requiritur ut opus in conditione positum sit proportionatum præmio, tam ex parte suæ perfectionis, quam ex conditione, seu dignitate, et statu operantis, ut in superioribus ostensum est. Cum igitur in nostro proposito, conditio, sub qua talis promissio fit, non sit proportionata præmio saltem ex defectu et incapacitate personæ operantis, illa nihil obstat merito de congruo, nec ex illa sola meritum de condigno inferri potest. Majoris tamen claritatis gratia distingui potest duplex promissio, una includens pactum, et quam-

dam justitiæ æqualitatem ex utraque parte, quæ dici potest promissio justitiæ seu conventionalis; alia dici potest promissio simplex, quæ interdum absoluta est, interdum sub aliqua conditione, non tamen æquivalentis operis, quæ propterea obligationem justitiæ inducere non valet. De priori ergo recte negatur antecedens in argumento sumptum; posteriori autem admissa, recte negatur consequentia, ut declaratum est.

CAPUT XXV.

UTRUM HOMO JAM JUSTIFICATUS AUGMENTUM GRATIÆ DE CONDIGNO MERERI POSSIT, ET QUOMODO AUT QUANDO?

1. *Supponitur ex fide justos mereri augmentum gratiæ, dubitatur vero an de condigno.* — *Opinio prima negativa.* — Post infusionem gratiæ habitualis sequi solet ejus augmentum, de quo proinde consequenter sequitur dicendum. Et imprimis, id quod notum est et de fide certum, supponimus posse justos suæ justitiæ augmentum apud Deum mereri. Quod magna ex parte in libr. 9 ostensum est, et a fortiori probabitur ex dicendis. Dubium ergo solum est de modo seu perfectione meriti. In quo D. Bonaventura, in 2, distinct. 27, articul. 2, quæst. 2, negat justos mereri augmentum gratiæ de condigno, sed de digno, quod meritum dicit contineri sub merito de congruo, et in illo genere perfectissimum. Et hanc opininionem sub problemate defendit ibi Richardus, artic. 2, quæst. 2. Fundamentum ejus est, quia illud meritum procedit ab habitu remissiori; ergo ex ea parte non habet proportionem, seu commensurationem cum intensiori habitu; ergo illud meritum, licet possit dici de digno, propter personæ dignitatem, non tamen de condigno, propter inferioritatem gradus in gratia seu dignitate personæ. Confirmat hoc in tertio argumento cum solutione, quia gratia, quæ supponitur ad hoc meritum, et augmentum ejus, sunt ejusdem rationis seu naturæ, et illa gratia quæ supponitur, est minor quam futura sit post augmentum; ergo non potest esse principium meriti de condigno sui augmenti. Probatur consequentia, quia Deus remunerat opus secundum quantitatem radicis, et ideo, si aliquid ultra addit, erit de congruo cum dignitate ex parte operantis, non vero simpliciter de condigno.

2. *Assertio affirmans.*— Dicendum vero est justos mereri de condigno suæ gratiæ augmentum. Ita docet D. Thomas, dicta quæst. 114, articul. 8, ubi expositores omnes, et alii Theologi, in 3, distinct. 27 et 28, veritatem hanc tanquam certam et indubitatam docent. Et colligitur quidem ex Scriptura, nam, licet in illa non fiat expressa mentio meriti de condigno, nihilominus docet hominem justum justificari amplius apud Deum ex operibus, sicut Jacobus de Abraham dixit, cap. 2 Epistol. suæ; et Paulus, ad Roman. 6, justos monet : *Exhibete membra vestra servire justitiæ in sanctificationem;* et adjungit : *Liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem autem vitam æternam.* Ubi sanctificationem appellat gratiæ et sanctitatis augmentum, quod dicit esse fructum justorum, quia est merces operum eorum in ordine ad vitam æternam, ut mox explicabimus. Et 2 ad Cor. 9, dixit per opera misericordiæ augere Deum incrementa frugum justitiæ, adducens illud Psalm. 112 : *Dispersit, dedit pauperibus, justitia ejus manet in sæculum sæculi*, et alia multa adduximus supra de augmento gratiæ tractantes. Ex quibus Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 16, et canon. 32, docet ac definit, *justos mereri vere augmentum gratiæ*, et, licet non addat de condigno, tamen id satis significat in particula *vere*, ut supra, cap. 2, num. 8, ponderavimus. Et dum conjungit vitam æternam et augmentum ejus, satis aperte docet non esse minus perfectum et de condigno meritum hoc circa gratiæ augmentum, quam circa vitam æternam, ejusque augmentum. Unde concludimus, ex mente Concilii, si aliquid meretur justus de condigno, maxime justitiæ augmentum, quod Concilium primo loco ponit; ergo quam est certum meritum justorum apud Deum esse de condigno, quod supra ostensum est, tam est certum augmentum justitiæ sub meritum de condigno cadere.

3. *Accedit optima ratio.* — Præterea est optima ratio, quia justus meretur de condigno augmentum gloriæ, ut ex eodem Concilio sumitur, et infra dicetur; gloria autem correspondet gratiæ, et ad majorem gloriam non acceptatur homo, nisi per majorem gratiam, nam per gratiam fit intrinsece dignus gloria, eique proportionatus, eademque ratione per majorem gratiam proxime coaptatur majori gloriæ; si ergo justus meretur gloriæ augmentum, ideo est quia eodem merito crescit in gratia. Quod amplius explicatur;

nam gloria est veluti hæreditas, gratia vero est adoptio seu filiatio cui debetur hæreditas; ergo si per opera crescit jus ad hæreditatem, necesse est ut eodem merito et cum æquali ejus perfectione crescat adoptio et filiatio. Idemque argumentum sumitur ex eo quod augmentum illud pertinet ad coronam justitiæ, quam reddet justus judex his qui diligunt ipsum; ergo etiam augmentum gratiæ radicaliter (ut sic dicam) ad illam coronam justitiæ pertinet. Ac proinde sicut ex eo quod beatitudo est corona justitiæ quam bene operantibus reddet justus judex, optime infertur esse præmium meritorium de condigno, ita ex eo quod augmentum gratiæ, ut est fundamentum et intrinsecum jus majoris beatitudinis, comprehenditur sub illa corona justitiæ, aperte concluditur cadere sub meritum de condigno.

4. *Altera ratio. — Solvitur fundamentum ex Bonaventura, in num.* 1. — Denique ratio a priori est, quia in hoc merito concurrunt conditiones omnes ad meritum de condigno necessariæ; nam ex parte operum, cum libera, bona, et supernaturalia, seu ex gratia esse supponantur, est maxima proportio et æqualitas, et ex parte personæ merentis dignitas personæ supponitur, quia est Dei amicus, et in gratia, eademque supponitur ex parte illius, cui meretur, quia sibi meretur, et ex parte Dei intercedit promissio, juxta verbum Christi, Joan.14 : *Si quis diligit me, mandata mea servabit, et ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis.* Circa quæ verba dubitat Augustinus, ibi, tract. 74, quomodo promittat Christus Spiritum Sanctum servanti mandata, et diligenti, cum non possit sine Spiritu Sancto diligere, et respondet : *Restat ut intelligamus Spiritum Sanctum habere qui diligit, et habendo mereri ut plus habeat, et plus habendo plus diligat.* Nihil ergo ibi deest ad perfectum meritum de condigno. Nam quod Bonaventura objicit, quia persona habet remissiorem gratiam ut principium meriti, quam habebit in termino, non video quid valeat ad convincendum aliquid de condignitate meriti, quia condignitas meriti non est proprie in habitu, prout supponitur ad actum, sed est in ipso actu prout habet bonitatem talem ac tantam cum cæteris conditionibus requisitis; ut autem actus habeat hanc condignitatem, non oportet ut habitus a quo procedit, sit tantæ intensionis, quanta futura est ratione ipsius meriti; tum quia nulla est ratio illius conditionis; tum etiam quia repugnantiam involvit, nam id quod per meritum acquirendum est, illi supponi non debet, vel potius non potest. Quocirca, licet habitus gratiæ per meritum intensior fiat, tamen id quod illi additur, aliquid minus esse potest, et cum illo tantum gratiæ gradu, qui præexistens supponitur, debet actus meritorius de condigno commensurari; ergo optime et facile intelligitur æqualitas inter actum meritorium et gradum gratiæ, qui præexistenti additur, etiamsi tota gratia coalescens ex præexistenti gratia, et gradu illi addito, ipsum actum excedat. Quin potius accidere potest ut aliquis operans ex gratia remissa tam ferventem actum eliciat, ut plus gratiæ per illum actum mereatur, quam antea habebat, neque hoc repugnabit æqualitati meriti, quia hæc æqualitas non debet esse inter gradus gratiæ præexistentis, et subsequentes ad meritorium actum, sed inter actum et gratiam ratione illius additam, et hoc modo potest actus adæquari majori gratiæ quam promereatur, et excedere gratiam a qua profluit, quia non ab illa sola fit, sed etiam ab auxilio gratiæ, ratione cujus actus potest esse multo intensior habitu, et sic habere ex parte sua proportionem ad majus præmium, ad quam ex parte personæ merentis satis est, quod sit in gratia, licet non sit in tanta gratia, (ut sic dicam) quanta est illa, quæ ratione meritorii actus ei accrescit. Unde multo minus necessarium, imo impossibile est ut gratia, quæ ad merendum de condigno supponitur, debeat esse tanta quanta est tota gratia in ipso termino meriti, quæ ex præexistente et supervenienle coalescit. Neganda est ergo consequentia utriusque argumenti Bonaventuræ. Nec est verum quod Deus remunerat opus secundum quantitatem radicis, si cætera paria non sint, sed remunerat secundum quantitatem ipsius operis in valore morali, qui non ex sola radice, sed ex multis conditionibus consurgit. Eo vel maxime quod non sola gratia habitualis est radix meriti, sed etiam actualis gratia, et motio Spiritus Sancti, ex qua dignitas actus multum potest augeri.

5. *Corollarium quo extenditur assertio ad habitus gratiam consequentes.* — Atque hinc colligitur assertionem hanc intelligendam esse non solum de habitu gratiæ, qui est in essentia animæ, sed etiam de habitu charitatis, et de omnibus virtutibus ac donis infusis. Quia, ut lib. 9 diximus, gratia et charitas æqualitatem ac proportionem inter se servant, ut unum amicitiæ vinculum perfecte

compleant. Reliquæ autem virtutes et dona commensurantur gratiæ, ut proprietas formæ, et ideo justus, merendo augmentum gratiæ, consequenter aliorum donorum augmentum promeretur. Quod universaliter habet locum in virtutibus moralibus et Spiritus Sancti donis, idemque erit in fide et spe, nisi supponantur esse intensiores quam gratia ipsa, quod sæpe contingere poterit, quia vel possunt manere valde intensæ, amissa gratia, vel etiam augeri possunt extra statum gratiæ, juxta dicta supra in libr. 9. Tunc autem non videtur necessarium ut augeantur simul cum gratia, quia nec per se intenduntur per omnes actus meritorios, nec consequenter ad gratiam, quia hæc consecutio non est nisi secundum æqualitatem intensionis. Et hinc etiam est ut non sit ultra qualitatem meriti de condigno, quod tot habitus per unum actum augeantur, et interdum perfectiores virtutes per actum virtutis inferioris. Quia in merito non consideratur æqualitas physica in perfectione, essentia, aut numero qualitatis, sed proportio æqualitatis secundum moralem valorem, quæ proportio primo inter gratiam et meritum spectanda est, reliqua vero per modum unius præmii conjunguntur, quia qui meretur formam, omnia quæ ad illam consequuntur promeretur.

6. *Satisfit illi particulæ tituli,* quomodo. — *Item illi* quando. — Quærendum vero supererat hoc loco per quos actus fiat hoc augmentum, et quando conferatur. Sed hoc in libr. 9 satis tractatum est, ubi resolvimus justos mereri hoc augmentum per omnes actus meritorios de condigno, et ordine naturæ præcedentes tale augmentum, illudque dari statim ac homo illud meretur, quia ex parte status homo est capax ejus, et nullum habet impedimentum, et habet jus ad illud, et ideo statim persolvitur ab æquissimo patrefamilias tanquam justum stipendium ad viam transigendam, vel necessarium, vel opportunissimum. Specialiter vero hic inquiri potest, quando incipiat tale augmentum et meritum ejus. Ad quod breviter respondeo fere semper incipere immediate post primum instans justificationis adultorum. Declaratur et probatur ex quodam principio supra posito, quod meritum actus de condigno per continuationem seu perseverantiam augetur. Ex quo sic argumentor, nam adultus ordinarie justificatur per aliquam dispositionem quam actu habet, cum justificatur, et regulariter non durat in illo per solum instans, in quo fit justificatio; ergo immediate post illud instans incipit ille actus esse meritorius de condigno augmenti gratiæ, et consequenter etiam immediate post illud instans incipit gratia augeri. Antecedens quoad utramque partem notum est. Consequentia vero probatur, quia continuatio actus auget meritum ejus; sed immediate post illud instans est major vel nova continuatio actus; ergo incipit ille actus mereri majorem gratiam, seu augmentum ejus. Quia respectu augmenti habitus, jam ille actus præcedit non tantum natura, sed etiam duratione, saltem per instans, et aliæ conditiones necessariæ ad meritum de condigno illi non desunt. Et confirmatur, nam homo jam justificatus, eliciendo novum actum in uno instanti, meretur certum gradum augmenti gratiæ præexistentis, et immediate post perseverando in illo, auget meritum, et consequenter habitum; ergo similiter qui per suum actum in ejus primo instanti justificatur in certo gradu gratiæ, immediate post perseverando in eodem actu augmentum ejusdem gratiæ meretur. Dices inveniri discrimen, quia actus hominis justificati est meritorius gratiæ de condigno in eodem instanti in quo fit; actus autem hominis qui justificatur, non est ita meritorius in primo instanti. Respondetur parum hoc referre ad meritum subsequens immediate post illud instans. Quia in illo primo instanti actus ille non est meritorius de condigno gratiæ, solum quia non supponit gratiam in persona; immediate autem post illud instans jam gratia supponitur actui ut perseveranti, seu continuato, et ideo meritum, quod tunc tantum erat de congruo respectu gratiæ primæ, immediate post incipit esse de condigno quoad augmentum ejus.

7. *Cur justus non semper immediate post opus mereatur augmentum gratiæ.* — Dixi autem hoc accidere *fere semper*, et non semper absolute. Primo, quia interdum potest deficere, vel in justificatione extra sacramentum, si fingamus contritionem tantum durare per instans, quod, humano modo loquendo, vix contingere potest, vel in prima justificatione per sacramentum, si contingat hominem parum antea attritum baptizari, vel absolvi quando jam est dormiens, vel omnino distractus, ita ut in ipso instanti justificationis actualem dispositionem non habeat; tunc enim non incipiet mereri gratiæ augmentum,

donec incipiat ex gratia operari. Secundo, posui limitationem illam, quia contingere potest ut in eodem instanti justificationis homo incipiat augmentum gratiæ mereri. Quamvis enim hoc rarissimum sit, non tamen est impossibile. Intelligendum est autem non per eumdem actum, quo se ad gratiam primam disposuit. Quia gratia prima, quæ ratione illius actus ut dispositionis, vel meriti de congruo, in illo instanti infunditur, est commensurata, et quasi adæquata illi actui, et ideo non potest pro eodem instanti ad novum gradum gratiæ promerendum ordinari aut valere. Potest autem contingere ut homo vel Angelus justificatus per unum actum, in eodem instanti novum actum habere incipiat, verbi gratia, actum gratiarum actionis, vel spei gloriæ, vel alium similem; hoc enim nullam rationem repugnantiæ includit, quia non repugnat habere simul tempore duos actus quorum unus natura sit prior, et dispositio ad gratiam sufficiens; alter vero in eodem instanti per ipsam gratiæ infusionem cum nova divina motione excitetur. Tunc ergo iste posterior actus erit meritorius novæ gratiæ de condigno, quæ in eodem instanti temporis, posterius vero natura infundatur. Dices repugnare ut qualitas in eodem instanti infundatur et intendatur. Respondeo, ab eadem causa quasi naturaliter agente, seu cum eadem dispositione, non posse quidem in eodem momento infundi prius natura, et simul intendi, quia a principio, et quasi unico impetu, agit quantum potest; tamen multiplicata causa, vel dispositione proxima, non repugnare gratiam, quæ ratione unius dispositionis tanta infusa est, addita in eodem instanti nova causa dispositiva simul et meritoria, augeri, præsertim ab agente libero, ut est Deus qui actionem suam accommodat juxta recipientis dispositionem ac meritum. In hoc ergo nulla apparet repugnantia, quamvis in hominibus illa multiplicatio actuum seu dispositionem cum illo causalitatis ordine raro aut nunquam contingere videatur.

CAPUT XXVI.

UTRUM JUSTUS CONSERVATIONEM GRATIÆ, SEU USQUE AD MORTEM PERSEVERANTIAM IN GRATIA, ALIAVE GRATIÆ AUXILIA, SEU PRÆSENTIS VITÆ SUBSIDIA AD SALUTEM ÆTERNAM CONDUCENTIA, DE CONDIGNO MEREATUR?

1. *Arguitur primo pro parte affirmante quantum ad perseverantiam. — Arguitur secundo.—Tertio.*—Primo ac præcipue propter perseverantiæ donum hæc quæstio proponitur, consequenter vero de aliis auxiliis dicemus, quia ex eisdem principiis pendet, et ideo connexa sunt. Circa perseverantiam autem prima ratio dubitandi esse potest, quia perseverantia gratiæ consistit in gratiæ conservatione; per hoc enim unusquisque in gratia perseverat, quod Deus in illo gratiam conservat; sed homo potest mereri de condigno, ut Deus gratiam quam sibi semel dedit in ipso conservet; ergo. Probatur minor, tum quia plus est augeri gratiam quam conservari; sed homo de condigno meretur augmentum suæ gratiæ; cur ergo non merebitur conservationem? tum etiam quia homo de condigno meretur gloriam et æternitatem ejus; ergo et gratiam, quæ necessario ad gloriam supponitur. Secundo, quia in operibus justorum est proportio sufficiens ad merendum de condigno perseverantiam tanquam illorum præmium; ergo non est cur negemus etiam ex parte Dei intervenire quicquid ad tale meritum necessarium est. Probatur consequentia, quia, si justitiam et liberalitatem Dei spectemus, consentaneum rationi est ut ex se paratus sit ad retribuendum justis omne præmium eorum operibus proportionatum. Si autem Scripturas aut Ecclesiæ definitiones consulamus, nihil invenietur quod huic merito contradicat; cur ergo negabitur? Tertio, quia si aliqua ratio obstaret, maxime quia justi in hac vita possent reddi securi de sua perseverantia, quod repugnat Scripturis. At hoc non sequitur, tum quia non possunt esse certi quod meruerint perseverantiæ donum, et consequenter neque quod illud habeant; tum quia si ponamus justum posse mereri de condigno perseverantiam, non est nobis certum per quos actus illam mereri possumus, neque, si id sciremus, esset nobis certum quod illos actus sicut oportet faciamus; tum denique quia justus non est certus de sua justitia; ergo nec de suo merito de condigno; ergo multo minus potest certo scire quod suam perseverantiam promeruerit. Sicut probabile est posse justum infallibiliter impetrare a Deo perseverantiam, orando sicut oportet, et nihilominus non potest esse certus quod illam obtenturus sit, quia non potest certo scire se orasse sicut oportet ad illam infallibiliter impetrandam.

2. *Prima assertio negans.—Falsum fundamentum.*—Nihilominus dicendum est primo

non posse justum aliquem mereri de condigno perseverantiam in gratia. Sumitur ex D. Thoma, dicta quæst. 114, art. 9, et ex aliis Theologis, qui quæstionem attigerunt in 2, distinct. 27 et 28, nam multi ex illis intactam reliquerunt, ut Scotus, Gabriel, Durandus, Bonaventura, Albertus, Ægidius, Argentinus, et fere alii antiqui, ut Altis., Alens., etc. Latius hoc tradiderunt novi Theologi, et assertionem de fide esse docuerunt, præsertim Medina, Cumel. in dicto artic. 9. Unde operæ prætium erit, hunc certitudinis gradum expendere, ut paulatim ad veras et solidas probationes assertionis perveniamus. Quod ergo assertio sit certa de fide, probari solet primo ex Scripturis, quæ docent hujus vitæ perseverantiam semper esse incertam; ideo enim monet Paulus, 1 Corinth. 10: *Qui se stare existimat, videat ne cadat;* et ad Philippens. 2: *Cum timore et tremore vestram salutem operamini;* Apocalyp. 3: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam;* et Eccles. 27: *Nisi in timore Domini continueris te instanter, cito subvertetur domus tua.* Ex quibus locis et similibus putant dicti auctores colligi assertionem esse de fide certam, quia si homo mereretur de condigno perseverantiæ donum, non esset quod jam timeret. Sed illatio hæc non est formalis, ut tertia ratio dubitandi ostendit; et quia alias probaret etiam non posse justos mereri de congruo, aut impetrare perseverantiæ donum, quod infra falsum esse ostendemus. Igitur ex illis locis tantum conjectura probabilis sumitur. Nam cum status viæ semper sit status formidinis et timoris de propria infirmitate et fragilitate, nullum est fundamentum ad ponendum meritum de condigno obtinendi a Deo donum quo infallibiliter perseveratur. Conjecturæ seu illationis efficacia ex dicendis explicabitur.

3. *Secundum fundamentum etiam rejicitur.* — *Etenim non urget.* — Secundo, probatur ex Conciliis, et primo inducitur Concilium Viennense in Clement. *Ad nostrum,* de Hæret., quatenus in ea damnantur Beguardi, dicentes homines posse justos in hac vita ad eum statum perfectionis pervenire, in quo sint impeccabiles, nam hoc videtur sequi, si homo perseverantiam infallibilem mereatur. Sed ex illo Concilio nullum argumentum ad rem præsentem assumi potest, nam ibi damnantur hæretici, dicentes hominem in hac vita interdum ad eum statum perfectionis posse venire, ut sit penitus impeccabilis. Quod fundasse videntur in alio errore, qui ibi quarto loco ponitur, quod perfecti in hac vita perveniunt ad omnem gradum perfectionis, quem sancti habent in patria. At vero per donum perseverantiæ non assequitur homo gradum perfectionis patriæ, nec fit penitus impeccabilis, licet non permittatur peccare, ut supra visum est; ergo licet aliquis diceret posse aliquem in hac vita mereri de condigno perseverantiæ donum, nullo modo in illum damnatum errorem incideret. Etenim negandum non est Deum aliquibus in hac vita hoc donum concedere, et tamen, licet id faciat gratis, neque gratis facit illos impeccabiles, aut æque perfectos, ac sunt beati; ergo, licet daret idem donum ex merito, non ideo ex tali merito faceret illos impeccabiles, aut ita perfectos.

4. *Tertio quoque ex Tridentino non cogitur.* — Tertio, affertur Concilium Tridentinum, sess. 5, cap. 11 et 13. Sed neque ex illo aliquid efficaciter probari potest. Quod ut declaretur, duo distinguere oportet, scilicet, posse perseverare per donum utique sufficiens tantum ad perseverandum, et actu perseverare per donum efficacis perseverantiæ. De priori tractat Concilium in priori capite, et solum docet dari omnibus justis, quia quantum est ex parte Dei, auxilium ut perseverare possint omnibus justis datur seu offertur, et Deus justum non deserit, nisi prius deseratur ab ipso. An vero hoc auxilium sufficiens detur justis mere gratis, etiam supposita eorum justificatione, vel illud possint homines jam justificati mereri de condigno, Concilium neutrum docet, nec attingit. Et ideo neutrum censeo pertinere ad fidem, sed in mera opinione esse positum; quid autem verisimilius sit, statim dicam. De posteriori proprio, et perfecto perseverantiæ dono tractat Concilium in alio cap. 13, et duo definit. Unum est, *donum illud aliunde haberi non posse, nisi ab eo qui potens est eum qui stat statuere, ut perseveranter stet.* Aliud est, de hoc dono, *neminem sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceri posse.* Ex neutro autem istorum sequitur neminem posse tale donum de condigno mereri. Non quidem ex primo, quia augmentum a solo Deo dari potest, et nihilominus non datur sine merito de condigno, per se loquendo, ac seclusis sacramentis; ergo, licet donum perseverantiæ a solo Deo detur, non sequitur semper dari gratis, et non posse etiam sub meritum de condigno cadere. De secundo vero jam id ostensum est,

quia, licet homo posset de condigno mereri perseverantiam in gratia, incertus esset de suo merito; ergo etiam esset incertus de dono, ac proinde non posset illud sibi absoluta certitudine polliceri, sed tantum sub conditione, si illud meruerit, aut Deus illud gratis dare voluerit.

5. *Quartum fundamentum ab inconvenientibus.—Primum.—Non cogit primum esse assertionem de fide.*— Quarto, afferuntur rationes ab inconvenienti, sumptæ ex aliis principiis fidei. Una est, quia sequitur eum qui semel est justus, infallibiliter salvari, quia si meruit de condigno perseverantiæ donum, infallibiliter illud habebit, quia meritum de condigno, si absolutum sit, non frustratur suo præmio; at vero meritum hujus doni, si sit de condigno, non potest includere conditionem aliquam, quæ incertum reddat præmium, qualis est, si per hominem non steterit, aut si non peccaverit, quia ipsum donum excludit talem conditionem, nam per illud infallibiliter fit ut non peccetur; ergo qui meruerit de condigno illud donum, infallibiliter illud obtinebit; ergo infallibiliter salvabitur. Altera ratio est, quia si homo posset de condigno mereri donum perseverantiæ, ratio cur ex duobus justis unus perseveraret, et non alius, sumenda esset ex parte hominis merentis, et non ex parte Dei; consequens est repugnans fidei, ut in libro de Persever. late Augustinus ostendit; ergo. Veruntamen, licet hæ rationes valde probabiles sint, ad confirmandam rem de fide non sufficiunt. Nam prior licet probet illos justos, qui semel meruerint de condigno hoc donum, infallibiliter salvari, non tamen id sequitur absolute de omnibus semel justificatis. Quia, licet asseratur hoc meritum esse possibile aliquibus justis, non est necessarium asserere de omnibus; vel, licet dicatur aliquem actum posse esse ita insignem, ut tali merito sit proportionatus, non ideo est eadem ratio de omnibus. Vel etiam dici potest tale præmium non esse uni actui propositum, vel promissum, sed alicui collectioni meritorum quam solus Deus novit.

6. *Non etiam cogit secundum.* — Ad alteram vero rationem responderi potest primo, licet hoc meritum sit possibile, non tamen esse necessarium in omnibus qui donum perseverantiæ recepturi sunt, nam potest Deus illum dare sine tali merito gratis omnino. Et fortasse frequentius ita facit. Unde distinguenda est sequela argumenti, nam si inferatur, semper ac necessario rationem, cur perseverantiæ donum detur huic justo potius quam illi, sumendam esse ex merito alterius, negatur sequela, quia fieri potest et sæpe fit ex sola voluntate Dei. Si vero sensus illationis sit, aliquando posse rationem illius discretionis sumi ex merito alterius justi, nullum videtur inconveniens. Nam de merito de congruo multi id admittunt, et de impetratione est multo probabilius, ut infra dicemus; et tamen quoad hoc est eadem ratio; quia etiam tunc ratio aliqua diversitatis sumitur ex parte hominis; quod autem hæc ratio sit major vel minor, non habet peculiare inconveniens contra fidem. Addi vero potest, licet tunc detur ratio aliqua proxima ex parte hominis, illam esse fundatam in priori gratia Dei, atque ita rationem illius discriminis ultimate resolvi in gratiam Dei, et hoc est quod Augustinus, in libr. de Bono persever. intendit, nam semper intendit excludere meritum non fundatum in gratia, non tamen illud quod in priori gratia nitatur.

7. *Judicium D. Thomæ et aliorum de certitudine assertionis.* — D. Thomas ergo simpliciter assertionem positam docuit ut Theologicam conclusionem, tantumque abest ut tanquam certam de fide illam tradiderit, ut abstracte de merito perseverantiæ locutus fuerit, satisque incertum sit an solum meritum de condigno, vel etiam de congruo negare voluerit, cum tamen multi Theologi meritum de congruo admittant respectu perseverantiæ, ut postea suo loco dicemus. Et eodem modo locutus est Antonius, 4 part., tit. 9, cap. 7, § in fine, et Cajetanus, Conradus et Valentia circa dictum articulum; Viguer., cap. 3, § 5, vers. 8, et Bellarminus, lib. 5 de Justificat., cap. 22. Ut vero distincte illam probemus, duo ad perseverandum in gratia necessaria distinguenda sunt. Unum est influxus physicus, quo Deus gratiam per se et immediate conservat; aliud est carentia obicis seu impedimenti, quod ex parte hominis prædictæ conservationi divinæ potest apponi. Unde cum hæc duo sint ad perseverandum necessaria, ut homo mereatur de condigno perseverantiæ donum, oportet ut utrumque mereatur, quia unum sine altero non sufficit. Quia vero Deus gratiam, quam dedit, paratus est semper conservare ex parte sua, ideo præcipua difficultas est de altero necessario ex parte hominis, et ideo primo ac præcipue videndum est cur non possit homo mereri de condigno, ut nunquam conservationi

gratiæ peccando obicem ponat; supponimus autem non posse hominem justificatum perseverare actu sine peccato, nisi speciali et efficaci auxilio gratiæ præveniatur; et ideo punctum quæstionis est in hoc auxilio, cur non possit homo illud de condigno mereri.

8. *Adultorum triplex perseverantiæ modus. — Resolutio de primo modo.* — Ad hoc ergo explicandum, advertendum est adultorum perseverantiam (nam in illa sola locum habet quæstio) tribus modis posse contingere : primo, sine novo actu, vel auxilio positivo post primam justificationem; secundo, per unum tantum auxilium efficax post primam justificationem; tertio, per plures actus, pluraque auxilia efficacia post primam justificationem, in quo tertio membro potest esse varietas in majori vel minori numero auxiliorum, sed quod ad præsens attinet, eadem est ratio de merito illius collectionis, sive major, sive minor sit. In primo modo manifestum est non posse hominem sic perseverantem donum perseverantiæ suæ mereri, quia per actum, quo fuit justificatus, non meruit de condigno gratiam; ergo nec perseverantiam in illa; sed post justificationem nullum alium habuit actum bonum, vel malum, ut in casu supponitur; ergo nec post justificationem potuit perseverantiam mereri. Explicatur amplius talis perseverantiæ modus et auxilium. Sic enim perseverat aliquis, quando, statim ac baptizatur, verbi gratia, vel absolvitur, vel conteritur de peccato in quo jacebat, immediate post moritur, antequam peccet, vel bene operetur. Unde donum perseverantiæ in hoc solum tunc consistit, quod Deus ex singulari providentia rapit hujusmodi hominem, ne malitia mutet intellectum ejus. Non potest autem homo mereri de condigno, ut Deus secum talem providentiam habeat, maxime per solam dispositionem ad primam gratiam, quæ communis est omnibus qui justificantur, neque in uno potest esse magis meritoria, quam in aliis. Unde, cum certum sit non habere tale meritum in omnibus, certum est in nullo illud habere. Quod etiam ex sequenti puncto a fortiori confirmabitur.

9. *Resolutio de secundo. — Probatio bimembris. — Incipit probari primum membrum.* — Præterea, in secundo modo perseverandi per unum actum meritorium de condigno, certum etiam est non posse justum mereri suam perseverantiam. Probatur, quia illud donum perseverantiæ in duobus consistit, nimirum, in auxilio præveniente efficaci, seu vocatione congrua, quæ ad illum actum infallibiliter efficiendum datur, et in hoc quod post talem actum justus rapiatur, priusquam malitia mutet mentem ejus. Quæ duo in hoc continentur, quod illa vocatio datur in tempore opportuno, non solum ad bene agendum, vel servandum mandatum, aut vincendam tentationem, sed etiam ad non peccandum finaliter, quæ est specialis gratiæ providentia. Qualis intelligitur esse in eo qui statim post Baptismum coram tyranno fidem confitetur, et martyr efficitur, et extra martyrium facile etiam accidere potest. Neutrum autem illorum potest cadere sub meritum de condigno talia beneficia recipientis. De priori, seu auxilio ipso probatur, quia illud auxilium est prima vocatio efficax ad faciendum opus meritorium de condigno; ergo non potest cadere sub meritum de condigno. Antecedens notum est, quia, licet ante illam præcesserint aliæ vocationes efficaces, illæ non fuerunt ad merendum de condigno, sed ad se disponendum ad primam gratiam, et si fortasse post justificationem præcesserunt aliæ vocationes, nulla earum fuit efficax; nam si aliqua efficax fuisset, ab illa processisset opus meritorium de condigno, et tunc illud fuisset prius, ac proinde altera vocatio non esset ad primum opus meritorium de condigno, ut supponebatur; ergo loquendo de vocatione efficaci, quæ post justificationem datur ad faciendum unicum opus meritorium de condigno, per quod perseveratur in gratia usque ad mortem, necesse est u tpost justificationem illa sit prima vocatio efficax ad digne operandum.

10. *Progreditur probatio. — Effugium.* — Jam ergo probatur consequentia, quia impossibile est primum auxilium ad merendum cadere sub meritum ejusdem operationis et ejusdem personæ, ut patet in merito de congruo; nam primum auxilium ad primum actum meritorium de congruo, non potest esse ex merito de congruo ejusdem recipientis auxilium, quia vel esset ex illo merito, cujus est principium, et hoc repugnat, ut sæpe dictum est, vel ex priori merito congruo, et tunc vel illud meritum esset ex priori auxilio, et sic aliud non esset primum, ut supponebatur, vel esset sine auxilio gratiæ, et hoc repugnat gratiæ et fidei. Hic autem discursus eodem modo vel fortius applicatur ad meritum de condigno, quia illud primum au-

xilium, quod ad tale meritum datur, non potest ex eodem merito dari, quia est posterius illo, cum ipsum auxilium sit principium talis meriti. Neque etiam potest dari propter prius meritum de condigno, quia jam falsa esset suppositio, quod illud esset primum meritum de condigno, vel quod illa esset prima vocatio efficax ad illud. Quæ ratio non solum habet vim, quando talis vocatio non solum est prima, sed etiam ultima, et ideo induit rationem doni perseverantiæ, sed etiam quotiescumque vocatio est prima in illo ordine, etiamsi ultima non sit, quia ratio æque procedit. Solum video superesse subterfugium, si quis dicat vocationem efficacem, quæ præcessit ad contritionem, seu dispositionem ad primam gratiam, simul esse vocationem ad meritum de condigno, saltem mediate, ut sic dicam, quia ipsa contritio, licet non sit meritoria de condigno primæ gratiæ, est meritoria primæ gloriæ; et ita, licet subsequens vocatio sit prima ex his quæ subsequuntur justificationem consummatam, non tamen est simpliciter prima, etiam respectu meriti de condigno.

11. *Nihil obstat. — Ad idem ratio optima.* — Sed hoc nihil obstat, quia ipsa contritio, etiam formata per gratiam, non est meritoria de condigno alterius vocationis efficacis ad merendum iterum de condigno, sive illa contritio sit meritoria primæ gloriæ de condigno, sive non sit, quod postea expendemus. Quia si non est meritoria de condigno primæ gloriæ, eadem ratione non erit condigne meritoria subsequentis auxilii efficacis, quia minorem habet cum illo proportionem, et ex parte principii habet eamdem difficultatem, quia non procedit ab habitu gratiæ. Et saltem certum est non semper intervenire hoc meritum, quia sæpe fit ut, in instanti in quo homo justificatur, jam actus, quo se disposuit, non sit, ut supra notavi. Si vero illa contritio est meritoria de condigno primæ gloriæ, eo ipso non est meritoria alterius vocationis efficacis, qua infallibiliter fiat, ut ipsa gloria augeatur vel etiam consummetur, quia hoc esset meritum ultra condignum. Præterea est optima ratio, quia illa contritio ex se, et natura sua non tendit ad alteram subsequentem vocationem, sed immediate ad primam gratiam, et, mediante illa, ad gloriam tali gratiæ proportionatam; hic enim ordo est connaturalis; quod autem post justificationem sequatur altera vocatio, est mere accidentarium et contingens; ergo, considerata rei natura, meritum talis actus ad summum esse potest de congruo primæ gratiæ, et de condigno primæ gloriæ; ergo vel nullo modo esse poterit meritum de condigno alterius efficacis vocationis, vel, ut esset, necessaria fuisset extrinseca Dei ordinatio et promissio, de qua non constat, neque cum fundamento affirmari potest. Imo a posteriori convinci potest non dari tale meritum, neque divinam ejus ordinationem. Quia certissimum est non omnes qui justificantur mereri de condigno alteram vocationem sibi dandam ad aliud opus meritorium de condigno efficiendum; nam contingere potest ut is, qui per talem dispositionem justificatur, vel nullum postea habeat meritum aut demeritum, si sit prædestinatus ad solam illam gratiam et gloriam, ut in primo modo perseverandi diximus; vel etiam ut tantum habeat demerita, si sit reprobus. Ubi enim a Deo est statuta lex, ut nullus sit justus, qui postea non habeat alia merita? ergo contritio per se non meretur de condigno novam vocationem postea dandam; nam si illam mereretur, omnes contriti illam mererentur, et omnes illam reciperent, ut supra in simili efficaciter probatum est in secundo argumento in principio posito. Nec etiam dici potest in quibusdam esse sic meritoriam de condigno, et non in aliis, quia et hoc gratis diceretur, et esset contra rationem meriti de condigno, quod fundamentum habere debet in ipso opere et dignitate operantis, et ideo idem opus non potest in uno esse meritorium de condigno unius præmii, et non in aliis, si cætera paria sint.

12. *Probatur alterum membrum positum in num. 9.* — Superest probanda pars altera de illa circumstantia, quæ auxilium illud efficax in ratione doni perseverantiæ complet, quatenus non solum datur ut efficax ad vitandum unum peccatum, sed etiam ad finale peccatum vitandum, quia post illum actum infallibiliter morietur justus, priusquam aliam occasionem peccandi habeat; nam si auxilium illud cum tali circumstantia non daretur, non esset perseverantiæ donum, ut per se notum est; nam multi post primam justificationem accipiunt auxilium efficax ad merendum de condigno, non tantum semel, sed etiam sæpius, qui donum perseverantiæ non recipiunt; ergo illud auxilium primum datum præcise ad merendum de condigno, non est perseverantiæ donum, nisi ei addatur altera circumstantia, et consequenter, licet daremus posse justificatum hominem mereri illud auxi-

lium, solum ut est principium efficax ad vincendam unam tentationem, vel faciendum primum actum meritorium de condigno, si non mereretur de condigno illam aliam circumstantiam, profecto non mereretur de condigno donum perseverantiæ. Quod igitur justus efficiendo illum primum actum meritorium de condigno augmenti gratiæ et gloriæ, per illum non mereatur dictam circumstantiam, probatur facile. Primo, quia illud pendet partim ex speciali præfinitione divina, quæ singulis hominibus terminos dierum suorum taxavit, partim ex universali providentia Dei ordinantis cursum omnium causarum ex quibus vita et mors pendet, et interdum etiam permittentis violentam justi mortem, quæ sine alterius peccato non fit; hæc autem causarum ordo vel permissio divina est alterius rationis, et valde extrinseca respectu hominis diligentis Deum, vel alium similem bonum actum operantis, ut possit sub ejus meritum de condigno cadere.

13. *Applicantur rationes aliæ.*— Secundo, quia ostensum est hominem, qui post justificationem primam immediate moritur, non potuisse per actum, quo se ad justitiam disposuit, mereri de condigno, ut statim post justitiam comparatam decederet, quia neque actus ille de se ad hoc ordinatur, neque ex intentione operantis, neque ex lege Dei, quæ verisimiliter ostendi possit. At hæ rationes omnes inveniuntur æqualiter in primo actu meritorio de condigno post justificationem facto ; ergo. Tertio, quia non omnes, qui post justificationem habent tale meritum, merentur circumstantiam illam, ut est evidens, quia si omnes illud beneficium mererentur de condigno, omnes illud reciperent, quia meritum illud esset absolutum, nam in tali præmio involvitur ablatio impedimenti ex parte hominis, et præventio, qua homo caveatur ab omni occasione ponendi obicem, et ita non posset illud meritum fraudari tali præmio. Est autem evidens non omnes habentes similem actum recipere tale beneficium; ergo non omnes merentur illud ; ergo nullus illud meretur de condigno, quia hoc meritum in omnibus æque operantibus æquale est et uniforme, ut per se clarum est. Ex utroque ergo capite evidens est hunc secundum perseverantiæ modum non posse sub meritum de condigno cadere.

14. *Resolutio de tertio modo perseverantiæ.* — Venio ad tertium donum perseverantiæ magis diuturnæ, ac proinde magis propriæ, in qua per longum tempus ab aliqua justificatione prima usque ad mortem sine peccato mortali vivitur, quod donum in collectione plurium auxiliorum efficacium ad vincendas omnes peccandi occasiones post primam justificationem occurrentes consistit, ut supra explicatum est. Unde fit ut, ad merendum de condigno tale perseverantiæ donum, necessarium sit totam illam collectionem auxiliorum mereri de condigno, quia donum illud est tota illa collectio, et quicquid ab illa demas, non erit perseverantiæ donum ; ergo ad merendum tale donum perseverantiæ, oportet totam illam collectionem mereri. Hinc ergo prima demonstratio concluditur, quod nemo possit de condigno illud donum perseverantiæ mereri, quia nemo potest sic mereri totam illam auxiliorum collectionem. Quod probatur, quia saltem non potest mereri de condigno primum auxilium efficax illius collectionis, neque ultimum ut ultimum est. Prior pars declaratur et probatur, advertendo auxilium efficax, quod antecedit ad justificationem, et datur ad ultimam dispositionem ejus efficiendam, non computari in auxiliis justificationis intrinsece, quia non datur ad conservationem justitiæ, sed ad productionem ; unde sicut productio rei non pertinet intrinsece ad conservationem ejusdem rei, sed est quasi extrinsecum initium ejus, quia tunc non conservatur, et immediate post conservabitur, ita vocatio efficax ad conversionem, et consequenter ad infusionem justitiæ, nondum pertinet intrinsece ad auxilia perseverantiæ, sed quasi extrinsece, quia post illud necessaria sunt ut perseveretur. Hinc vero fit primum auxilium efficax, quod post justificationem completam datur ad perseverandum in illa, intrinsece computari, et includi in collectione auxiliorum, quibus donum perseverantiæ conflatur, quia jam illud auxilium datur ad gratiæ conservationem, et non productionem. Sed ostensum est illud primum auxilium efficax post completam justificationem datum non cadere sub meritum'; ergo ex ea parte tota collectio auxiliorum, ac subinde perseverantiæ donum non potest sub meritum condigni cadere.

15. *Objectio.* — Dices ad donum perseverantiæ, ut tale est, solum pertinere illa auxilia, quæ ad vitandum peccatum mortale, et consequenter ad servanda præcepta conferuntur, quia ad perseverandum per se ac intrinsece, solum est necessarium vitare peccata, et consequenter illa bona efficere, quæ

ad servanda præcepta affirmativa necessaria sunt. Fieri autem potest ut primum auxilium efficax post justificationem non detur ad cavendum peccatum, vel ad servandum præceptum, sed ad faciendum opus consilii, vel alias bonum; ergo illud auxilium non computabitur intrinsece in perseverantiæ dono; ergo, licet illud gratis detur, potest ex merito ejus inchoari postea perseverantiæ donum, et sic ex parte initii non repugnabit mereri de condigno totam collectionem auxiliorum efficacium intrinsece pertinentium ad donum perseverantiæ.

16. *Solutio.* — Respondeo imprimis ad perseverantiæ donum non tantum pertinere auxilia quibus immediate servantur præcepta, vel vitantur peccata, sed illa quibus homo ad utrumque illorum præstandum melius disponitur, sicut ad auxilia justificationis non solum pertinet illud quo proxime disponitur homo ad justitiam et remissionem peccati, sed etiam illa quibus remote præparatur. Et ideo omne auxilium efficax ad bene operandum, post justificationem datum, intrinsece pertinet ad perseverantiæ donum, quia per omne bonum opus disponitur homo, et facilior redditur ad receptam gratiam conservandam, quod non obscure Concilium Tridentinum, in dicto cap. 13, sess. 6, significavit. Deinde nullum est momentum in quo homo bene operans non posset male operari, vel ipsum opus ex genere suo bonum male faciendo, vel loco illius pravum aliquod desiderium, vel quid simile habendo. Hinc ergo est ut omne auxilium efficax bene operandi sit etiam auxilium efficax ad perseverandum, quia in illo auxilio includitur, ut tunc non occurrat objectum excitans pravam cogitationem, nec occasio aliqua addendi operi, quod facit, pravam aliquam circumstantiam etiam mortalem; nam hoc totum ad gratiæ auxilia pertinet, ut supra lib. 2 vidimus, et quando ita datur ut effectum habeat, inter auxilia efficacia computatur. Denique de illo primo auxilio dato ad bene merendum extra observationem præceptorum, interrogo an actus ille mereatur de condigno primum auxilium, quod postea datur ad servandum præceptum, necne. Nam si justus per talem actum non meretur de condigno subsequens auxilium efficax ad servandum præceptum, vel peccatum vitandum, ergo hoc posterius auxilium datur sine merito de condigno, et ab illo incipit perseverantiæ donum, nam prius negatur ad perseverantiam pertinere; ergo perseverantiæ donum quoad suum intrinsecum initium non cadit sub meritum de condigno recipientis, quod est intentum. Si vero justus, per illud prius auxilium datum ad bene operandum ultra observantiam præceptorum, meretur auxilium efficax, ut incipiat servare præcepta, vel ut primam tentationem occurrentem vincat, eo ipso illud prius auxilium intrinsece pertinet ad initium perseverantiæ, quia datur ad merendum auxilium, quo proxime perseverantia inchoatur. Sicut auxilium efficax datum ad petendam perseverantiam, sicut oportet, et impetrandam illam, sine dubio est initium intrinsecum doni perseverantiæ. Sic enim Concilium Arausicanum et Augustinus contra Semipelagianos dicunt inspirationem voluntatis aut orationis, qua desideratur aut petitur vera fides, ad initium fidei et gratiæ ad illam requisitæ pertinere; simili ergo modo dicendum est desiderium aut petitionem perseverandi, et auxilia, quæ ad hos actus excitant, ad donum perseverantiæ pertinere; ergo multo magis auxilium efficax ad actum pium, quo justus meretur aliud auxilium, quo primam tentationem vincat, et perseverare incipiat, ad donum perseverantiæ pertinet. Quocumque ergo modo illa prima vocatio efficax data justo ad inchoandum meritum de condigno cogitetur, necesse est ut ex parte initii donum perseverantiæ non possit sub meritum de condigno cadere.

17. *Pergit resolutio.* — Altera pars de ultimo auxilio efficaci, quo perseverantia consummatur, ex dictis in primo et secundo perseverandi modo facile probari potest. Quia in illo auxilio duo considerari possunt: unum est quod sit tale donum gratiæ, et quoad hoc dubitari potest an possit justus illud mereri, de quo statim dicam; aliud est quod tale auxilium sit ultimum, ac proinde efficax non solum ad bene operandum, servandum præceptum, et cavendum peccatum, sed etiam ad hæc præstanda finaliter, et sub hac ratione non potest illud ultimum auxilium sub meritum de condigno cadere, quia non potest justus de condigno mereri, ut tale auxilium sit ita ultimum, ut post illud vel homo amplius non vivat, vel non se offerat occasio peccati, ad quam vincendam novo auxilio indigeat. Nam rationes quibus hoc in secundo modo perseverandi probavimus de illo auxilio efficaci, quod post justificationem est primum, et simul ultimum, id probant de quocumque subsequenti auxilio, sive sit se-

cundum, sive tertium, vel quartum, aut in quocumque alio numero. Quia quod sit in tanto, vel tanto numero, respicit præterita; quod autem sit ultimum modo explicato, pendet a futuris, quæ ut hoc vel illo modo eveniant, non a merito hominis, sed ex divina ordinatione ac providentia pendent.

18. *Dubium, an saltem intermedia auxilia mereatur. — Pars affirmativa probatur, primo. — Secundo. — Tertio.* — Superest vero dubium an possit saltem justus mereri de condigno donum perseverantiæ quoad totam collectionem vocationum efficacium et auxiliorum, quæ ad perseverandum dantur, excepto solum primo auxilio efficaci post completam justificationem dato, et illa circumstantia ultimi auxilii, quæ non in positivo auxilio distincto consistit, sed in sola negatione subsequentis temporis vel occasionis amittendi gratiam. Videtur enim nullum esse inconveniens tribuere justis hoc meritum de condigno, quia ex illo non sequitur meritum de condigno totius perseverantiæ, quia secluso initio intrinseco, et ultimo complemento perseverantiæ, quod relinquitur non est simpliciter perseverantiæ donum; ergo, licet justus illud mereatur, non ideo meretur perseverantiæ donum. Secundo, directe probatur ita esse, quia justus per aliquem actum mereri potest de condigno aliquod auxilium efficax ad vincendam aliquam tentationem; ergo qua ratione potest per victoriam, verbi gratia, primæ tentationis mereri de condigno auxilium ad vincendam secundam, eadem potest per secundam victoriam mereri auxilium contra tertiam, et sic de omnibus subsequentibus in quocumque numero, donec perveniatur ad illam, quam Deus sua providentia ultimam esse decrevit; ergo ita successive ab uno actu ad alium procedendo, potest tandem totam collectionem illorum auxiliorum, primo tantum excepto, de condigno mereri. Hæc posterior consequentia per se nota est, et prior fundatur in paritate rationis; nulla enim major ratio assignari potest de primo actu respectu secundi, quam de secundo respectu tertii, et sic de cæteris consequenter. Primum autem antecedens probatur, quia tale meritum unius auxilii efficacis proxime subsequentis, per actum præcedentem, non repugnat gratiæ, quia tale meritum supponit gratiam sanctificantem, et prius auxilium efficax vel sine tali merito datum, vel quod ad illud tandem reducatur; nec etiam est improportionatum præmio, aut ab illo extraneum, quia actus in quo tale meritum fundatur, est ejusdem ordinis, et procedit ex gratia et Spiritus Sancti motione, et primus actus quasi naturaliter ordinatur ad secundum, et secundus ad tertium, et sic de cæteris, ut per eos tandem ad ultimum finem perveniatur; nihil ergo illi deest ad condignum meritum sequentis auxilii per actum præcedentem. Unde argumentor tertio, nam, si non possent hoc modo auxilia efficacia ad perseverandum cadere sub meritum de condigno, nec auxilia sufficientia et ad posse perseverare necessaria cadere possent sub simile meritum; consequens non videtur admittendum; ergo. Sequela patet, quia vel est eadem ratio, quia omnia ista auxilia sunt ejusdem ordinis, et in suo esse possunt esse æqualia, et omnia sunt principia subsequentium actuum; vel certe est major ratio in illatione, quia quo auxilia sufficientia sunt magis connaturalia gratiæ, et magis debita, eo in illis est minus necessarium meritum de condigno, et e contrario efficacia auxilia minus debita sunt, et effectus ultimæ salutis ex eis maxime pendet, ideo illorum meritum condignum maxime necessarium esse videtur.

19. *Secunda assertio — Duplex sensus assertioni contrarius. — Impugnatur prior.*— Nihilominus dico secundo non posse hominem mereri de condigno totam seriem auxiliorum efficacium quæ, post primum auxilium efficax homini justificato datum, ad perseverandum usque in finem necessaria sunt. Hanc assertionem, ut opinor, intendunt etiam D. Thomas et alii Theologi supra citati, estque longe probabilior quam contraria, licet non sit tam certa, sicut præcedens, ut argumenta facta suadent. Probatur autem in hunc modum, nam dupliciter intelligi potest justus mereri de condigno omnia auxilia efficacia præter primum post justificationem datum, scilicet, ut vel per unum aliquem actum mereatur totam collectionem sequentium auxiliorum; vel quod per collectionem actuum mereatur collectionem auxiliorum, per primum merendo secundum auxilium, et per secundum actum, merendo tertium auxilium, et sic procedendo per totam auxiliorum seriem modo declarato; neuter autem modus subsistere potest; ergo. De priori probatur primo ab inconvenienti, quia sequitur posse hominem justum in hac vita per unum actum meritorium ex vi sui meriti quasi confirmari in gratia, seu constitui in statu, in quo infallibiliter non sit amplius pec-

casurus, ne quepeccare possit in sensu composito ex sola suppositione talis actus, et secundum leges divinæ justitiæ, quibus meritum de condigno nititur. Consequens est valde falsum et absurdum ; ergo. Sequela per se clara est. Minor autem probatur, quia est novum et inauditum in Ecclesia, imo et valde alienum a modo loquendi Scripturæ et Patrum de incertitudine perseverantiæ, et de illius dependentia a gratuita Dei voluntate.

20. *Ratio optima. — Progreditur proxima impugnatio.* — Præterea, quia consequens illud experientiæ repugnat. Nam ad excludendam hanc falsam imaginationem vel præsumptionem, Deus permisit cadere justos, imo et damnari post varios status sanctitatis, in quibus vel plures, vel pauciores, vel communes, vel perfectos, aut etiam perfectissimos actus meritorios de condigno exercuerant, quod esse non posset, si tale meritum præcessisset, quia per illud meruissent de justitia, ut Deus talem lapsum non permitteret; nam in merito auxilii efficacis hoc includitur. Unde optima consurgit ratio, quia vel illud meritum est tribuendum cuicumque actui meritorio de condigno post justificationem, et hoc dicere erroneum esset, quia sequeretur hominem justificatum, per quemcumque primum actum meritorium de condigno postea factum, ita firmari in gratia, ut infallibile sit, amplius non casurum, ad eum videlicet modum, quo Angelus per meritum plene deliberatum in secundo instanti firmatur in gratia, quod de hominibus affirmare erroneum est; nam præter dicta sequeretur omnes semel justificatos, qui postea peccant mortaliter, nunquam habuisse vera merita de condigno, nec augmentum gratiæ, etc. Quod valde symbolum est errori Joviniani, qui dicebat eum, qui peccat, nunquam fuisse vere justificatum. Vel illud meritum non tribuitur cuilibet actui, sed alicui insigni et heroico, et hoc voluntarium est, quia non habet fundamentum in ipsa rei natura, sive ex parte hominis et mutabilitatis ejus consideretur, sive ex parte ipsius actus qui aliud habet proportionatum, æquale, et quasi connaturale præmium, ut statim ostendam; neque in divina institutione et positiva ordinatione, quia neque revelata est, neque illius indicium, aut vestigium habemus; quin potius experientia dicta contrarium non obscure ostendit.

21. *Impugnatio altera a priori.* — Tandem est optima ratio a priori, quia unusquisque actus, sive ordinarius, sive insignis et heroicus, ex natura sua ordinatur ad beatitudinem æternam, et consequenter ad perfectionem ejus et divinæ amicitiæ ac gratiæ augendam, et in hoc habet præmium condignum et proportionatum, et ideo solum illud est promissum in Scriptura actibus justorum tanquam essentiale præmium; sed collectio auxiliorum efficacium ad perseverandum in sanctitate est insigne beneficium omnino distinctum, et alterius rationis, quod ex natura rei non habet connexionem cum præcedenti actu, qualiscumque ille sit; ergo tale beneficium non cadit sub meritum de condigno alicujus singularis actus, cujuscumque perfectionis aut gradus cogitetur. Patet consequentia, tum quia alias præmium semper esset ultra condignum etiam in hac vita; tum etiam quia nulla de tali præmio extat promissio, nec intrinseca proportio, nec extrinseca Dei ordinatio. Et hæc ratio eodem modo procedit de quacumque multitudine, quia unumquodque opus habet proportionatum et condignum præmium sine perseverantia, et ex omnibus illis actibus simul sumptis resultat proportio ad aliud præmium extra cumulum præmiorum correspondentium actibus singulis. Potestque hoc a contrario confirmari, quia peccator non per singula peccata, nec per eorum collectionem, quantumque illa multiplicet, meretur de condigno privari in hac vita omnibus auxiliis efficacibus ad bene operandum, vel ad suam conversionem ; ergo est idem in bonis servata proportione. Solum posset fieri objectio de actu Martyrii, quia post illud completum non relinquitur locus cadendi. Sed omissis aliis Martyrii prærogativis, quæ pertinent ad divinam gratiam, et liberalitatem, perseverantia, de qua nunc agimus, et quæ cum illo conjuncta est, non provenit ex merito ; imo neque ex nova subsequente gratia distincta ab illa, quæ ad sustinendum martyrium data est. Sed provenit ex natura rei, quia talis est ille actus, ut per mortem consummetur, post quam mortem nequeunt merita mutari, ut dixit Ambrosius, lib. 8 in Luc., in ultimis fere verbis super cap. 16.

22. *Impugnatur jam posterior sensus in n. 19 indicatus. — Evasio.* — Et hinc facile probatur altera pars de posteriori modo merendi de condigno perseverantiam, saltem secundum vocationem efficacem post primum actum, et sic consequenter per totam seriem et collectionem vocationum efficacium et actuum meritoriorum ; nam dictæ duæ rationes

a priori et a posteriori possunt cum proportione applicari. Nam imprimis etiam hinc sequitur infallibilis perseverantia, eo ipso quod homo incipit post justificationem de condigno mereri. Nam per primum actum merebitur efficacem vocationem ad non peccandum in prima occasione postea occurrente; ergo infallibiliter obtinebit illam vocationem, et vincet primam occurrentem tentationem; ergo per illam victoriam merebitur alteram præmotionem efficacem pro victoria alterius occasionis seu tentationis primo occurrentis, et sic de cæteris consequenter; ergo isto modo erit infallibiliter connexa perseverantia cum primo actu meritorio de condigno post justificationem, et consequenter sequitur idem absurdum. Neque potest hoc vitari constituendo hoc meritum, non in omnibus actibus meritoriis de condigno, sed in quibusdam, vel propter perfectionem eorum, vel propter divinam ordinationem, nam hoc æque improbatum manet in discursu facto. Deinde altera ratio directe estensiva similiter habet locum, quia unusquisque actus justi habet suum proportionatum et condignum præmium in augmento gratiæ et gloriæ, ad quam dicit intrinsecam habitudinem connaturalem; nova vero vocatio efficax ad subsequentem actum, est novum donum omnino distinctum, et valde extrinsecum respectu præcedentis actus; ergo ex natura rei est omnino extra meritum ejus, et ultra condignum præmium ejus, et alias nullum in divina ordinatione aut promissione fundamentum habet. Et declaratur hoc amplius, quia præsenti actui extrinsecum valde est, quod post illum duret tempus vitæ, vel quod occasio peccandi futura sit, vel non sit; ergo non potest sub meritum talis actus cadere novum auxilium efficax ad non peccandum. Dices non cadere absolute, sed sub conditione, si vita duraverit, vel sub disjunctione, quod vel non permittatur occurrere peccandi occasio, vel quod, si occurrerit, detur auxilium efficax ad vincendam illam.

23. *Suadetur evasio ex duplici ratione D. Thomæ. — Affertur prior ratio et applicatur.* — Et ad utramque partem hujus evasionis confirmandam applicari possunt duæ rationes divi Thomæ in dicto articulo nono, quæ subobscuræ sunt, et ideo varie a discipulis ejus explicantur; mihi autem videntur juxta discursum factum explicandæ. Prior est, quia sub meritum de condigno cadit id quod est terminus ejus, non vero id quod est principium merendi; sed donum perseverantiæ datur ut principium merendi, seu bene operandi; ergo non cadit sub meritum de condigno. Hæc autem ratio difficultatem patitur, quia videtur niti in illo axiomate, quod principium meriti non cadit sub meritum; hoc autem, ut constans sit, respective intelligendum est, quod nullus actus potest esse meritorius sui principii, a quo habet quod sit, vel quod meritorius sit; absolute vero, seu respectu diversorum non esset verum tale principium, scilicet, quod actus non possit esse meritorius præmii, quod sit principium alterius actus; tum quia nihil repugnat idem esse principium unius, et terminum alterius, sicut in punctis et instantibus est manifestum, et in causis et effectibus; nam unus homo, verbi gratia, non potest esse pater sui patris, potest tamen esse pater ejus, qui sit alterius pater. Et in præsenti, homo meretur de condigno aliquod gratiæ augmentum, quod postea est principium alterius meriti, et in merito de congruo est id evidentius, ut postea videbimus; ergo, licet donum perseverantiæ consistat in motione divina, quæ est principium boni operis, quo perseveratur, nihilominus poterit cadere sub meritum prioris actus, cujus non est principium.

24. *Exponitur dicta D. Thomæ ratio. — Posterior D. Thomæ ratio prodest, non obest.* — Nihilominus tamen ratio D. Thomæ solida est. Primo quidem respectu totius collectionis divinarum motionum, in quibus donum perseverantiæ consistit, quia illa collectio incipit a motione divina, et ratione illius est principium totius doni perseverantiæ, ac proinde non poterit cadere sub meritum fundatum in actibus quibus perseveratur, quia illa reducuntur ad illam motionem tanquam ad principium. Et quoad hoc fundatur ratio in illo principio, quod principium meriti non cadit sub meritum, etiam respective intellectum de principio ejusdem meriti. Supponit autem ratio, motionem gratiæ, quæ antecedit justificationem, non posse esse principium merendi de condigno perseverantiam vel initium ejus, quod per se satis evidens est, ut ostendi. Secundo, potest ratio extendi ad alias motiones efficaces, quæ post primam motionem datam ad inchoandam perseverantiam, ad illam continuandam dantur. Et sic non est fundanda in illo principio, quod principium meriti non cadit sub idem meritum, nam ad hoc non recte applicatur, ut ratio facta con-

vincit. Sed fundatur in altero principio, quod meritum de condigno ex natura sua solum ordinatur ad id, in quod actus meritorius quasi ab intrinseco tendit tanquam ad terminum. Hoc autem modo non tendit unus actus meritorius ad motionem, quæ est principium alterius, et ideo etiam ex lege vel promissione divina unus actus præcedens non est meritorius motionis efficacis ad actus subsequentes, ut explicatum est. Et hoc ipsum confirmat D. Thomas altera ratione, in argumento *Sed contra*, quia si homo mereretur de condigno perseverantiam, reciperet illam infallibiliter, neque illi impedimentum ponere permitti posset, quia hoc ipsum per tale meritum excluderetur; hoc autem est contra experientiam. Quæ ratio supponit eamdem rationem talis meriti esse vel non esse in omnibus actibus meritoriis de condigno a gratia procedentibus, nec posse rationabiliter ad hæc opera magis quam ad illa limitari. Et ita est etiam ratio efficax, ut satis declaratum est.

25. *Ad primam probationem partis affirmativæ in num.* 18. — *Ad secundam.* — Neque contra hoc obstant proxime objecta contra secundam assertionem. Ad primum enim respondetur, esto non sequatur ex contraria assertione inconveniens ibi illatum, sequi alia, vel non minora, vel satis gravia, præterquam quod conclusio non asseritur tantum propter vitanda incommoda, sed etiam quia per se et directe sufficienter ostenditur. Ad secundum, negatur assumptum, nam rationes factæ convincunt non posse justum per actum præteritum, vel in præsenti factum, mereri de condigno aliquod auxilium efficax sequenti tempore ad alium actum præstandum. Ad probationem autem in contrarium respondeo, esto tale meritum non repugnet gratiæ in hoc sensu, quod non tribuitur naturæ suis viribus operanti, sed per gratiam, et ideo non pertineat ad errorem Pelagii, nihilominus in alio sensu repugnat gratiæ et personæ creatæ per illam operanti, quia excedit vires et capacitatem ejus. Sicut quod purus homo justus mereatur de condigno alteri, non repugnat gratiæ in priori sensu, repugnat autem in posteriori, quia gratia unius per se non ordinatur ad salutem vel beatitudinem alterius. Sic ergo per unam motionem gratiæ, seu actum ejus, mereri de condigno alium sequentem actum, vel motionem efficacem ad illum, excedit vires gratiæ, quia per se non est ordo inter illos actus vel illas motiones, sed omnes ad perfectionem sanctitatis et beatitudinis ordinantur. Unde non recte dicitur primus actus ordinari ad secundum, et secundus ad tertium ordine causalitatis, aut meriti, vel medii ad finem, sed tantum ordine successionis et temporis, qui ordo ad rationem meriti accidentarius et insufficiens est.

26. *Pro responsione probationis tertiæ in eodem num.* 18 *præmittuntur aliqua certa.* — Petitur autem in tertio argumento an possit justus de condigno mereri saltem auxilia sufficientia ad actus subsequentes. In quo distinguendum est inter auxilia sufficientia. Nam quædam sunt simpliciter necessaria ad potestatem perseverandi, alia non sunt sic necessaria, licet sint utilia. De prioribus nonnullum est dubium, sed potest breviter expediri. Supponimus enim hæc necessaria auxilia omnibus infallibiliter dari, quod non solum de justis, sed etiam de omnibus viatoribus verum est in aliquo sensu, ut in libro tertio late tractavi. Tandem de his auxiliis, quæ peccatoribus dantur, nulla est in præsenti controversia, quia de omnibus auxiliis, quæ peccatori dantur, ut justificetur, vel etiam de illo quod datur in ipso instanti intrinseco in quo justificatur, vel potest justificari, si velit, certum est non cadere sub meritum de condigno illius, cui danda sunt, quia ante justificationem non datur status merendi de condigno. Alia vero sunt auxilia necessaria post justificationem ad perseverandum aut bene operandum. Et inter hæc considerari possunt aliqua auxilia, quæ post justificationem necessaria sunt ad novum opus meritorium inchoandum, seu primo efficiendum. Et de his etiam certum est non cadere sub meritum de condigno; tum quia ante talia auxilia nullum præcedit meritum de condigno gratiæ, sicut supra de auxilio efficaci argumentati sumus, nam quoad hoc æque procedit discursus in auxilio sufficiente, ut illud tertium argumentum probat; tum etiam quia hæc auxilia necessaria debentur ipsi gratiæ habituali debito connaturalitatis, sicut unicuique rei aut potentiæ debetur concursus illi connaturalis. Unde nemo potest mereri de condigno hæc auxilia, nisi qui meretur de condigno gratiam; cum ergo prima gratia non cadat sub meritum de condigno, neque ista prima auxilia, quæ ratione illius dantur, possunt sub tale meritum cadere.

27. *Respondetur jam ad dictam probationem quoad sufficientia et necessaria.* — At vero de auxiliis sufficientibus ac necessariis, quæ post

aliquod meritum de condigno augmenti gratiæ dantur vel offeruntur, probabile est concomitanter cadere sub idem meritum de condigno augmenti gratiæ, nam qui meretur de condigno aliquam formam, meretur quicquid connaturaliter sequitur ex tali forma, vel ei connaturaliter debetur, sicut supra de augmento omnium donorum et virtutum dicebamus; sed hæc auxilia necessaria debentur gratiæ et cuilibet gradui ejus ; ergo qui meretur de condigno gratiæ augmentum, consequenter etiam, et eodem modo hæc auxilia meretur. Neque contra hoc obstat ratio facta, quia hæc auxilia dantur ut principia subsequentium operationum, quia dantur ut principia actualia connexa priori principio habituali, et quia illud principium, saltem quoad augmentum , est terminus prioris meriti , ideo etiam illa auxilia sub hac ratione possunt etiam esse terminus proximus, vel (ut ita dicam) conterminus præcedentis meriti de condigno. Et utraque pars confirmatur optimo Augustini testimonio, enarration. in Psal., circa illa verba : *Justum auxilium meum a Domino*, ubi ait hæc esse verba hominis justificati, et loqui de auxilio, quo vita gratiæ conservatur. Et de conservatione peccatoris subdit : *Ibi misericors auxilium, quia nullum habet meritum peccator. Hic autem justum est auxilium, quia jam justo tribuitur.*

28. *Objectioni respondetur.* — Dices : ergo potest homo mereri de condigno, non tantum auxilium excitans necessarium, sed etiam concomitantem concursum, quia etiam est necessarium auxilium. Aliqui formidant hoc concedere, sed non video causam. Utrumque ergo admitto de sufficiente intellectum, et consequenter de concursu tantum in actu primo sub conditione, si per hominem non steterit, quia ut sic est necessarius, et ordinis gratiæ, eique connaturalis. Sed dices rursus : ergo potest justus per unum actum bonum mereri de condigno habere alium, quia qui meretur auxilium ad aliquem actum, meretur ipsum actum. Respondeo : posset non esse hoc magnum inconveniens, quia ipsi actus meritorii dicuntur a Patribus esse dona Dei ; ergo non est inconveniens quod unus sit donum datum in præmium alterius. Sed licet hoc in merito de congruo locum habeat, ut infra dicam, in merito de condigno non est necessarium, quia ad merendum sequentem actum, oportet mereri non solum auxilium sufficiens, sed etiam congruum, sine quo actus non fiet; illud autem auxilium non cadit sub meritum de condigno, ut dixi, et ideo illa secunda sequela neganda est.

29. *Deinde respondetur quoad auxilia utilia tantum.* — De posterioribus vero auxiliis sufficientibus, quæ simpliciter necessaria non sunt, sed Deus pro suo beneplacito copiose aliquibus confert, ut non solum possint, sed etiam facilius et melius possint perseverare et bene operari, si velint, absolute dicendum existimo non cadere sub meritum de condigno. Ratio est supra tacta in dicto argumento tertio, cujus sequelam quoad hanc partem admittimus. Quia talia auxilia non necessaria non sunt per se connexa cum habituali gratia, nec cum augmento illius ; ergo non comparantur ullo modo ad præcedens meritum, ut terminus ejus, sed tantum sunt principia quædam aliorum actuum subsequentium, quia non sunt per se connexi cum præcedentibus, ratione ipsorum, et ratione augmenti gratiæ, quod merentur. Confirmatur ac declaratur, quia primus actus, verbi gratia, factus post primam justificationem, per se primo et adæquate solum meretur augmentum gratiæ et gloriæ, cum his quæ per se illud consequuntur, vel ratione illius debentur ; ergo si aliquid amplius datur ex divino beneplacito, illud est extra meritum de condigno ; cujus signum evidens est, quia non omni, merenti augmentum gratiæ de condigno, dantur illa copiosiora auxilia actualia ; et nihilominus omnes recipiunt condignam mercedem ; ergo signum est talia auxilia non dari ex merito de condigno. Denique tale meritum nec in ipsa rei natura, nec in extrinseca Dei ordinatione, aut lege, de qua per revelationem, vel per alium modum probabilem nobis constet fundari potest ; ergo asserendum non est.

30. *Contra proximam doctrinam.* — Contra hoc vero objici potest, quia inter hæc auxilia gratiæ computantur etiam bona temporalia, quatenus dantur cum habitudine ad vitam æternam, vel quatenus interdum ad illam consequendam utilia sunt ; sed justi possunt mereri de condigno hæc bona externa, quatenus utilia sunt ad vitam æternam ; ergo a fortiori poterunt mereri auxilia interna, etiamsi necessaria non sint, sed tantum utilia. Minor probatur ex D. Thoma, dicta quæst. 114, ubi expresse docet, licet justi non mereantur proprie ac simpliciter bona temporalia, absolute et secundum se spectata, nihilominus mereri illa, *ut sunt utilia ad opera virtutum, quibus ducimur in vitam æternam.* Et videtur

aperte loqui de merito de condigno ; tum quia dicit *directe et simpliciter cadere sub meritum;* tum etiam quia addit comparationem, dicens : *Sicut augmentum gratiæ, et omnia illa quibus homo juvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam ;* tum denique quia addit hæc bona secundum se spectata cadere sub meritum secundum quid, quod est meritum de congruo. Et potest hoc confirmari, quia hæc temporalia bona, ut ad spiritualia conferunt, ad spiritualem ordinem elevantur, et hac ratione proportionem habent cum supernaturali merito, et sub eodem respectu promissa videntur, Psal. 33 : *Inquirentes autem Dominum, non deficient omni bono;* Matth. 6 : *Quærite primum regnum Dei, et justitiam ejus, et hæc omnia adjicientur vobis ;* 1 ad Timoth. 4 : *Promissionem habens vitæ quæ nunc est et futuræ;* ergo nihil ibi deest ad meritum de condigno.

31. *Responsio.* — Ad objectionem respondeo, concedendo idem sentiendum esse de auxiliis externis quod de internis, idemque de merito bonorum temporalium, quatenus inter externa gratiæ auxilia computantur, quod de cæteris auxiliis; nam sine dubio eadem est ratio, ut argumentum probat. Quapropter eadem distinctione utendum est de temporalibus bonis, vel simpliciter necessariis ad perseverandum in gratia, vel de conducentibus et juvantibus ad id facilius, vel cum minori periculo præstandum. Et de prioribus, si talis casus accidere possit, concedo posse cadere sub meritum de condigno; de posterioribus autem nego, sed ad summum de congruo, ut postea dicam. Utrumque satis probatur ex dicta paritate rationis. Dixi autem : *Si talis casus accidere possit*, quia vix cogitari potest occasio, in qua temporalia bona necessaria sint ad perseverandum in gratia, cum ad hoc sola voluntas sufficiat, quando ex defectu temporalium bonorum impotentia intercedit. Dices : quamvis in re ipsa, et (ut ita dicam) in sensu diviso non inveniatur talis necessitas, nihilominus in præscientia Dei et in sensu composito, potest interdum esse necessarium temporale subsidium alicui justo, ne cadat, vel ne in æternum pereat; quia Deus prævidit illum occasione paupertatis peccaturum, nisi ei subveniatur, vel per impatientiam aut diffidentiam casurum, si ægrotet, doleat, vel aliter affligatur. Respondeo hanc necessitatem non satis esse ut quis mereatur de condigno temporalia auxilia, quia illa non est necessitas simpliciter, sed secundum quid, nec provenit ex impotentia, sed ex voluntate, cujus futuram determinationem Deus præconovit, nec obligari potest ex justitia, ut illam non permittat, ut jam dixi, et aliis modis potest dare auxilia sufficientia ad non peccandum in illis eventibus, nec tenetur dare efficacia tanquam debita ex merito de condigno, ut etiam dictum est. Unde videtur absolute concludi temporalia auxilia, etiam in ordine ad spiritualem salutem, nunquam cadere sub meritum de condigno.

32. *Ad locum D. Thomæ in ipsa objectione num.* 30. — Ad D. Thomam respondeo, illum tam in dicto articulo quam in aliis, indistincte loqui de merito vero et proprio, et sub illo meritum de condigno et de congruo comprehendere, atque illud meritum sic abstracte sumptum a merito metaphorico, et similitudinario, ut ita dicam, distinguere. Quod patet manifeste ex illo artic. 10, quatenus dicit temporalia bona secundum se spectata tantum esse bona secundum quid, et ideo non cadere sub meritum simpliciter. Quod de merito de condigno est certissimum, et ab omnibus receptum. Existimo autem etiam esse verum de merito de congruo, ut infra de illo tractando ostendam, et inde a fortiori meritum de condigno ab illis bonis sic spectatis excludetur. Unde addit D. Thomas solum posse cadere sub merito secundum quid. Explicando autem hoc meritum secundum quid, dicit esse posse in operibus et laboribus hominum iniquorum aut infidelium, etiam prava intentione factis. De quo merito supra ostendimus non esse verum, sed ita per analogiam metaphoricum appellari, quia Deus ita videtur pro his operibus aliquem temporalem mercedem retribuere, ac si illam mererentur, cum tamen non propter verum meritum, sed propter alias rationes suæ providentiæ id faciat. Ergo sub merito huic opposito comprehendit D. Thomas omne verum meritum, sive sit de congruo, sive de condigno, nam etiam illud vocat *meritum simpliciter*, quod respective seu comparatione alterius intelligendum est. Et simili modo accipienda est comparatio cum augmento gratiæ, et aliis auxiliis, quæ ad salutem juvant. Nam vel sumenda est comparatio in generali ratione veri meriti, non in ejus perfectione ; vel sumenda est cum partitione accommoda, nam etiam in aliis internis seu spiritualibus auxiliis, pro ratione necessitatis vel utilitatis, congruum vel condignum auxilium intervenire potest. Idem ergo est cum proportione in temporalibus, ut

ad spiritualia ordinantur. Affirmatio namque D. Thomæ in hac parte indifferens et generalis est, et ideo applicanda est juxta materiæ capacitatem; nam si habitudo hæc temporalium bonorum ad spiritualia tantum sit pura utilitas, et ad melius esse, cadere poterunt sub merito de congruo, non de condigno. Si autem fingatur casus in quo illa utilitas in absolutam necessitatem transeat, tunc tale meritum de condigno admitti poterit. Vix tamen (ut dixi) talis casus in homine jam justificato cogitari potest, nam in impio et infideli fortasse non est impossibilis, quod nunc non refert.

33. *Ad confirmationem ex ratione in eodem num.* 30. — Atque eodem modo expedienda est ratio inducta; nam, licet hæc temporalia subsidia sub illo respectu spiritualia reputentur, non tamen omnia auxilia spiritualia cadunt sub meritum de condigno, sed pro ratione necessitatis et connexionis quasi connaturalis, quam habent cum habituali gratia, vel augmento ejus, ut declaratum est; ergo majori ratione id servandum est in temporalibus subsidiis, etiam sub illo respectu consideratis. Eodemque modo accipiendæ sunt generales promissiones horum bonorum, quanquam in allegatis testimoniis non semper propriam promissionem intelligere necessarium sit, sed exactam ac sapientem Dei providentiam, quæ semper præsto est timentibus ac diligentibus ipsum, et ideo dicitur eis adjicere hæc bona temporalia, quantum illis expedit, non ex promissione, aut rigoroso merito, sed ex æquissima providentia. Vide D. Thomam, Matthæi sexto, et Augustinum, libro secundo de Sermone Domini in mont., capitul. 24, et super dicta verba Psalmi trigesimi tertii, quæ de bonis spiritualibus intelligit, vel de bono temporali ad vitam necessario. Eodem modo ultimam promissionem de vita longæva secundum quamdam congruentiam, et sub eadem conditione intelligit divus Thomas 2. 2, quæstione 114, articulo 5 ad quartum, et lect. 2 in 1 Timoth. quarto. Ubi videndus est Salmer., disput. 13.

34. *Ad argumentum primum in n.* 1 *quid respondeat Cajetanus ex D. Thoma.* — Superest ut ad rationes dubitandi respondeamus. Petitur autem in prima earum, an possit justus de condigno mereri physicam conservationem gratiæ suæ in perpetuum. Quod dubium virtute attingit Cajetanus in dicto articulo nono, et in partem negantem inclinat, et juxta illam, rationem divi Thomæ interpretatur, et in virtute ad hoc probandum illam inducit. Nam in hunc modum argumentatur. Conservatio gratiæ est principium omnis meriti de condigno; sed principium meriti non cadit sub meritum; ergo nec illa gratiæ conservatio potest sub meritum de condigno cadere. Majorem probat hoc modo: conservatio gratiæ nihil aliud est quam productio gratiæ continuata seu non interrupta, nullum habens terminum novum; sed productio gratiæ est principium omnis meriti de condigno; ergo et conservatio est principium omnis ejusmodi meriti: ergo non magis potest conservatio gratiæ cadere sub meritum de condigno, quam ejusdem productio. Et confirmatur, quia gratia, ut conservata, non est terminus sui ipsius ut productæ, sed est una et eadem, quia gratia non terminat aliter conservationem sui, sed eodem modo se habens; ergo, ut conservata, non potest cadere sub meritum de condigno ab illa procedens, quia id quod cadit sub meritum de condigno, debet esse terminus respectu gratiæ, quæ est talis meriti principium. At enim si hic discursus et sensus rationis D. Thomæ legitimus est, etiam probat non posse perseverantiam patriæ cadere sub meritum de condigno, quia etiam illa perseverantia nihil aliud erit quam conservatio gratiæ; quæ conservatio, etiam ut in patria perseverat, non est nisi productio continuata.

35. *Vera responsio imprimis quoad conservationem gratiæ absolute.* — Dico ergo dupliciter intelligi posse mereri conservationem gratiæ perpetuam, quam physicam claritatis gratia appellamus: uno modo absolute, et absque subintellecta conditione; alio modo sub conditione: Si homo non posuerit obicem, seu: Quantum est ex parte Dei. Priori modo, dico non posse justum mereri perpetuam conservationem gratiæ pro statu viæ, licet possit illam mereri pro statu patriæ. Prior pars probatur ex dictis, quia ad merendam conservationem gratiæ illo modo, id est, absolute, necesse est mereri de condigno, ut pro toto statu viæ non apponatur impedimentum conservationi gratiæ; sed hoc non cadit sub tale meritum; ergo. Probatur minor, quia illud esset mereri de condigno perseverantiæ donum, quod fieri non potest, ut ostensum est. Posterior pars sumitur ex divo Thoma, dicente mereri justum de condigno perseverantiam patriæ; nam ad perseverantiam requiritur per se primo physica gratiæ conservatio; ergo hanc pro statu patriæ justi

merentur. Dicuntur autem illam mereri absolute, quia merentur visionem beatam, cum qua impossibile est ponere obicem conservationi gratiæ, et ita merentur justi pervenire ad statum, in quo non possint ponere obicem conservationi gratiæ; et ita merentur perseverantiam patriæ, et cum illa conservationem gratiæ absolute perpetuam. Quomodo autem contra hoc non obstet Cajetani discursus, statim dicam.

36. *Deinde quoad conservationem sub conditione. — Proxima responsio imprimis repugnantiam non continet.* — At vero de posteriori modo merendi de condigno conservationem physicam gratiæ sub conditione: Si homo non ponat obicem, seu, quantum est ex parte Dei, dico posse hoc modo conservationem gratiæ cadere sub meritum de condigno hominis justi, et de facto ita cadere, vel immediate, vel saltem mediate, seu ratione augmenti, vel visionis beatæ. Declaratur et probatur imprimis, quia ex hoc merito nulla sequitur repugnantia, quia, illo non obstante, potest homo permitti cadere in peccatum, ut per se patet. Deinde huic merito non obstat identitas physica productionis et conservationis, quam expendit Cajetanus, quia, illa identitate non obstante, sunt duo beneficia divina, moraliter valde distincta, et ideo, licet unum non cadat sub meritum, potest cadere aliud. Item etiam physice loquendo, licet illa duo sint realiter et absolute idem, tamen formaliter et secundum respectivam considerationem distinguuntur; nam conservatio coexistit multo tempori, cui non coexistit productio, et habet virtualiter durationem quamdam quasi successivam quam non habet productio. Quod autem hæc distinctio sufficiat ad meritum conservationis, sine merito productionis, probatur exemplis, nam productio non debetur rei antequam producatur, quia nihil est; conservatio autem debetur rei seu gratiæ jam productæ, debito utique connaturalitatis, ratione cujus Deus ex lege ordinaria nulli rei negat influxum necessarium ut conservetur, nisi aliunde corrumpatur, quod de gratia superius diximus. Deinde illa distinctio sufficit ut perseverantia seu continuatio ejusdem actus sine ulla mutatione augeat meritum ipsiusmet actus, ut supra visum est; ergo sufficiet ut gratia, ut conservata, possit esse terminus seu præmium alicujus meriti. Præterea qui est in gratia, per orationem sequentem potest conservationem ejusdem gratiæ impetrare, licet illam non impetraverit, ut est evidens, quia potest pro conservatione orare, licet productionem non petierit, ut in parvulo baptizato et postea adulto manifestum est. Et eadem ratione, si gratias agat pro beneficio baptismi suscepto, per illum actum mereri poterit conservationem gratiæ saltem de congruo, ut est per se notum, cum tamen etiam in impetratione et merito congruo fieri non possit ut principium impetrationis aut meriti cadat sub eamdem impetrationem; ergo eadem ratione est inter illa duo, productionem scilicet et conservationem, sufficiens distinctio moralis, ut una possit esse principium meriti, et alia terminus.

37. *Deinde de facto veram esse ostenditur.* — Supposita vero non repugnantia, probatur intercedere posse tale meritum respectu conservationis gratiæ semel productæ. Nam gratiæ jam productæ debetur conservatio ex parte Dei debito connaturalitatis fundato in ipsa gratia, ut jam producta; ergo eadem ratione potest eadem conservatio, eadem suppositione facta, dari debito justitiæ ratione alicujus actus ab eadem gratia producti vel informati; ergo ita de facto concedendum est. Probatur consequentia, quia illud præmium est maxime proportionatum tali merito, et fundatum non solum in promissione, sed etiam veluti in naturali lege et intrinseca conditione ipsius gratiæ, quæ suam conservationem maxime intendit, sicut et res cæteræ; ergo nihil deest ad verum meritum de condigno. Dixi autem: *Vel immediate, vel saltem mediate*, etc., quia duobus modis potest hoc meritum intelligi. Unus est, si homo justus per suum primum actum meritorium de condigno, intelligatur etiam primum omnium mereri conservationem gratiæ infusæ ex parte Dei perpetuam, idque immediate, et per se, sive per illum actum aliquid aliud mereatur, sive non. Et hic modus nec repugnantiam involvit, nec magna probabilitate caret. Alter modus est, quia homo justus meretur de condigno gloriam, ut dicemus, et consequenter etiam meretur perpetuitatem gloriæ, saltem sub illa conditione, Si in gratia decesserit, quæ illi æquivalet, Si obicem non posuerit; non potest autem gloria esse perpetua, nisi gratia perpetuo conservetur; ergo necesse est ut, saltem mediate et ratione gloriæ, mereatur homo conservationem perpetuam sub eadem conditione. Simile est de gratiæ augmento, nam justus meretur de

condigno augmentum gratiæ, et consequenter meretur illud ut perpetuo duraturum et conservandum, quantum est ex parte Dei, nisi ipsemet peccando obicem conservationi apponat. Non potest autem conservari augmentum, nisi gratia ipsa conservetur; ergo consequenter meretur totius gratiæ conservationem sub eadem conditione. His ergo modis potest conservatio gratiæ sub meritum de condigno cadere.

38. *Ad Cajetanum in num. 34 allatum.— Ad secundum argumentum principale in jam memorato num. 1. — Ad tertium.* —Ratio autem in contrarium ex Cajetano sumpta ex dictis soluta relinquitur. Nec ratio D. Thomæ ita explicanda est, sed alio modo, quem jam tradidimus. Alia vero duo argumenta in principio posita ex dictis manent expedita. Nam in secundo argumento falsum est antecedens quod assumitur; ita enim ostensum est in actu meritorio non esse proportionem aut rationem illam merendi de condigno auxilia congrua, efficacia ad actus futuros. In tertio vero argumento, negari potest prima propositio assumpta ; quia potissima ratio ob quam negamus meritum de condigno doni perseverantiæ, non est propter vitandum inconveniens illud de certitudine et securitate perseverantiæ, nam illud fortasse in rigore non sequitur, sed est propter alias rationes directe ostensivas, et propter alia incommoda vitanda, et propter communem auctoritatem, ut explicuimus. Deinde addi potest, licet non sequatur absoluta certitudo perseverandi in gratia, sequitur saltem hypothetica, nimirum, quod si justus habuit aliquos actus meritorios de condigno, potest esse securus et certus se perseveraturum, et consequenter sequitur tanta morali certitudine posse esse de sua perseverantia securum, quanta credit se aliquando fuisse justificatum, et aliquid de condigno apud Deum meruisse; hæc autem satis absurda sunt.

CAPUT XXVII.

UTRUM HOMO POSSIT DE CONDIGNO MERERI REPARATIONEM POST LAPSUM?

1. *Propositio quæstionis ejusque expositio.* — Tractatur hæc quæstio a D. Thoma, dicta q. 115, art. 7, facileque ex dictis in cap. præcedenti expediri potest. Perinde enim est quærere an justus possit de condigno reparationem post lapsum mereri, ac quærere an possit mereri, ut, si peccaverit, efficaciter convertatur a Deo ad pœnitentiam, ut iterum justificetur. Ex dictis autem evidenter sequitur non posse dari tale meritum. Primo, quia magis est resuscitare mortuum quam conservare viventem; ergo si justus non potest absolute secundum mereri, minus poterit mereri primum. Secundo, quia in discursu præcedenti, ostensum est non posse justum mereri vocationem ad observanda in futurum præcepta, et vitanda peccata, nec omnia, nec aliqua; ergo multo minus poterit mereri, ut detur sibi postea vocatio efficax ad contritionem. Tertio, quia vel hoc meritum debet fundari in actibus quos justus facit, dum justus est vel in actibus quos post lapsum operatur. Hoc posterius facile rejicitur, quia illi actus jam non sunt ab homine grato, et ideo non possunt esse meritorii de condigno. Nec enim sufficit fuisse gratum, quia dignitas, quæ jam non est, non potest actus dignificare, præsertim cum obstet præsens peccatum. Neque etiam dici potest primum, quia priora merita per subsequens peccatum mortificantur, quam mortificationem D. Thomas vocavit interruptionem divinæ motionis, per quod cessant dubitationes Cajetani. Neque potest justus mereri ut non mortificetur, licet peccet, quia hoc necessario sequitur ex ipsa malitia et demerito. Quia (ut supra dixi) repugnat eum qui est in peccato mortali habere jus justitiæ coram Deo, ut supra dictum est; ergo postquam labitur in peccatum, non potest retinere jus justitiæ ad resurgendum, sed omnes justitiæ ejus non recordabuntur amplius, ut dicitur Ezechiel. 18, sub qua universali etiam hoc particulare comprehenditur. At tandem hoc confirmant omnia Scripturæ, Conciliorum et Patrum testimonia, quæ remissionem peccati mortalis dicunt fieri gratis, et ex misericordia, nam indifferenter loquuntur, sive nulla, sive pauca, sive multa merita præcesserint.

2. *Resolutio facta communis est.*—Est ergo certissima hæc resolutio, et ideo etiam est communis D. Thomæ, dicto art. 7, et ibi omnium; et Alens., 3 p., quæst. 61, memb. 5, art. 2, § 2; Gabriel in 2, d. 17, q. unic., art. 3, dub. 3, et ibi Dionysius Cister., q. unic., art. 1, concl. 5, qui optime id confirmat, tum quia justus non potest de condigno mereri ut, si peccaverit, vivat aliquo tempore post lapsum ; tum etiam quia eo ipso quod justus peccat mortaliter, fit indignus vita æterna, et absolute dignus pœna æterna ; ergo ex toto

rigore justitiæ potest statim hac pœna puniri, et nullo modo disponi iterum ad vitam æternam. Nam cum indignus sit illa, etiam est indignus omni præparatione ad illam, qualis per justificationem fit. Et hoc etiam supponunt omnes auctores, qui in hoc casu etiam meritum de congruo negant ; imo etiam qui illud admittunt, supponunt non posse esse de condigno ; utrosque vero referemus in fine hujus materiæ, tractantes de merito congrui, ubi difficultates utrique merito communes expediemus.

3. *Objectio.* — Potest vero hic objici illud Pauli ad Hebræos 6 : *Non est injustus Deus ut obliviscatur operis vestri, et dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius, qui ministratis sanctis, et ministrastis.* Quæ verba ad comprobanda justorum merita allegat Concilium Tridentinum, et in eis loquitur Paulus ad fideles, qui prius justi fuerant, et bona opera ex charitate fecerant, et postea lapsi fuerant, et de illismet operibus ait non fore injustum Deum ut talium obsequiorum obliviscatur ; ergo esset injustus Deus, nisi intuitu talium meritorum homines sic lapsos in gratiam suam revocaret ; ergo illi hoc meruerunt de condigno. Et confirmatur ratione, quia opus bonum hominis justi etiam post lapsum manet meritorium vitæ æternæ ; ergo etiam potest manere meritorium reparationis post lapsum. Consequentia probatur, quia plus videtur esse meritum vitæ æternæ durare cum peccato, quam meritum reparationis post lapsum.

4. *Solutio quorumdam.* — *Legitima solutio.* — Ad verba Pauli respondent aliqui loqui Paulum ad Hebræos fideles et justos, qui, licet remisse et imperfecte viverent, nondum tamen justitia exciderant, sed in gratia et bonis operibus perseverabant, ut verbum illud de præsenti, *et ministratis*, indicat. Quam expositionem attigit Cajetanus et late defendit Ribera, et multum indicat Chrysostomus oration. 10, quem Theophylactus imitatur, expendens illa verba : *Confidimus autem de vobis*, etc., quæ expositio probabilis est, et illa supposita, cessat objectio. Nihilominus tamen admittimus loqui Paulum cum his qui, post statum justitiæ et bona opera in ipso facta, lapsi in peccato fuerant. Id enim et contextui magis consentaneum est, et a Concilio Tridentino supra non leviter insinuatur, et docent Anselmus, D. Thomas et Glossæ ibi. Hoc ergo posito, advertere oportet duo genera operum Paulum ibi commemorare, scilicet, præterita et præsentia, ut ostendunt illa verba, *ministratis, ministrastis;* et de præteritis etiam operibus dixerat : *Operis vestri, et dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius.* Omisso autem pro nunc verbo præsentis temporis, *ministratis,* quod postea agentes de merito congruo expendemus, circa alia verba de præteritis operibus uno verbo respondeo, priora verba : *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri, et dilectionis quam ostendistis*, habere imbibitam conditionem, *si resipiscatis*, *et pœnitentiam egeritis,* ut recte attigit Gratianus de Pœnitent., dist. 2, post cap. *Non est tam*, c. 29, § *Operis,* inquiens : *Quasi diceret* : *Olim multa operati estis*, *pro quibus*, *si pœniteatis de malis*, *benefaciet vobis Deus*. Quæ verba ex Anselmo in illum locum sumpta videntur, nam in illo etiam leguntur et in Glossa. Hoc autem posito, respondet D. Thomas ibi, lectione tertia, loqui Paulum de justitia late, ut invenitur in merito de congruo, ut ipse ibi admittit in operibus præteritis factis in statu justitiæ ad resipiscendum postea de peccatis commissis. Sed de hoc merito postea videbimus, nam illi loco quoad hanc partem non recte adaptatur. Respondemus ergo Paulum non dicere fore injustum Deum, si justum post bona opera lapsum a peccato non revocat, sed fore injustum, ut obliviscatur operum hominis lapsi, ut licet convertatur et pœnitentiam agat, illa præterita opera non remuneret. Ac proinde vult Paulus ad justitiam Dei pertinere remunerare illa merita, si homo a peccato resipiscat, quamvis ipsam resipiscentiam et pœnitentiam tantum ex misericordia consequatur. Hæc enim duo repugnantia non sunt, nam priora merita non fuerunt extincta, sed mortificata et impedita per superveniens peccatum. Et quamvis illa non mereantur hujus impedimenti ablationem, sed ex nova Dei misericordia tollendum sit, nihilominus, illo gratis ablato, statim priora merita suam vim recuperant, et justitiam exercent, quia sub hac tantum conditione suum præmium meruerunt, videlicet, si homo in gratia decesserit, quæ impletur, etiamsi homo ex misericordia, et non ex justitia resurgat, ut latius in speciali disp. de Reviviscentia meritor. tractavi.

5. *Instantia solvitur.* — Sed tunc instat altera objectio, ad quam facile respondetur opus factum ab homine in statu justitiæ, principio fuisse meritorium vitæ æternæ, et

ideo idem meritum potest in ipso secundum se spectato permanere, etiamsi peccatum superveniat; non sic autem meruisse a principio reparationem post lapsum, et ideo nihil est meriti quod in eo maneat respectu ejusdem reparationis, postquam peccatum committitur. Deinde a priori est optima differentia, quam tetigit Cajetanus in dicto artic. 7, nam justus meretur vitam æternam sibi justo reddendam, nam si non sit justus saltem eo tempore quo recepturus est præmium, non recipiet præmium ex vi talis meriti. Quia non potest quis mereri de condigno, ut detur sibi præmium, etiamsi in illo statu indignus sit. Et ideo, licet D. Thomas, in dicto art. 7, dicat justum non mereri præmium vitæ æternæ, sub conditione si perseveret, sed absolute, nihilominus non est ita absolutum meritum, quin includat conditionem : Si in gratia decesserit, ut Concilium Tridentinum supra dixit, quæ conditio minor est quam illa : Si perseveret, quia potest quis non perseverare, sed gratiam amittere post multa merita, et nihilominus postea gratiam amissam recuperare, et in ea decedere, quod necessarium est ut præmium vitæ æternæ consequatur, quia alias erit indignus tali præmio. At vero si quis mereretur reparationem post lapsum, mereretur aliquod præmium sibi indigno reddendum, quod justitiæ et merito de condigno repugnat, et ideo in operibus justi non præcedit tale meritum. Assumptum clarum est ex dictis, quia meretur de condigno, ut sic in peccato mortali existenti, ac subinde indigno daretur vocatio efficax ad resipiscendum. Et ideo non est similis ratio in merito æternæ vitæ et resipiscentiæ post lapsum.

CAPUT XXVIII.

AN JUSTI PRIMAM GLORIAM SEU TOTAM GLORIAM A PRIMO GRADU DE CONDIGNO MEREANTUR?

1. *Gloria cadit sub merito de condigno.* — Cum gratia ejusque opera ad æternam vitam principaliter ordinentur, non solum in præsenti, sed in illa præcipue, præmium meritorum habere debet, et ideo, explicatis hujus vitæ præmiis, de recipiendis post hanc vitam dicendum superest. Inter illa autem præcipuum est essentialis beatitudo, quam nunc nomine gloriæ intelligimus. De qua, simpliciter loquendo, certum est cadere sub verum justitiæ meritum justorum, quod a Theologis de condigno appellatur. Nam quod tale sit justorum meritum, supra cap. 1 ostensum est. Et testimonia ibi ex Scriptura et Patribus adducta simul probant ultimam illius meriti mercedem esse vitam æternam, juxta illud ad Gal. 6: *Qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam æternam;* et illud Jacob. 1 : *Cum probatus fuerit, accipiet coronam vitæ* (utique æternæ), *quam repromisit Deus diligentibus se.* Unde intelligimus ipsam vitam æternam esse illam coronam justitiæ, quam Paulus dicebat sibi et omnibus diligentibus ad adventum Domini esse repositam, 2 Timot. 4; eadem autem vita æterna est gloria, quæ Matth. 20 denarium diurnum et merces operariorum appellatur. Quam igitur certum est meritum præcipuum justorum esse de condigno, tam est certum illos mereri de condigno gloriam. Et ita docet Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 16, et can. 32. Et rationes in eodem cap. 1 factæ idem probant. Neque huic merito obstat quod vita æterna gratia vocatur ad Rom. 6; non enim dicitur gratia, quia non sit ex merito, sed quia meritum illud fundatur in gratia, ut in eodem cap. 1 ex Augustino late dixi, et in capite sequenti alias rationes addam.

2. *Divisio gloriæ notatur pro resolutione quæstionis. — Ratio dubii pro utraque parte adducitur.* — Ut autem distinctius et Theologico more veritatem hanc explicemus, distinguere oportet gloriam in essentialem, quæ est visio, et accidentalem; et suo ordine de illis dicendum est. Præterea essentialis gloria in primam et secundam per proportionem ad gratiam distinguenda est. Vocatur autem prima gloria non quidem aliquis certus vel minimus gradus gloriæ, quia non oportet primam gloriam esse æqualem in omnibus beatis, sicut nec primam gratiam, nam gloria gratiæ respondet. At gratia prima vocatur, quæ in prima justificatione seu transitu ab statu peccati ad statum gratiæ infunditur, sive magna, sive parva sit, juxta mentem Concilii Tridentini, sess. 6, cap. 7. Ita ergo illa vocatur prima gloria, ad quam ex vi primæ gratiæ homo acceptatur; gloria autem secunda dici poterit quodlibet gloriæ augmentum, quod etiam augmento gratiæ respondet. In hoc ergo sensu de sola prima gloria in præsenti capite tractamus. Solumque versatur quæstio de adultis, nam infantes nec capaces sunt meriti, nec in eis, per se loquendo, distinctio primæ et secundæ gratiæ vel gloriæ locum habet. In adultis vero ratio dubitandi circa propositam quæstio-

nem ex proxime dictis oritur. Nam prima gloria respondet primæ gratiæ; sed prima gratia non cadit sub meritum de condigno; ergo nec prima gloria. Probatur consequentia, quia ex vi ipsius primæ gratiæ acceptatur homo ad primam gloriam; ergo, eo ipso quod gratis afficitur gratia, gratis etiam acceptatur ad gloriam; repugnat autem fieri ex merito de condigno, quod gratis fit. In contrarium est, quia adulti non sunt ad beatitudinem admittendi, nisi juxta opera sua, ut sæpe Scriptura loquitur, et specialiter in sententia finalis judicis declaratur, Matth. 25; ergo nullam gloriam, sive primam, sive secundam, homines consequentur, nisi ex meritis; ergo ut primam gloriam obtinere possint, necesse est ut illam de condigno mereantur.

3. *Opinio prima.—Ejus primum argumentum.—Secundum.*—In hoc puncto variæ sunt sententiæ; prima generaliter negat hominem mereri de condigno primam gloriam, sed ad illam, sicut ad primam gratiam gratis semper acceptari, et postea etiam gratis conferri respectu recipientis, licet respectu Christi ex meritis ejus conferatur. Hanc sententiam defendit Vega, Opusc. de Justificat., quæst. 6, ad 9, quem sequitur Petrus Lorca 1. 2, quæst. 214, art. 5, disp. 49 de Grat., in dubio incidente. Allegatur etiam Paludanus in 4, d. 14, quæst. 3, sed nihil dicit. Item allegatur ibi Gabriel, quæst. 1, art. 2, et Gregorius in 1, d. 17, quæst. 1, art. 2. Sed nihil etiam dicunt, et potius ex principiis eorum contrarium colligi posset, ut dicam. Denique allegatur Ruardus, art. 9, contra Lutherum, qui in § *Ad primam* aliquid insinuat. Objecerat enim de primo latrone quod nulla prorsus merita haberet, et nihilominus beatitudinem speraverit ex sola gratia et misericordia Dei. Idemque proponit de peccatoribus, quos in fine primum pœnitet suorum peccatorum. In responsione autem utrumque admittere videtur; ait enim non esse necessarium ut expectatio beatitudinis semper sit ex meritis, sed quando operandi tempus et opportunitas adest, non autem quando deest. Sit ergo hoc primum pro hac sententia argumentum. Quia peccator non potest expectare beatitudinem ex meritis in eodem instanti in quo convertitur et justificatur; ergo nec post illam de condigno mereri. Probatur consequentia, quia si posset habere tale meritum, posset etiam ponere spem in illo in suo gradu. Antecedens vero patet, quia expectatio ex merito debet supponere meritum; sed in illo instanti non potest supponi meritum de condigno, quia toto tempore præcedenti homo fuit in peccato; ergo. Secundum argumentum esse potest, quia homo non meretur primam gratiam, ut supponitur; ergo neque primam gloriam. Consequentia probatur, quia gratia est acceptatio ad gloriam; ergo qui gratis gratiam accipit, gratis acceptatur ad gloriam; ergo non potest simul acceptari ex meritis, nam illa duo repugnant, teste Paulo.

4. *Tertium argumentum et præcipuum.* — Tertio ac præcipue argumentor, quia homo non potest mereri primam gloriam per opera antecedentia justificationem duratione, ut per se notum est, quia illa non sunt hominis grati, nec per opera facta post instans justificationis, quia illa jam merentur de condigno augmentum gratiæ, et consequenter augmentum gloriæ; non potest autem simul primam gloriam et augmentum ejus mereri; tum quia augmentum supponit rem augendam; tum etiam quia esset præmium ultra proportionem et capacitatem actus. Nec denique potest hoc meritum esse in eodem instanti justificationis, quod sic ostendo. Quia tribus modis posset id intelligi: primo, per actus, quibus homo disponitur ad remissionem peccati, ut ordine naturæ antecedunt infusionem gratiæ; secundo, per eosdem actus, ut permanent cum gratia, et ab illa informantur in posteriori naturæ; tertio, per aliquem actum in eodem instanti a gratia habituali elicitum; nihil autem istorum dici potest; ergo. Minor quoad primam partem certissima est, quia ille actus ut sic non est meritorius primæ gratiæ; ergo nec primæ gloriæ. Probatur consequentia, tum quia est eadem ratio, scilicet, quod ille actus, ut sic, non est hominis grati, nec peccatum remissum supponit; tum etiam quia actus non est meritorius gloriæ, nisi vel gratiam supponat, vel illam mereatur, sicut nullus potest desiderare finem efficaciter, nisi vel media desideret, vel jam habeat.

5. Secunda pars ejusdem minoris probatur primo, quia ut actus sit meritorius de condigno gloriæ, debet esse elicitus ab homine jam grato, et consequenter ab habituali gratia; sed ille actus etiam in secundo instanti naturæ non est elicitus a gratia, licet concomitanter sit cum illa; ergo id non satis est ut ille actus fiat meritorius de condigno. Major videtur imprimis esse D. Thomæ, dicta

quæst. 114, art. 2, dicentis naturam humanam non esse sufficiens principium actus meritorii sine dono gratiæ; et 1 p., quæst. 62, art. 2, ad 3, ubi dicit ad conversionem in Deum per amorem meritorium, necessariam esse gratiam habitualem, quæ est merendi principium. Et ibidem distinguit hanc conversionem in Deum, ab illa qua se aliquis præparat ad gratiam habendam. Unde sentit hanc non esse meritoriam. Deinde probatur secundo, quia actus hominis non est meritorius de condigno ex perfectione extrinsecus recepta, sed ex ea quam habet, prout ab homine fit; at vero ultima dispositio ad gratiam, prout ab homine fit, non est melior in secundo instanti naturæ quam in primo, quia homo non plus, neque aliter illi cooperatur. Si quæ vero perfectio illi additur per introductionem habitualis gratiæ, a solo Deo fit, ipso homine tantum passive se habente quoad eam partem. Unde illa etiam perfectio respectu actus dispositionis non est circumstantia ejusdem actus, ut actio est, sed tantum, ut quid receptum in homine, qui nova perfectione informatur, quæ per extrinsecam rationem seu denominationem redundat in talem actum; ergo id non satis est ut ille actus fiat inde magis aut aliter meritorius. Tertio probatur, quia si actus ille cresceret in valore merendi per informationem gratiæ, potius mereretur augmentum gratiæ quam gloriam; tum quia Concilium Tridentinum, universe dixit justos per sua opera mereri augmentum gratiæ; tum quia si opus habet novum valorem, secundum illum proportionatur gratiæ, et alioqui merita immediatius ad gratiam quam ad gloriam referuntur, et cum illa habent propinquiorem proportionem; tum denique quia homo ille jam habet jus ad primam gloriam per primam gratiam; ergo si potest denuo mereri de condigno, potius intendit ultra tendere, et novum jus ad novum præmium acquirere, quam idem quod habebat novo titulo confirmare, quia sic non solum in gratia sed etiam in gloria crescet. Quarto, idem probatur, quia, quando justus meretur augmentum gratiæ, quod statim illi datur, per illud augmentum non fit opus ejus magis meritorium, quia alias procederetur in infinitum, ut supra visum est; ergo nec dispositio per quam quis justificatur, fit magis meritoria per supervenientem gratiam quam antea erat, quia est eadem proportio.

6. Tertia denique pars in principio posita de novo actu elicito in eodem instanti per gratiam habitualem probatur, quia esto possit dari in illo instanti tale meritum de condigno, illud non esset meritum primæ gloriæ. Probatur, quia esset meritum augmenti gratiæ, ut supra probatum est; ergo esset etiam meritum augmenti gloriæ, quia hoc semper respondet augmento gratiæ; ergo non poterit simul esse primæ gloriæ, ut jam etiam tactum est. Confirmatur ac declaratur, quia si talis actus meritorius de condigno, qui ponitur fieri in eodem primo instanti, fieret post aliquod tempus, mereretur de condigno augmentum gloriæ, ut cap. seq. dicemus, et consequenter; ergo idem meretur, licet in eodem instanti cum eadem emanatione a gratia jam recepta fiat. Probatur consequentia, quia est actus ejusdem rationis et valoris, et sola temporis distantia nullam varietatem in eo facere potest.

7. *Opinio secunda.* — Nihilominus est secunda sententia affirmans justum suis bonis operibus primam gloriam de condigno mereri. Hæc est sententia divi Thomæ 1. 2, quæst. 112, art. 2, ad 1, et idem sentit 1 p., quæst. 62, art. 4, et quæst. 63, art. 5, ad 2 et 3, quatenus ait Angelos creatos in gratia in eodem primo instanti meruisse beatitudinem, licet neget primam gratiam meruisse, ut habet art. 2, ad 3. Sequuntur hanc sententiam Thomistæ omnes, Conradus, Cajetanus et Medina, in illum articulum; Soto in 4, d. 14, quæst. 2, art. 2, et d. 16, quæst. 2, art. 1, et lib. 2 de Nat. et grat., cap. 18, in fine; Cano, Relect. de Pœnit., p. 1, in fine, licet immerito dicat esse quæstionem de nomine, ut videbimus. Sequuntur etiam Valentia, tom. 2, disput. 8, quæst. 6, punct. 4, § 3, ad 1; nam, licet sub disjunctione loquatur, hanc partem absolute firmat. Et eodem modo procedit Vazquez, disp. 219, cap. 2. Tenet etiam Bellarminus, lib. 5 de Justif., c. 20; Mendoza, quodlib. 2 Scholastico; et pro eadem sententia allegari potest Antonin., 4 part., tit. 9, cap. 4, § 1, ait enim dispositionem ad gratiam esse meritoriam, non gratiæ, quæ jam habetur, *sed gratiæ* (ait) *quæ non habetur, id est, augmentationis ejus;* hæc enim verba, ne improbabilia sint, non possunt intelligi de augmento intensionis post instans justificationis conferendo, ex vi meriti de condigno ejusdem ultimæ dispositionis prout habitæ in ipso instanti justificationis, hoc enim nullam verisimilitudinem habet, ut ex dictis est evidens, quia in illo ins-

tanti datur tota gratia tali dispositioni proportionata, ut etiam ex dicendis amplius patebit. Per augmentationem ergo futuram gratiæ videtur Antonius intellexisse consummationem ejus in statu gloriæ per beatitudinem essentialem. Item potest allegari Gabriel in 4, quæst. 1, art. 2, post conclus. 5, versic. *Sic ergo*, circa finem; ait enim actum, qui est ultima dispositio ad gratiam, ut est prior natura quam gratia, non esse meritorium de condigno, *sed ut continuatus* (ait) *est meritorius, quia charitas et gratia continuationem præveniunt*. Quæ verba possunt intelligi de continuatione durationis realis, et sic non juvant, ut infra dicam; intellecta vero de continuatione secundum instantia naturæ satis juvant, videturque probabile, juxta priora verba, quæ sunt de instantibus naturæ. Denique Gregorius supra, et alii, qui ponunt condignitatem meriti in acceptatione divina, satis consequenter dicere possunt vel debent, licet Deus gratis acceptet illam dispositionem ad gratiam, eamdem jam informatam gratia acceptare ad gloriam, tanquam illa condignam.

8. *Suadetur ex Scriptura. — Patres.* — Probat hanc sententiam Bellarminus ex Scriptura, in qua non tantum augmentum gloriæ, sed ipsa gloria secundum totum suum esse, et (ut ita dicam) secundum substantiam suam, tanquam merces meritorum promittitur, et ideo corona justitiæ et denarius diurnus vocatur, ut patet Matth. 9 et 20, 2 ad Timoth. 4, Jacob. 1; estque optimum testimonium Pauli ad Coloss. 3: *Scientes quod a Domino accipietis retributionem hæreditatis, Domino Christo servite*. Nam gloria est hæreditas secundum se tota, et ita prima gloria sine dubio jure hæreditatis confertur; ait autem Paulus eamdem hæreditatem dari in retributionem; ergo etiam prima gloria est præmium, sicut hæreditas. Et ita possunt induci multa testimonia, in quibus vita ipsa æterna ut merces promittitur, quæ supra c. 2 allegata sunt. Idemque fere est de testimoniis Sanctorum ibi allegatis, quæ omnia, licet non omnino cogant, satis probabilia sunt. Quale est illud Augustini, lib. de Liber. arbitr., c. 6: *Cui redderet coronam justus judex, si non donasset misericors Pater?* et aliis similibus, in quibus significat, supposita gratia, totam gloriam esse coronam justitiæ. Et notari potest verbum in libro Augustin. attributo, de Vera et falsa pœnit., c. ult.: *Pœnitentia omnibus utilis est, nec spem auferens, nec temeritatem concedens; sed digne et vere suscepta promittit non solum indulgentiam, sed etiam præmium;* indulgentiam utique per gratiam, quæ illi ut dispositioni respondet, præmium autem per gloriam, quæ illi per gratiam formatæ debetur.

9. *Item ex Tridentino.*—Et hæc omnia, quæ per se valde probabilia sunt, multum confirmantur auctoritate, et quasi interpretatione Concilii Tridentini, sess. 6; nam, cap. 16, absolute tradit justis proponendam esse vitam æternam, et tanquam gratiam filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissam, et tanquam mercedem ex Dei promissione bonis operibus reddendam. Quæ verba eodem modo quo supra expendimus verba Pauli, ad Colossens. 3, ponderari possunt. Sed, quod caput est, in can. 32 definit: *Justificatum bonis operibus, quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, atque etiam gloriæ augmentum.* Qui modus aliter loquendi de gratia quam de gloria, profecto magnæ considerationis est. Non enim dixit mereri gratiam et augmentum gratiæ, ne primam gratiam sub meritum cadere docere videretur. De gloria autem non fuit contentus dicere mereri justos augmentum gloriæ, ne primam gloriam excludere videretur; ergo hoc significavit, cum dixit mereri justos vitam æternam et augmentum gloriæ. Quid enim aliud movere Concilium potuit ad mutandum modum illum loquendi in merito gratiæ et gloriæ, aut quid aliud distinctum ab augmento gloriæ potuit per vitam æternam significare, nisi primam gloriam? At enim dicet aliquis Concilium non dixisse mereri primam gloriam. sed absolute vitam æternam, id est, gloriam, quæ abstrahit a prima et secunda, addidisse autem augmentum gloriæ, ne aliquis putaret omnes mereri eamdem seu æqualem gloriam, ut hæretici etiam fingunt. Sed hoc non enervat vim testimonii, tum quia dicendo vitam æternam, totam includit; et cum addit et *augmentum gloriæ*, satis declarat per vitam æternam intellexisse ipsam substantiam gloriæ ab initio ejus, quod idem importat ac prima gloria, ut supra declaravi. Nec Concilium ibi agebat contra hæreticos negantes varios gradus æternæ gloriæ, sed contra negantes merita, et ideo distincte explicat essentialia præmia meritorum. Quod si ad illum tantum errorem repellendum addit augmentum gloriæ, melius illum refutasset, dicendo solum mereri justos augmentum gloriæ, sicut

explicat satis dari in justis varios gratiæ gradus, licet solum dixerit justos de condigno augmentum gratiæ mereri. Revera testimonium est valde urgens.

10. *Suadetur deinde ratione a posteriori, quæ hinc inde impugnatur, et usque ad num. 12. — Alvarez, lib. 7 de Auxil., disp. 66, n. 5.* — Ratione a posteriori seu ab inconvenienti probant aliqui conclusionem, quia sequitur aliquos homines adultos, et capaces meritorum, accipere beatitudinem sine meritis, ut patet, si ponamus aliquem justificatum mori immediate post suam justificationem. Consequens autem, ait quidam, plus est quam falsum, quia Concilium Trident. definit justificatum mereri gloriam per sua bona opera. Alii vero saltem putant esse falsum propter generales regulas Scripturæ, 1 Corinth. 4, et alibi, quod unusquisque mercedem recipiet secundum suum laborem, vel quod unusquisque referet, prout gessit in corpore, et quod judicandi sunt ex operibus. Nam hæ regulæ, cum generales sint, sicut ad solos adultos pertinent, ita omnes sine exceptione comprehendunt Et in hoc argumento magnam vim faciunt Cano, et alii noviores. Sed instari potest, quia multi adulti possunt salvari sine ullo merito de condigno propriæ gloriæ, ut contingere potest in his, qui per sacramentum cum sola attritione justificantur, et statim sine ullo novo opere meritorio moriuntur. Dices illos etiam mereri gloriam per actum attritionis in instanti justificationis. Sed quid de his qui in eo instanti nullum actum habent, vel quia proxime ante absolutionem vel baptismum fuerunt attriti, et in instanti in quo sacramentum dat effectum suum, sunt distracti, vel dormientes, vel ita ægritudine oppressi, ut extra mentem sint, et statim post receptum sacramentum moriuntur? Respondent illos justificari per sacramentum, argumentum autem procedere de his qui extra sacramentum justificantur.

11. *Mendoça respondet.* — Sed contra, quia nulla ratio diversitatis vel majoris incommodi inter adultos hoc vel illo modo justificatos assignari potest, nam utrisque potest repentina mors subvenire, ut post justificationem opera bona non habeant. Respondet Mendoça eum qui per sacramentum justificatur, recipere gloriam propter merita Christi sola, quando non habet propria. At vero (inquit) de illo, qui per contritionem sine actuali sacramento justificatur, si per contritionem non meretur gloriam, non ita facile dici potest virtute cujus meriti gloriam recipiat. Sed miror doctum virum in hoc difficultatem sensisse. Quis enim dubitet non minus recipere gloriam in virtute meritorum Christi, qui justificatur per contritionem sine sacramento, quam eum qui per sacramentum salvatur? Nam licet media seu instrumenta sint diversa, in utroque fit applicatio meritorum Christi, *neque enim est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*, sive cum sacramento, sive absque illo salvemur. Unde prima gratia, quæ datur homini, quando per solam contritionem justificatur, sive nunc, in voto sacramenti, sive ante legem gratiæ, absque tali voto, gratia illa quæ homini ex parte ipsius gratis datur, ex parte Christi propter merita ejus datur; ergo et gloria datur propter merita Christi, sive intercedat recipientis meritum, sive nullum existat. Unde Vega illud consequens adductæ rationis a posteriori facile admittit, nec putat inconveniens alicujus momenti continere. Sed nihilominus potest discrimen constitui inter justificatos per sacramentum, vel sine illo, quod priores possunt nullum actum bonum habere in instanti in quo justificantur, quia, ut sacramentum ex opere operato det gratiam, sufficere potest dispositio præcedens; at vero extra sacramentum nemo justificatur sine actu, quem in ipsomet instanti justificationis eliciat, quia cum tali actu simul fit justificatio, et ita quoad justificatos extra sacramentum non caret sua vi testimonium Concilii Tridentini, quia de omnibus justificatis bene operantibus loquitur, ut infra ponderabimus.

12. Unde potest aliter responderi negando sequelam, quia, sive res physice, sive moraliter consideretur, non potest primum justificationis instans esse ultimum vitæ hominis. Quia justificatio per contritionem in instanti fit, juxta communem doctrinam et ordinarium procedendi modum; instans autem non est ultimum esse hominis, ut etiam Philosophia docet; ergo nemo justificatur in fine vitæ, qui non aliquo tempore post instans justificationis vivat, quia moriturus est per primum sui non esse, et inter instans justificationis, et primum non esse hominis, aliquod tempus intercedere necesse est, quod semper erit determinatum, licet possit esse brevissimum, et quocumque signato possit esse brevius. In illo autem tempore moraliter loquendo, aut permanebit homo in eodem actu contritionis, quia, moraliter loquendo,

non durat per solum instans, vel etiam habebit alios actus petitionis, veniæ, aut desiderii salutis æternæ, aut similes, et utroque modo merebitur gloriam, si non primam, saltem augmentum ejus, quod satis erit ut juxta sua opera conjuncta meritis Christi judicetur, et præmium accipiat. Verumtamen cum, absolute loquendo, non sit impossibilis, sed contingens casus, qui in argumento supponitur, non caret argumentum probabilitate, si vera est et universalis regula, quod omnis justificatus extra sacramentum habet aliqua merita, de quibus judicetur et retributionem accipiat.

13. *Ratio altera etiam a posteriori.* — Præter hoc vero sequitur aliud inconveniens, quod majori videtur consideratione dignum. Nam sequitur ex illa sententia, nullum hominem vel angelum consequi totam gloriam ut coronam justitiæ, seu ex meritis, sed omnibus dari substantiam gloriæ (ut sic dicam) gratis, et tantum solam aliquam accessionem dari aliquibus ex meritis. Sequela probatur, nam in omnibus qui salvantur, præcessit aliqua justificatio prima; vel ergo justificati sunt sine propria dispositione, et sic non potuerunt gloriam correspondentem gratiæ mereri; si vero per propriam dispositionem justificati sunt, per illam et in eo instanti existentem dicuntur non meruisse primam gloriam, sicut nec primam gratiam. Sed post illud instans illam mereri non potuerunt, quia si nova merita habuerunt, per illa gratiæ augmentum, ac subinde non primam gloriam meruerunt; ergo nullus est qui totam gloriam ex merito consequatur. Et licet Vega facile etiam hoc illatum admittat, mihi tamen certe videtur parum consentaneum Concilio Tridentino. Quamvis enim Concilium non dicat omnes adultos mereri gloriam et augmentum gloriæ, saltem dicit omnes adultos justificatos, et post justificationem bene operantes, mereri gloriam et augmentum gloriæ, ac subinde totam gloriam, ut explicavi. Unde clare supponit posse esse aliquos justos ita bene operantes, ut totam gloriam mereantur, et ex merito consequantur, si in gratia decesserint; ergo non est tam facile admittendum esse impossibile omnibus justis, attento modo quo secundum legem ordinariam justificantur, totam gloriam de condigno mereri. Minus autem probabile est, quod Ruardus dicit, de facto, vel bonum latronem, vel alium quemlibet in ultimo vitæ momento justificatum, consequi totam gloriam sine ullis meritis. Nam bonus latro, cum Christum confessus est, alteri latroni respondendo, jam erat per internam fidem vivam justificatus, ideoque per illam confessionem multum de condigno promeruit. De cæteris autem justificatis in fine vitæ, jam declaratum est quomodo non tam subito ac celeriter post instans justificationis moriantur, quin aliquam vel brevissimam temporis moram habeant, in qua et mereri possint, et, moraliter loquendo, saltem in actu contritionis perseverando, aliquid gloriæ mereantur.

14. *Ratio a priori inquiritur, et imprimis statuitur de sola ultima dispositione ad gratiam posse sententiam verificari.* — Sed principaliter probanda est assertio a priori, declarando per quem actum aut quomodo possit justificatus primam gloriam mereri. Et primum in discursu prioris sententiæ, in num. 4, primum membrum admittimus, scilicet, non mereri illam per actus præcedentes justificationem tempore, seu reali duratione, ut recte ibi probatum est. Intelligendum autem hoc est de illis actibus, ut antecedentes sunt, nam si durent usque ad instans justificationis inclusive, ex tunc aliud erit dicendum, ut explicabimus. Deinde admittimus etiam alterum membrum ejusdem discursus, nimirum, non mereri justum primam gloriam per actus subsequentes justificationem, quod etiam ibi recte probatum est. Et probatio cogit ut intelligatur non solum de actibus, qui fieri incipiunt in alio instanti, vel tempore post instans justificationis, sed etiamsi in eodem instanti incipiant, dummodo justificationem consummatam supponant, et a gratia habituali jam infusa procedant, ut in num. 6 arguebatur; nam illi jam sunt meritorii augmenti gratiæ et gloriæ, et consequenter non primæ gloriæ, ut ostensum est. Superest ergo ut hoc meritum primæ gloriæ in sola ultima dispositione ad gratiam possit constitui; quomodo autem id possit intelligi ac subsistere, variis modis juxta varias sententias de emanatione contritionis, seu primæ dilectionis Dei super omnia, explicatur. Sunt enim, ut vidimus l. 8, a cap. 12, duæ celebres opiniones de ultima dispositione ad gratiam: una affirmans procedere ab illa effective, alia negans, juxta quas diverso modo est fundanda assertio; imo in utraque illarum opinionum sunt in præsenti varii modi tam defendendi quam probandi assertionem.

15. *Inter eos qui dicunt ultimam dispositionem procedere a gratia habituali, quam rationem afferat Vazquez quod mereatur primam*

gloriam. — Primo enim ex his auctoribus, qui docent contritionem procedere ab habituali gratia effective, Vazquez 1. 2, disp. 211, c. 3, consequenter docet contritionem non esse dispositionem præparantem hominem ad infusionem primæ gratiæ, neque esse in eo genere causam ejus, ita ut non sit verum dicere : Quia homo conteritur, ideo illi gratia infunditur; vel : Quia magis amat seu perfectius convertitur, ideo perfectior gratia illi infunditur, sed solum sit contritio finis proximus infusionis gratiæ, ut ita vere dicatur : Homini infunditur gratia ut conteratur, et major gratia ut perfectius conteratur. Hanc ergo doctrinam repetit in disp. 219, c. 2, num. 15, et ex illa reddit rationem præsentis assertionis. Quia primus actus dilectionis et contritionis est de se actus valde proportionatus primæ gloriæ promerendæ, et alioqui procedit a persona jam grata per habitum infusum, qui in illa præsupponitur, et a quo actus ille formatus procedit, neque aliter in ullo signo naturæ existit; ergo nihil illi deest quominus sit meritorius de condigno ; et non primæ gratiæ, quia illam supponit ; ergo primæ gloriæ.

16. *Impugnatur.* — Sed hæc ratio maxime nobis displicet in fundamento suo ; putamus enim negari nullo modo posse, quin contritio seu peccatoris perfecta conversio sit vera dispositio ad gratiam, et causa ejus in illo genere, ita ut verissime dicatur Deum infundere gratiam peccatori intuitu contritionis in illo præexistentis ordine naturæ, atque adeo quia contritus est. Neque tutum esse credimus hoc negare, quia in Scriptura et Patribus maxime fundatum est, et ex illis fere expresse id docet Concilium Tridentinum, ut in lib. 8 late tractavimus. Deinde, posito illo fundamento, non satisfacit ratio quoad ultimam consequentiam. Nam, licet ex illo principio recte inferatur illum actum esse meritorium de condigno, non tamen recte aut efficaciter ulterius infertur esse meritorium primæ gloriæ respondentis primæ gratiæ, a qua dicitur talis actus procedere ; videtur enim magis consequenter in illa sententia concludi, quod sit meritorius augmenti gratiæ, et consequenter gloriæ. Probatur assumptum, quia juxta illam sententiam prima gratia supponitur data homini absolute et simpliciter, et nullo modo ratione contritionis ut factæ, sed tantum ut finis, propter quem proxime datur; ergo actus ille est quidam bonus, ac liber usus gratiæ jam receptæ et possessæ; ergo per illum meretur homo ulteriorem gratiam et gloriam, et non est cur mereatur id quod jam habet vel in re, vel in jure hæreditario et certissimo. Quamvis enim absolute non repugnet eamdem gloriam esse hæreditatem et præmium meriti, nihilominus quando homo potest per actus suos novum præmium obtinere, non est cur dicamus mereri idem novo titulo, et non potius ulterius ad nova præmia acceptari.

17. *Impugnatur amplius exemplis.* — Explicatur et confirmatur exemplo supra posito, nam si quis in eodem instanti justificationis post consummatam justificationem per primum Dei amorem et infusionem gratiæ, ac remissionem peccati, efficiat novum actum humilitatis vel gratiarum actionis, ut in Angelo potest facile intelligi, et in homine non est impossibile, tunc per illum actum procedentem a gratia non meretur primam gloriam, ad quam per gratiam acceptus jam erat, licet in eodem instanti, sed meretur novum gradum gratiæ, ut probavi, et consequenter gloriæ; sed juxta dictam sententiam ita se habet, qui in instanti omnino prævenitur per habitualem gratiam, et ex illa elicit primum dilectionis actum, nam ille tam supponitur justus ad primum actum quam ad secundum, et utrumque elicit ex habitu ; ergo æque tendit in ulteriorem gradum gratiæ per primum actum, sicut per secundum. Possumusque alio exemplo uti : si ponamus hominem antea attritum baptizari, et in instanti in quo consummatur baptismus, et justificatur, jam non habere actum attritionis, et potius in eodem instanti per gratiam baptismalem ad novum propositum bene vivendi excitari, ille profecto per talem actum non merebitur primam gloriam, sed novum augmentum gratiæ et gloriæ, quia ille actus omnino est posterior justificatione, et non aliter est meritorius, quam si posterius tempore in alio instanti fieret; ergo perinde est de contritione judicandum, si nullo modo est causa primæ justitiæ, nisi finalis, et ab illa jam omnino præsupposita procedit. Denique declarari potest exemplo meriti de congruo per actum procedentem ab auxilio. Nam quia illud auxilium, verbi gratia, primum, a quo primus actus meritorius de congruo procedit, ad talem actum omnino supponitur, et solum datur, ut ille fiat, et non quia ille fit, ideo actus ille est meritorius novi auxilii, quod interdum posset dari in eodem instanti temporis, et posterius natura, estque tanquam augmentum gratiæ, eo modo

quo in auxiliis gratiæ potest esse augmentum, et quo Augustinus dixit : Gratia meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici; ergo pari modo, si habitus gratiæ æque supponitur ad actum contritionis, tanquam auxilium necessarium ad illum efficiendum, contritio, quæ per illum libere fit, erit meritoria illius augmenti, cujus illa gratia capax est, et non primæ gloriæ, sed augmenti ejus, et ita censeo in illa sententia magis consequenter dici; tamen quia fundamentum ruinosum est, tota machina ruit.

18. *Quam rationem afferant Thomistæ.* — Secundo igitur alii auctores, præsertim Thomistæ, licet omnino defendant illum actum effective fieri ab habitu gratiæ, nihilominus negare non audent quin sit dispositio præparans peccatorem ad gratiam recipiendam, et vera causa in eo genere dispositionis seu materialis causæ infusionis primæ gratiæ, et ideo communiter utuntur illa distinctione, quod in genere causæ materialis præcedit gratiam, licet in genere efficientis ab illa procedat, et sit posterior. Hanc ergo distinctionem præsenti rationi applicant, quia, licet ille actus, quatenus antecedit ut dispositio, non sit meritorius de condigno, tamen cum in re ipsa procedat effective a gratia, ac proinde ab homine grato, in posteriori signo erit meritorius de condigno, non autem primæ gratiæ, quia illam supponit et ab illa habet rationem meriti tanquam a suo principio, neque etiam augmenti primæ gratiæ, quia jam prima gratia data est intuitu illius, et proportionata illi ; ergo primæ gloriæ. Quam rationem magis explicans Soto in 4, d. 16, quæst. 6, et quæst. 2, art. 1, dicit contritionem posse considerari, vel ut est prius natura a libero arbitrio quam a gratia, vel ut a gratia efficitur, et est natura posterior. Et priori modo dicit non esse meritoriam, sed tantum esse dispositionem materialem ad primam gratiam, at vero, posteriori modo spectatam, esse meritoriam primæ gloriæ, ratione jam facta.

19. *Confutatur proxima ratio; quod vel contineat errorem.* —Verumtamen distinctio hæc sic declarata multa indiget consideratione, quia vel errorem involvit, vel non potest subsistere. Cum enim in priori membro Soto considerat contritionem ut procedentem a libero arbitrio, vel præcise loquitur de libero arbitrio, excludendo omnem gratiæ influxum et cooperationem, vel loquitur de libero arbitrio ut cooperante gratiæ ; prior consideratio involvit errorem et metaphysicum et theologicum, posterior vero ipsam partitionem destruit ; ergo. Prior pars minoris probatur, primo , quia non potest talis actus concipi, ut prius in aliquo signo naturæ elicitus a solo libero arbitrio quam ab aliquo principio gratiæ, sive illud sit actuale auxilium, sive aliquis gratiæ habitus. Quia liberum arbitrium præcise sumptum non est sufficiens principium contritionis, ut ex fide constat; non potest autem actio esse ab uno principio insufficiente, et quasi partiali, prius natura, quam ab alio comprincipio, quod integrum principium complet. Quod maxime verum est in præsenti, quia liberum arbitrium comparatione gratiæ est minus principale principium, quod agere non potest, nisi a gratia motum, et quasi instrumentum ejus. Et confirmatur , quia non potest intelligi liberum arbitrium ut eliciens contritionem, prius natura quam intelligatur Deus ut cooperans illi, tum ut causa prima ordinis supernaturalis cooperans per concursum pertinentem ad ordinem gratiæ, et ut dans principium proximum gratiæ, vel supplens illud ; ergo illa consideratio contritionis est impossibilis. Et præterea illa admissa, contritio sic concepta non solum meritoria non esset, verum etiam nec dispositio ad gratiam, quia liberum arbitrium præcise spectatum non potest se ad gratiam disponere secundum fidem, ut contra Pelagium et reliquias ejus satis in lib. 3 et 8 probatum est.

20. *Vel seipsam destruat.* — Probatur jam altera pars minoris, quia si in primo membro distinctionis est sermo de actu ita procedente a libero arbitrio, ut etiam a gratia simul procedat, instatur alio dilemmate. Nam vel est sermo de libero arbitrio , ut operante cum solo auxilio actuali gratiæ, vel ut cooperante cum habituali gratia. Prius membrum est contra ipsum Sotum, qui putat actum contritionis non elici, ut a principio proximo, a voluntate cum solo actuali auxilio, sed ab habituali gratia. Nam hinc fit ut contritio non possit esse prius natura a libero arbitrio illo modo considerato, quia quod in re non est, nec prius natura est, nec sub ea ratione concipi potest. Posterius autem membrum destruit primam distinctionem ipsius Soti. Quia non potest esse contritio prius natura a libero arbitrio quam a gratia illa, cui ipsum liberum arbitrium cooperatur, ut jam ostensum est ; ergo si illa gratia est habitualis, non prius est contritio a libero arbitrio quam a gratia habi-

tuali, et consequenter nec potest contritio prius natura esse vel fieri quam gratia habitualis sit, quia non potest gratia habitualis prius natura facere quam esse. Atque hinc infertur in universum, contra hanc opinionem, illam duplicem considerationem esse impossibilem, ut supra lib. 8 latius dixi, et illa posita non minus esse meritorium illum actum in uno signo naturæ quam in alio. Probatur hæc illatio, quia in utroque instanti naturæ ab eodem principio gratiæ habitualis procedit, quia, in quocumque signo naturæ dispositio illa consideretur, debet necessario concipi ut procedens ab aliqua gratia; ergo necessario concipienda est, ut procedens a gratia habituali, quia non aliter procedit, ut supponitur, quia si vere concipiatur, ita concipienda est, sicut in re fit; ergo in quocumque signo naturæ existat, meritoria erit de condigno. Item ille actus non minus est formatus per gratiam in primo signo quam in quocumque alio; ergo non est minus meritorius. Antecedens patet, quia repugnat actum, per gratiam habitualem factum, esse vel concipi informem, cum per ipsum gratiæ habitualis influxum formetur; in illa autem sententia, ut dixi, non potest ille actus concipi, ut in re ipsa factus ab homine, nisi ut procedens ab habituali gratia. Nam si fieret a voluntate cum solo alio auxilio actuali, tunc non posset fieri rursus ab habituali gratia, quia non potest fieri simul a duplici principio proximo totali in suo ordine, nec duplici actione, quorum altera prior natura, alia posterior natura sit. Hæc ergo sententia in illo fundamento procedens explicare certe non potest quomodo contritio sub una ratione sit meritoria de condigno, et non sub alia, et consequenter vix potest explicare cur non sit meritoria non tantum gloriæ, sed gratiæ, ut posterius natura ratione talis actus inditæ, quia si infunditur ratione talis actus, et ille jam est formatus, et meritorius de condigno, infundetur propter meritum ejus. Quod si dicas hoc repugnare, quia supponitur gratia esse principium talis actus, fateor repugnantiam, dico tamen hanc sequi ex illa sententia, si illa dispositio supponatur procedere ab habituali gratia. Nisi dicatur bis procedere, et a duplici principio sufficiente et totali in suo ordine, scilicet, prius ab aliquo auxilio, quod cum sola voluntate sufficit ad eliciendum talem actum, et iterum ab eadem voluntate cum habitu, quod non minus repugnans et vanum est.

21. *Inter eos, qui ultimam dispositionem ab habitu gratiæ non procedere aiunt, quam rationem quidam afferant quod mereatur primam gloriam.*— Aliter ergo sustinenda est assertio, ejusque ratio reddenda, supponendo aliam sententiam, quam verissimam credimus, de efficiente principio illius primi actus, qui est dispositio ad primam gratiam habitualem, nimirum proximum principium gratuitum ejus non esse ipsammet primam gratiam, seu habitum ejus, sed esse actuale auxilium, per quod Deus supplet efficientiam habitus. Et hoc principio posito, duobus item modis potest assertio defendi, et ratio ejus reddi. Prior est, si dicamus illum primum actum esse meritorium primæ gloriæ, non tamen pro illomet instanti temporis, sed prout durat in tempore immediate sequenti post illud instans. Ratio prioris partis est, quæ in principio capitis est posita, quia pro illo instanti actus non est ab habitu gratiæ, quod requiritur ad meritum de condigno, et licet in illomet instanti aliquo modo formetur, est tantum quasi passive et concomitanter, quod non satis est ad meritum de condigno. Ratio vero posterioris partis est, quia in tempore immediate post instans jam ille actus conservatur per habitum gratiæ, etiam physice, vel saltem moraliter, et est ab homine jam grato quoad continuationem seu conservationem; ergo id satis est ut ille actus incipiat esse meritorius de condigno, intrinsece quidem ipso tempore, extrinsece vero et quasi per ultimum non esse talis meriti in primo instanti; ergo sic erit meritorius primæ gloriæ de condigno. Quod si instes, quia potest contingere quod ille actus non continuetur post illud instans, respondendum erit consequenter ad hanc sententiam, ex illa hypothesi talem hominem non habiturum gloriam ex merito proprio, sed ut hæreditatem ad quam admittitur ex merito Christi. Neque illud esset inconveniens, ut supra dixi. Quia vero casus moraliter et humano modo non contingit, ideo modum illum merendi primam gloriam satis esse, ut absolute et simpliciter dicere possimus justos mereri primam gloriam per actum, quo se perfecte ad gratiam disponunt. Et hunc modum insinuat Bellarminus, dicto cap. 20, cum in fine illius ita concludit : *Quod si concedatur rem eamdem multis titulis posse deberi, sine dubio ultima dispositio, post infusionem gratiæ continuata, meritoria erit vitæ æternæ.* Idem Gabriel in 4, ubi supra, nam de actu dilectionis, qui est dispositio ad gratiam. sic inquit: *Ut præcedens non est proprie meritorius*

de condigno, quia non est a charitate elicitus, sed ut continuatus est meritorius, quia gratia et charitas continuationem præveniunt. Et infra expresse negat actum illum esse meritorium in primo instanti, sed in sequentibus.

22. *Impugnatur tamen primo illorum ratio. — Impugnatur secundo. — Tertio.* — Nihilominus hic modus nobis non satisfacit. Primo, quia non defendit universaliter assertionem, et (ut ita dicam) per se ex vi perfectæ dispositionis ad gratiam, sed est quasi accidentarium, et in rigore contingens, quod, per se loquendo, posset deficere. Secundo ac præcipue, quia, licet verum sit illum ut continuatum habere novum meritum de condigno, tamen illud est meritum augmenti gratiæ, ut in superioribus probavi; ergo consequenter est meritum augmenti gloriæ ; ergo non est meritum primæ gloriæ, quia non potest utrumque cadere sub idem meritum, servata debita æqualitate. Tertio , quia si actus ille solum est meritorius primæ gloriæ ratione continuationis, non potest mereri de condigno totam gloriam correspondentem primæ gratiæ infusæ ejusdem actus, ut in primo instanti fuit dispositio ad illam ; ergo non est meritorius de condigno primæ gloriæ. Probatur consequentia, quia prima gloria est tota illa ad quam ratione primæ gratiæ homo ille acceptatur. Unde sicut prima gratia non dicit aliquam minimam gratiam, nec eumdem gradum gratiæ in omnibus, sed totam illam quæ primo infunditur juxta dispositionem recipientis, ita prima gloria est tota illa quæ primæ gratiæ debetur. Hanc ergo gloriam non potest mereri actus ille ratione solius continuationis. Quod probatur, quia illa continuatio, quæ immediate sequitur post instans justificationis, non est definita, sed potest esse major vel minor, et quocumque instanti signato post primum, antea fuit, et consequenter etiam ejus meritum non est definitum, donec certa duratio inter duo instantia signata determinetur ; ergo non potest immediate post instans justificationis esse definitum meritum tantæ gloriæ, quanta respondet primæ gratiæ, sed successive fieret et cresceret, donec tanto tempore duraret, quantum esset necessarium ut perveniret ad illum gradum. Unde revolvimur in rationem jam factam, quia per totam illam durationem augebitur gratia, et gloria, cum adæquatione ad meritum additum per continuationem; ergo illudmet non potest esse meritum primæ gloriæ.

23. *Quarto. — Quinto. —Evasio non satisfaciens.* — Eo vel maxime (estque quarta ratio) quod meritum solius continuationis parum est, ut dixi supra, respectu ipsius actus, prout in principio fit quoad substantiam et existentiam suam ; ergo non potest esse sufficiens ad merendum de condigno totam primam gloriam, præsertim immediate post instans justificationis, sed oportet continuationem esse multi temporis, et in illo non augeri gratiam neque gloriam, quod absurdum est. Potestque quinto explicari et confirmari, quia si ponamus, quod impossibile non est, voluntatem desistere ab actu, quo se disposuit ad gratiam, immediate post instans justificationis , et in eodem tempore elicere novum actum meritorium, certe per illum non mereretur primam gloriam, sed augmentum gratiæ, ut videtur per se notum; ergo eadem ratione contritio, ut continuata post primum instans justificationis, cum gratiæ augmentum, et consequenter gloriæ mereatur, primam simul gloriam mereri non potest. Dices fortasse, cum totus actus post primum instans perseverat, non mereri tantam gloriam, ratione solius continuationis, sed etiam ratione suæ entitatis, seu secundum se totum. Sed hoc non satisfacit , quia ille actus nunquam procedit a gratia habituali secundum entitatem seu productionem suam, sed solum secundum continuationem seu conservationem ; ergo si ad meritum de condigno necessarium est, ut actus procedat a gratia habituali quam supponat, nunquam potest esse meritorius de condigno gloriæ , nisi ratione solius continuationis , prout aliquam circumstantiam meriti addit actui jam producto. Vel certe e contrario si actus ille immediate post instans justificationis potest esse meritorius de condigno ratione gratiæ supervenientis ipsi, et informantis illum, licet ab illa non prodierit, profecto idem meritum gloriæ habere potest et debet in primo instanti justificationis præcise spectato, etiamsi amplius non duret.

24. *Explicatur jam vera ratio de merito primæ gloriæ, quod non sit contritio prius natura quam formetur a gratia.* — Est ergo vera et communis explicatio hujus meriti secundum communem sententiam, quæ in illo actu duo instantia naturæ distinguit. Primum, in quo elicitur a libero arbitrio moto a Spiritu Sancto per solum speciale auxilium; secundum, in quo gratia ratione talis dispositionis infunditur, per quam per-

sona sanctificatur, et consequenter omnes ejus boni actus, qui in eodem instanti moraliter consanctificantur et formantur. Contritio ergo priori modo spectata non meretur de condigno primam gloriam, tum quia ut sic non est a gratia habituali, nec per illam adhuc formatur; tum etiam quia non supponit primam gratiam, neque illam de condigno meretur; ergo nec meretur primam gloriam. Dicunt aliqui ipsam contritionem, vel actum dilectionis Dei per se facere hominem dignum prima gloria, etiamsi a gratia non procedat, nec illa informetur, et ita mereri illam de condigno, vel independenter a gratia habituali sanctificante, vel merendo etiam illam de condigno. Sed hæc doctrina satis est in superioribus refutata, nititur enim in fundamento valde falso, quod solus actus formaliter expellat peccatum, et hominem sanctificet, et filium Dei adoptivum intrinsece constituat. Respondetur ergo negando assumptum, quia in lib. 7 satis improbatum est.

25. *Sit autem in posteriori naturæ, cum jam formata intelligitur —Suadetur ex Tridentino.* — Altero vero modo spectata contritio, ut jam formata per gratiam in posteriori signo naturæ, esse potest meritoria primæ gloriæ. Ad quod suadendum induci possunt verba Concilii Tridentini dicto cap. 16: *Cum ipse Christus Jesus tanquam caput in membra, et tanquam vitis in palmites in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur, et subsequitur, et sine qua Deo grata et meritoria esse non possent, nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quæ in Deo sunt facta, divinæ legi pro hujus vitæ statu satisfecisse, et vitam æternam suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam, vere promeruisse censeantur.* Hæc enim omnia integre ac omnino in justificatis, et contritione eorum a primo instanti intrinseco justificationis inveniuntur; ergo nihil illis deest, quominus per ipsam contritionem vitam æternam (id est, primam gloriam, ut supra exposui et probavi) vere ac de condigno promereantur. Minor probatur, quia in illo instanti vere est homo justificatus, et Christus in eum virtutem influit tanquam vitis in palmitem. Ubi nomine virtutis non solum habitus, sed etiam auxilium et omne donum gratiæ sanctificantis intelligitur, ut ex subjunctis verbis constat, et supra etiam probatum est. Hæc ergo virtus et antecedit bonum contritionis opus per auxilium efficax præveniens, et comitatur per auxilium adjuvans seu concomitans, et subsequitur per gratiam sanctificantem et formantem talem actum. Unde verissime dicitur in Deo factum et Deo gratum; ergo nihil illi deest, juxta doctrinam Concilii, ut sit meritorium de condigno. Ergo est sic meritorium primæ gloriæ. Probatur hæc consequentia, tum quia nullum præmium magis proprium illius meriti et operis assignari potest, cum non possit esse meritum gratiæ, quæ supponitur ut principium ejus, saltem constituens illud in esse meritorii de condigno, ad primam autem gloriam non comparetur ut ad principium, sed ut ad terminum; unde illam non supponit, imo nec acceptationem ad illam, ut statim dicam; tum etiam ex verbis Concilii, quod ibi specialiter vitam æternam expressit, et fortasse non sine mysterio. Expendi etiam potest quod in canon. 32 absolute definit Concilium, *hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut sint etiam merita ipsius justificati.*

26. *Suadetur deinde ratione. — Declaratur expendendo triplicem modum necessitatis gratiæ ad merendum.* — Ratio autem assertionis est, quia non est de ratione operis meritorii de condigno, ut ad illud antecedat gratia habitualis tempore vel natura in genere causæ efficientis, quia sufficiens principium efficiens talis operis esse potest motio divina, quæ quidem cum sit ab ipso Spiritu Sancto movente, licet nondum inhabitante, ex parte principii efficientis est sufficiens ad meritum, si aliunde cæteræ conditiones concurrant; sed in eo actu concurrunt cæteræ conditiones, nam in eodem instanti est actus hominis justi, et est formatus per gratiam sanctificantem; de cæteris autem res est clara; ergo nihil ibi deest. Declaratur amplius vis hujus rationis, quia gratia habitualis, ut sanctificans personam merentem, tribus modis potest cogitari, ut conditio necessaria ad meritum de condigno. Primo, ut principium physice eliciens actum meritorium, et hoc titulo sine dubio non est necessaria, ut ostendit ratio facta, quod illa efficientia cum æquali bonitate et sanctitate actus potest per auxilium suppleri. Unde multi putant gratiam habitualem, quæ est in essentia animæ, nullam efficientiam physicam habere in actus meritorios, et nihilominus esse necessariam ad meritum. Alii non admittunt virtutes morales

infusas, et nihilominus dicunt actus ipsos morales ab homine grato factos esse meritorios de condigno, etiamsi a gratia habituali vel habitibus ejus physice non fiant. Imo etiam admissis virtutibus moralibus per se infusis, actus eliciti ab acquisitis possunt esse meritorii, vel semper, si sint in homine justo, ut aliqui volunt, vel aliquando, si ex auxilio supernaturali aliquo modo fiant; ergo ex hac parte non est necessaria gratia habitualis ad hoc meritum, neque defectus talis efficientiæ obstabit, quominus contritio sit meritoria de condigno. Secundo, potest gratia concurrere ut dignificans moraliter personam operantem, antecedenter ad opus ipsum, ita ut ipsum opus in primo signo naturæ, in quo fit, intelligatur prodire a persona sancta, et digna. Et hoc modo potest quidem gratia conducere ad meritum, vel ad majorem valorem et æstimationem ejus, non tamen est conditio simpliciter necessaria quoad illam antecessionem, quia actus non habet principalem suum valorem a persona proxime operante, sed a Spiritu Sancto movente per auxilium, et dante actui bonitatem illius valoris et meriti capacem. Tertio, requiritur gratia, ut tollens obstaculum peccati, et constituens personam capacem justitiæ apud Deum, ita ut illum sibi obligare et debitorem suum efficere valeat. Et hoc titulo est gratia simpliciter necessaria ad meritum de condigno. Quod recte distinxit Cajetanus, dicta quæst. 114, art. 7, dicens gratiam dupliciter requiri ad meritum de condigno, scilicet, ut constituens hominem in statu remunerabili, vel ut principium actus meritorii. Et primum quidem est simpliciter necessarium, quia si quis sit indignus remuneratione, non potest esse capax meriti de condigno talis remunerationis. Ac propterea non potest quis sibi mereri de condigno reparationem post lapsum, quia tale meritum diceret ordinem ad statum, in quo quis sit indignus præmio, ut supra dictum est. Secundum autem intellectum de principio physico non est necessarium, ut dixi; intellectum vero de morali, licet ordinarie sit antecedenter necessarium quoad merita quibus aliquod gratiæ augmentum, vel aliquod donum gratiæ, de justitia fit merenti debitum, non tamen est simpliciter necessarium ut gratia præcedat per modum principii active influentis, sed sufficit ut adsit gratia in instanti ipsius meriti, et dignificet actum, sanctificando personam, et constituendo illam in statu remunerabili. Cum ergo ita adsit gratia contritioni in primo ejus instanti, et ex parte principii suppleatur per auxilium quidquid necessarium est ad tale meritum, nihil deesse credendum est contritioni sic formatæ, quominus primæ gloriæ de condigno meritoria sit. Quod solutione argumentorum magis confirmabitur.

27. *Ad primum argumentum in num.* 3. — Ad primum de expectatione primæ gloriæ ex merito, respondetur peccatorem, priusquam justificetur, non posse absolute sperare gloriam ex merito, cum illud non habeat; post justificationem vero posse illam sperare ex merito in ipsa justificatione habito. Unde non solum potest hanc spem habere post justificationem, sed in ipsomet instanti justificationis, si ordine saltem naturæ post consummatam justificationem statim hujusmodi spem concipiat. Et præterea etiam ante justificationem potest peccator quasi sub conditione sperare gloriam ex merito ipsiusmet pœnitentiæ, si per illam ad justificationem pervenerit, seu potest sperare se acturum talem pœnitentiam, qua et justitiam ex misericordia, et gloriam ex merito consequatur. Nihil enim horum per se repugnat, neque in argumento impugnatur.

28. *Ad secundum.* — Ad secundum de æquiparatione gratiæ et gloriæ, negatur consequentia, quia, licet nemo acceptetur ad gloriam, nisi per gratiam, et ideo nemo mereatur gloriam sine gratia, non est tamen necessarium ut simul gratiam mereatur, nisi tunc solum quando gratia non supponitur. Si vero gratia supponitur gratis infusa, potest quis mereri gloriam, licet non mereatur gratiam. Unde ad replicam, quia si gratia est gratis infusa, etiam acceptatio ad gloriam gratis facta supponitur, cum per ipsam gratiam fiat, et ideo repugnat fieri ex merito, respondetur imprimis distingui posse acceptationem ad gloriam ab ipsa gloria vel redditione ejus. Nam ex parte gloriæ non repugnat simul duplici titulo dari, scilicet, ut hæreditas filiationi adoptivæ debita, et ut corona merito respondens, tum quia Christus habuit gloriam corporis utroque titulo, magisque rigoroso; tum etiam quia inter illos duos titulos non est repugnantia, et unus addit perfectionem alteri. Ex parte vero acceptationis distingui potest duplex acceptatio, juxta duplex fundamentum ejus, una ratione gratiæ, altera ratione operis meritorii, et ita facile intelligitur unam esse gratuitam, et aliam remunerativam; quia cum sint distinctæ secundum ra-

tionem formalem, possunt diverso modo fieri. Et, licet illi duo modi sint repugnantes respectu ejusdem acceptationis, non tamen repugnat illas duas acceptationes cum diversis respectibus in eamdem gloriam cadere; quæ, absolute loquendo, non potest dici dari gratis, sed simul ut corona, et ut hæreditas, ut Concilium dixit. Quod si quis nolit duas ibi acceptationes distinguere, sed unam simul factam duplici titulo, etiam secundum ordinem naturæ, facile potest id etiam intelligi. Nam Deus, cum infundit gratiam, supponit in homine contritionem de se informem, et ita simul et quasi unico voluntatis actu acceptat hominem ad gloriam, tum propter gratiam quam gratis infundit, tum propter contritionem, quam ut actum bonum hominis justificati intuetur; et ideo simul acceptat talem hominem ad gloriam, ut filium hæreditatem paternam bene merentem. Et ideo talis etiam acceptatio ad gloriam non fit omnino gratis, sed fit gratis respectu hominis secundum se spectati, fit autem ex debito juris hæreditarii respectu gratiæ, et ex debito meritorio et de justitia respectu actus contritionis formatæ per gratiam.

29. *Ad tertium in num. 4. — Ad primam probationem in num. 5. — Ad secundam ibid.* — Ad tertium concedimus membra illa de duratione antecedente vel consequente justificationem, quia hoc meritum non fit per actus duratione præcedentes vel sequentes justificationem, sed per actum concomitantem illam. Et ad primam probationem in contrarium, negatur major, scilicet, ad meritum de condigno esse necessarium ut habitualis gratia tanquam principium actus meritorii supponatur, quia, ut ostendimus, potest hæc ratio principii per auxilium speciale suppleri, et ita potest meritum de condigno per habitualem gratiam supervenientem ordine naturæ, et informantem compleri, ut recte sentit Bonaventura in 4, d. 17, quæst. 1, artic. 2 ad 1, et indicat Cajetanus 1. 2, quæst. 21, art. 3, quatenus ait, si ex parte actus sit aptitudo ad meritum vitæ æternæ, ex parte personæ solum requiri ut sit in statu gratiæ. D. Thomas autem ibi allegatus, cum dicit gratiam esse merendi principium, abstracte loquitur de gratia, ut adjuvat naturam ad bene et pie operandum, quod per auxilium et per habitum fieri potest, ut patet ex dicta quæst. 114, artic. 2, in ratione prima, et ex solutionibus ad 1 et 2. Quia vero ibi loquitur de merito vitæ æternæ, quod non est nisi de condigno, ideo ibi gratiam etiam sanctificantem requirit, sed non dicit necessariam esse ut principium ipsius actus, sed ut priorem ipso merito in ratione meriti de condigno, scilicet, ut sanctificet personam, reddatque illam capacem talis meriti. Et in eodem modo intelligendus est in altero loco primæ partis, non est enim sibi contrarius, sed formaliter loquitur. Nam cum dicit ad conversionem in Deum, per quam aliquis se ad gratiam præparat, non esse necessarium habitum gratiæ, intelligit non esse necessarium ad efficiendum talem actum in esse physico et reali; cum vero ait ad conversionem meritoriam beatitudinis esse necessarium habitum, loquitur de eadem conversione, ut meritoria est, nam debet formari per gratiam habitualem, et ea ratione dicitur esse merendi principium, quia constituit personam in statu merendi de condigno, quamvis aliter id faciat in prima conversione, quam in sequentibus, ut dictum est. Ad secundam vero probationem, quæ ibi adjungitur, respondetur gratiam supervenientem actui, et ratione illius homini infusam, non augere quidem bonitatem ejus nec meritum quoad proportionem quam habet actus cum tali præmio, nihilominus tamen augere perfectionem meriti in virtute obligandi et merendi de justitia, constituendo personam in statu capaci talis condignitatis ad præmium, et ad hoc necessarium non est ut gratia habitualis antecedat actum quoad esse illius in genere principii efficientis, sed satis est quod in genere causæ formalis antecedat actum ut meritorium de condigno, licet superveniat illi prius natura facto. Neque etiam oportet ut homo novam cooperationem habeat ad hanc gratiæ dignitatem recipiendam; sufficit enim prior, quam habuit, se ad illam cum auxilio gratiæ disponendo, ut illa obtenta, dignitas etiam et efficacia merendi gloriam eidem dispositioni accrescat.

30. *Ad tertiam ibid.* — In tertia probatione, petitur an ultima dispositio mereri possit augmentum gratiæ, et cur non potius illud quam primam gloriam mereatur. Quidam enim propter argumentum factum hoc probabile censent. Sed revera verisimile non est, ut recte dixit Mendoça supra, concl. 2. Et ratio propria est, quia prima gratia data est intuitu talis dispositionis, et proportionata illi, et ideo actus ille jam habuit, circa illam primam gratiam, totam causalitatem, quam habere potuit in genere dispositionis, vel etiam meriti de condigno, ut postea videbi-

mus, ideoque non potest per solam gratiæ informationem fieri meritoria augmenti ejusdem gratiæ, quia hoc excedit proportionem ejus, quod est contra rationem meriti de condigno. Quod magis declaratur a posteriori, quia si homo per illam dispositionem ut formatam gratia mereretur augmentum gratiæ, mereretur etiam augmentum gloriæ, juxta dicenda in capite sequenti. At hoc est ultra condignitatem talis actus, quia ille actus de se non est proportionatus, nisi tantæ gloriæ, quanta correspondet cum proportione perfectioni talis actus, et gratiæ a qua processit, vel per quam informatus est; ergo non est capax meriti ulterioris gloriæ. Denique si æqualis contritio esset secunda, id est ab homine jam justificato elicita, non responderent illi gradus gloriæ, nisi secundum proportionem ad tantam intensionem ejusdem contritionis, suppositis aliis conditionibus ad meritum gloriæ requisitis; ergo a fortiori æquali contritioni primæ non possunt plures gradus gloriæ respondere, sed tota illa gloria est prima respectu tantæ gratiæ, et correspondet illi contritioni ut elicitæ in primo instanti; ergo non potest illamet pro eodem instanti esse meritum augmenti gloriæ, et consequenter neque gratiæ, quia hæc duo semper conjuncta sunt in merito, ut dicemus in capite sequenti.

31. *Vera solutio. — Ad confirmationem.* — Ad illam ergo tertiam probationem negatur sequela, et ad testimonium Concilii Tridentini primo loco inductum, respondeo, cum Concilium dicit justificatum bonis operibus mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et gloriæ augmentum, non dicere, neque intelligere justos hæc omnia mereri per singula bona opera, sed indefinite per opera bona, per quædam merendo augmentum gratiæ et gloriæ, per aliquod ipsam vitam æternam; quomodo autem sit unicuique operi suum præmium attribuendum, non declarat Concilium, sed Theologis secundum rectam rationem, et uniuscujusque operis proportionem explicandum relinquit. Ad rationem, respondetur dupliciter posse intelligi contritionem per informationem gratiæ crescere in virtute meriti : uno modo, quia crescit in ordine ad majus præmium; alio modo, quia in ordine ad idem præmium recipit majorem vim, efficaciam, et perfectiorem modum merendi; et prius augmentum extensivum, secundum autem intensivum vocari potest. Prior ergo modus falsus est, quia illa dispositio ad gratiam non fit proportionata majori gratiæ, et consequenter neque majori gloriæ, quam illi primæ gratiæ connaturaliter respondeat. Posterior ergo modus verus est, nam illa dispositio secundum se, et ut antecedit, solum dispositive et secundum quamdam congruitatem, postulat tantam gratiam; eo autem ipso quod gratia informatur, quasi fortificatur et dignificatur, ut majori vi et obligatione gloriam exigat, quamvis non aliam, neque majorem, quam tantæ gratiæ proportionatam, postulare possit. Unde, licet contritio, per se spectata, et ut procedit ab auxilio, immediate gratiam respiciat per modum dispositionis, nihilominus secundum alteram posteriorem rationem immediate respicit gloriam, et non gratiam, quia sub hac ratione jam supponit gratiam totam, a qua habet illam vim perfecte merendi. Et ideo non procedit altera confirmatio ibi addita, quod operans plus intendit crescere in gratia et gloria, quam eamdem gloriam ad quam jus filiationis jam habet, novo titulo promereri. Est enim id verum, quando opus est proportionatum illi augmento, ut contingit in illo qui sine proprio actu justificatus est per sacramentum, et postea bene operatur; ille enim quamvis in sua justificatione non meruerit primam gloriam, illam postea non meretur, sed augmentum gloriæ, quia prior justitia nullo modo data fuit ratione actus postea subsecuti, et ille actus de se tendit ad ulteriorem gratiam; secus vero est, quando justificatio fit per proprium contritionis vel dilectionis actum; tunc enim actus ille immediate ordinatur, et quasi adæquatur gratiæ, quæ ratione ipsius datur, et ideo non tendit ad ulteriorem, sed immediate ad gloriam tali gratiæ correspondentem, ideoque solum ad illam primam gloriam promerendam proportionatus est.

32. *Ad quartam probationem in fine ejus num. 5.* — Ad quartam et ultimam probationem principalem, sumptam ex comparatione inter primam gratiam et augmentum ejus, respondetur probare optime quod diximus, nimirum per gratiam supervenientem actui, cujus intuitu datur, non augeri meritum actus extensive, seu in ordine ad majus præmium; alioqui recte procedit argumentum, quod si dispositio ad gratiam per supervenientem gratiam fieret meritoria majoris gratiæ, etiam actus meritorius augmenti gratiæ, per ipsammet, et in eodem instanti, et posterius natura auctam, fieret meritorius majoris præmii et novi augmenti gratiæ; est

enim eadem proportio; consequens autem est falsum, ut satis probat argumentum factum, et supra etiam dictum est. Non procedit autem argumentum contra meritum de condigno primæ gloriæ. Nec quoad hoc est similis ratio. Nam actus per quem meretur justus augmentum gloriæ, a principio (ut sic dicam) seu primo signo naturæ productionis suæ, est meritorius de condigno augmenti gratiæ, quia jam supponit gratiam, a qua potest illam perfectionem meriti habere, et ideo gradus gratiæ per tale meritum additus nullam perfectionem eidem merito addere potest. At vero actus, quo prima gratia dispositive obtinetur, ut præcise procedit ab auxilio, non potest habere perfectam rationem meriti, quia non supponit personam capacem juris justitiæ apud Deum, et ideo per supervenientem gratiam potest in ea ratione perfici, quia per gratiam constituitur persona capax juris justitiæ apud Deum.

33. *Quæsitum primum.—Secundum.*—Sed quæri tandem in hoc puncto potest, an qui justificatur per sacramentum cum sola attritione, quam actu habere supponitur, mereatur primam gloriam per illam attritionem ut gratia formatam. Videtur enim illam mereri, quia ille actus est bonus et supernaturalis, et hominis justi; ergo meritorius de condigno; et non gratiæ, quia illam supponit; ergo primæ gloriæ. Et ad idem videntur cum proportione posse applicari omnia dicta de contritione. Item potest interrogari an actus fidei et spei, qui forte præcesserunt ante instans justificationis, durarunt tamen intrinsece usque ad instans justificationis, vel in eo simul inceperunt cum actu charitatis, ut in Angelis, an illi sint meritorii primæ gloriæ de condigno. Videntur enim non esse meritorii de condigno, quia omnino antecedunt tempore vel saltem natura actum charitatis, et ita non ordinantur per illum in finem charitatis, nec formaliter, nec virtute; ergo non potuerunt esse meritorii de condigno, sive gratiæ, sive gloriæ.

34. *Resolutio primi quæsiti.—Instantia ex Concilio Tridentino.—Dissolvitur.*—Ad prius quæsitum, respondeo imprimis attritionem non mereri primam gloriam totam, quæ respondet primæ gratiæ, quæ ratione tantum sacramenti datur. Probatur, quia talis actus imperfectus est, et de se improportionatus tantæ gloriæ. Addo deinde nihil illius gloriæ, quæ gratiæ sacramentali respondet, cadere sub meritum illius attritionis. Probatur, quia (ut infra ostendam) qui justificatur cum sola attritione per sacramentum non meretur etiam de congruo primam gloriam, quæ per sacramentum datur; ergo nec meretur de condigno primam gloriam illi gratiæ respondentem. Probatur consequentia, quia sicut illa gratia non datur ullo modo intuitu talis actus, sed præcise intuitu meritorum Christi, ita etiam tota illa gloria non datur ut corona justitiæ debita tali homini, sed propter sola merita Christi, tamen correspondens gratiæ, quæ propter eadem merita data est. Dices, imo illam gratiam dari intuitu talis actus, nam de attritione dicit Concilium Tridentinum, quod impetrat gratiam in sacramento; ergo ille, a quo impetrat, confert gratiam intuitu et ratione talis actus. Et in sess. 6, cap. 7, docet pro ratione dispositionis dari gratiam justificantem. Quod verum est etiam in justificatione, quæ virtute sacramentali fit, etiam quoad gratiam illam, quæ ex opere operato datur, ut est communis opinio Theologorum, et in materia de Sacramentis a nobis traditum est; ergo etiam infunditur talis gratia intuitu illius actus attritionis tanquam dispositionis necessariæ; ergo hoc satis est ut illa dispositio, informata per gratiam, mereatur gloriam illi respondentem. Respondeo attritionem illam dici impetrare gratiam, non per specialem modum orationis, nec per proprium meritum de congruo, ut infra ostendam, sed quia, illa posita, ex lege Dei datur gratia; hic autem modus impetrandi esse potest, etiamsi conditio ex lege Dei postulata nullo modo sit talis ut ejus intuitu detur effectus, sed tantum intuitu promissionis Dei, et meriti Christi, propter quod facta est. Unde ad alteram partem dicitur, illam non esse dispositionem ex se proportionatam effectui, sed ex lege Dei requisitam magis ad removendum obicem peccati, saltem quoad rationem voluntarii, quam positive præparantem subjectum; cujus signum est, quia ubi peccatum non supponitur voluntarium propria voluntate personæ recipientis sacramentum, talis dispositio necessaria non est, et in aliis satis est quod præcesserit et virtute perseveret, quia hoc satis est ad removendum voluntarium circa peccatum. Et propterea non est talis illa dispositio, ut ejus intuitu proprie loquendo detur sacramenti effectus, id est, quod ratione illius infundatur gratia, nisi valde per accidens, et ex sola extrinseca Dei ordinatione, et ideo nec acceptatio ad talem gloriam fit ullo modo ratione talis dispositio-

nis, ideoque illa non est meritoria de condigno talis gratiæ.

35. *Absolvitur primi quæsiti resolutio.* — Nihilominus tamen censeo illam attritionem formatam esse meritoriam alicujus gradus gloriæ, ultra totam gloriam correspondentem gratiæ sacramentali ut hæreditatem, et non ut coronam, et consequenter etiam mereri aliquem gradum gratiæ ultra totam sacramentalem. Prior pars probatur optime ratione dubitandi supra posita, quia ille est actus supernaturalis hominis justi, et consequenter meritorius vitæ æternæ, vel augmenti ejus juxta generalem regulam Concilii Tridentini. Posterior vero pars sequitur ex priori, quia gloria non crescit, nisi aucta gratia, neque potest aliquis mereri gradum gloriæ ; nisi vel habere supponatur, vel mereatur proportionatum gradum gratiæ, sed ibi non supponitur talis gradus gratiæ, ut constat ; ergo cadit sub idem meritum. Unde fit ut ille actus sit meritorius augmenti gratiæ, et consequenter secundæ gloriæ, et non primæ. Et hinc fit ut majorem gratiam recipiat, et ad majorem gloriam acceptetur, qui habet actum attritionis præsentem, quando justificatur per sacramentum, quam ille qui prius habuit, et ab illo cessavit, quia ille meretur augmentum gratiæ et gloriæ de condigno, quod alter non meretur. Et eadem ratione, qui meliorem attritionem elicit, majorem fructum gratiæ et gloriæ consequitur, quia habet actum meliorem, qui cæteris paribus magis est meritorius. Quod si quis velit dicere totam illam gratiam majorem et auctiorem simul natura infundi ex efficacia sacramenti in homine disposito, et ita nullum gradum gratiæ tribui ex merito de condigno, facile potest id defendere. Nihilominus tamen, illo etiam dato, non censeo illum mereri de condigno totam gloriam respondentem illi gratiæ, sed ad summum illud augmentum gloriæ respondens illi augmento gratiæ, quod ratione talis dispositionis datum est, quia cum illo habet aliquam proportionem, supposita gratuita collatione tantæ gloriæ, non tamen cum tota gloria, ut ratio supra facta probat.

36. *Quæsitum secundum diluitur.* — Ad aliud quæsitum respondeo, quoties homo in instanti justificationis per plures actus supernaturales actu disponitur, melius disponi cæteris paribus, quia perfectio dispositionis non tantum ex intensione actus, sed etiam ex multitudine actuum consurgit. Unde fit ut ratione talis dispositionis integræ major illi gratia detur, quam si solum haberet unum vel alium actum. Ut, verbi gratia, si unus disponitur per solum amorem super omnia, quia non occurrerit cogitatio doloris, vel propositi, alius vero duos vel tres simul habeat, majorem primam gratiam percipit, et ita, etiam si habeat spei et fidei actus, intuitu omnium simul datur intensior prima gratia. Quæ omnia consequuntur ad doctrinam Concilii Tridentini, quod unicuique infunditur gratia juxta illius dispositionem. Ex quo ulterius concludimus omnes illos actus esse meritorios primæ gloriæ, non quidem singulos totaliter, sed partialiter, seu cum proportione. Et in hoc sensu recte dixerunt aliqui Theologi, primum actum fidei, si in illo instanti duret, vel fiat, et ordine naturæ antecedat non solum gratiam, sed etiam actum charitatis, fieri meritorium primæ gloriæ, quia ex se est proportionatus ad hoc meritum, et non indiget alia relatione charitatis, sed sola informatione per gratiam, quæ in eodem instanti accedat, et ita nihil ibi deest ad hoc meritum de condigno, servata proportione jam dicta.

CAPUT XXIX.

AN ALIA DONA GLORIÆ SUB MERITUM DE CONDIGNO CADANT?

1. *Ex quatuor præmiis a Trident. recensitis explicatur tertium.*— Concilium Tridentinum, sess. 6, capit. 32, ad explicandum præmium meriti de condigno justorum, quatuor enumeravit : augmentum gratiæ, vitam æternam, consecutionem ejusdem vitæ æternæ, et gloriæ augmentum. Ex quibus duo prima explicavimus hactenus. Circa tertium vero tractari poterat hoc loco gravis quæstio de reviviscentia meritorum , quæ per supervenient peccatum mortificata fuere. Sed quia disputatio illa in tractatu de Pœnitentia propriam sedem habet, et nos peculiarem de illa re disputationem inter alia opuscula edidimus, ideo ab illa controversia nunc abstinebimus. Solum ergo advertere oportet vitam æternam, et vitæ æternæ consecutionem, non esse duo præmia distincta, quia mereri mercedem, et solutionem mercedis, non sunt duæ mercedes, quia res ipsa non cadit sub meritum, nisi quatenus retribuenda est operanti, et e contrario meritum eo tendit, ut obtineatur præmium. Concilium vero illa duo distincte posuit, ut explicaret quomodo vita æterna sub meritum de condigno cadat. Nam

quia illud præmium non statim datur, neque omnes qui illud merentur, illud consequuntur, explicare oportuit quo modo meritum illud certissimum et infallibile sit, utpote in divina promissione fundatum. Ad hoc ergo declarandum addidit Concilium mereri justos vitam æternam, non statim, neque omnibus aliquando infallibiliter reddendam absoluta infallibilitate, sed sub conditione : *Si in gratia decesserint*. Quia sub hac conditione et non aliter propositum et promissum est illud præmium. Notanter autem non dixit Concilium : *Si a gratia non ceciderint ;* vel : *Si non peccaverint,* sed : *Si in gratia decesserint*, quia post multa merita potest quis peccare, et gratiam amittere, et nihilominus in gratia decedere, quod satis erit ut præmium vitæ æternæ, quod meruerat, consequatur. Et ideo in initio cap. 16. docuerat : *Justificatis omnibus sive acceptatam gratiam perpetuo conservaverint, sive amissam recuperaverint, proponenda esse Apostoli verba*, etc. Et in hac Concilii doctrina fundatur optime reviviscentia meritorum, quoad præmium essentiale vitæ æternæ, quia, eo ipso quod resurgit aliquis a peccato, in quod post bona merita ceciderat, et in statu justitiæ moritur, impletur conditio sub qua promissum est præmium, et ita illud infallibiliter consequitur, unde fit ut priorem etiam gratiam recuperet; quando vero talis gratia amissa restituatur, et quomodo id intelligendum sit, in citato loco tractavi, et ideo circa tertiam illam partem verborum Concilii nihil amplius hic dicere necesse est.

2. *Explicatur etiam quartum.*—Sub quarto ergo membro a Concilio posito, comprehendi merito possunt omnia alia dona gloriæ quæ sub hoc meritum cadunt; nam omnia illa ad aliquod gloriæ augmentum pertinent. Hoc ergo augmentum duplex esse potest, essentiale videlicet et accidentale. Essentiale est quod fit in ipsa essentia gloriæ ; accidentale vero nunc dicitur quod fit per quæcumque alia dona substantiali gloriæ superaddita. Quia vero nomen gloriæ æquivocum est, et interdum extrinsecam bonæ famæ claritatem, interdum vero interna et inhærentia dona beatitudinis gloriæ significat, supponimus hoc posteriori modo in præsenti sumi, non priori; deinde inter hæc intrinseca dona gloriæ quædam sunt quæ ad beatitudinem formalem substantialiter pertinent, ut sunt visio beata, comprehensio, seu intentio, aut possessio objecti beatifici, amor immutabilis ejusdem objecti propter seipsum, et divina fruitio ; de quibus nunc non tractamus an omnia distincta inter se sint, vel quo modo, neque an pura essentia beatitudinis in omnibus illis, vel eorum pluribus, vel in uno tantum consistat, sed solum supponimus illa esse ita conjuncta in beatitudine substantiali, ut ex natura rei inseparabilia sint, et proportionem in augmento seu intensione servent. Unde fit ut omnes hos actus sub nomine gloriæ essentialis comprehendamus, et consequenter sub augmento essentialis gloriæ eorumdem actuum augmentum comprehendimus. Hinc vero extendi solet nomen gloriæ ad significandos habitus supernaturales, vel proprios patriæ, vel in illa speciali modo consummatos, a quibus illæ operationes connaturaliter procedunt, ut sunt lumen gloriæ, charitatis, et si quod est aliud principium proximum intrinsecum, ac permanens beatificorum actuum. Nam principia ista quoad intensionem et intrinsecam perfectionem, tam inter se quam cum ipsis actibus proportionem servant, et ideo ad gloriam substantialem pertinere censentur. Ac denique gratia ipsa quæ est in essentia animæ, quæ in via est inchoata, prout in patria est consummata, solet e Theologis per antonomasiam gloria appellari, quia est veluti essentialis forma a qua et ipsæ operationes beatæ, et principia proxima earum, et totus beatificus status dimanat. Cætera vero dona beatitudinis, sive sint animæ seu spiritus, quoad intellectum et voluntatem (nam in animæ essentia suppono nullum addi, præter gratiam), sive sint futura in corpore glorioso et potentiis ejus, sub gloria accidentali comprehenduntur. Augmentum ergo quod fit intrinsece in prioribus donis essentiale vocamus ; quod in posterioribus donis, est accidentale. Unde primum augmentum semper est intensivum, id est, in perfectione aliqua intrinseca eorumdem actuum vel habituum ad essentialem beatitudinem pertinentium ; secundum autem potest esse, aut per intensionem earumdem perfectionum, sicut erit, verbi gratia, in eisdem dotibus corporis gloriosi vel in scientia per se infusa, vel in revelatione, seu illuminatione earumdem veritatum; aut per additionem plurium perfectionum, ut fit per aureolas, aut per novas revelationes.

3. *Circa gloriam essentialem assertio prima de fide videtur, ex Tridentino.—Ex aliis Conciliis et Patribus. — Accedit ratio.* — De hoc ergo augmento sic declarato, dico mereri justos augmentum gloriæ essentialis. Hoc censeo de fide certum, quia de hac indubi-

tanter loquitur Concilium Tridentinum cum definit mereri justos gloriæ augmentum, quia nomine gloriæ absolute dictæ essentialis beatitudo intelligitur. Item de hac gloria Concilia et Sancti loquuntur, cum secundum fidem docent gloriam Sanctorum esse inæqualem, et hanc inæqualitatem esse ex inæqualitate meritorum; ergo signum est augmentum gloriæ esse ex merito. Denique ostensum est mereri justos de condigno augmentum gratiæ; inde autem fit necessario ut etiam augmentum gloriæ mereantur, quia omni gradui gratiæ correspondet aliquis gradus gloriæ et omnis gradus gloriæ fundatur in aliquo gradu gratiæ dante jus ad talem gradum hæreditatis (ut sic dicam), et quia tota illa hæreditas est etiam corona meritorum in adultis, ideo etiam omnis gradus gloriæ alicui merito respondet. Quocirca, si nomine gloriæ intelligatur gratia consummata, mereri augmentum gloriæ, et mereri gratiæ sanctificantis augmentum, in idem fere recidunt. Quia gratia habitualis, quæ est in essentia animæ, non est capax alterius augmenti, præter intensivi; totum autem augmentum intensioris gratiæ, quod quis in via meretur, statim illi tribuitur, ut l. 9 ostendimus, et si fortasse illud augmentum, vel quod per sacramenta datum est, per subsequens peccatum interrumpatur, per subsequentem pœnitentiam statim restituitur, et ita justus, qui in statu gratiæ moritur, cum toto augmento gratiæ in via comparato ad terminum viæ permanet; illi autem augmento nullum novum additur, vel in purgatorio, ubi nullum est novum meritum, vel in ingressu Patriæ, ubi non fit talis gratiæ liberalitas sine respectu ad merita vel sacramenta, quia hoc nec sine revelatione, aut gravissimo testimonio libere affirmari potest, cum sit res mere supernaturalis, neque habet in Scriptura fundamentum, imo est parum consentaneum illis generalibus regulis, quod Deus retribuet unicuique secundum opera sua, ut in materia de beatitudine dixi, esseque rem certissimam nuperrime scripsit Ægydius a Præsentatione in lib. 4 de Beatitudine, quæstione tertia, num. 20. Ergo augmentum gloriæ, quod in gratia consummata permanet, idem omnino est cum augmento gratiæ, quod homo merendo, vel quolibet alio modo in via consecutus est; ergo non potest quis augmentum gratiæ mereri, quin augmentum etiam gloriæ, in hac significatione sumptæ, mereatur.

4. *Objectio.* — *Solutio.* — Dices : gloria hoc modo sumpta dicit gratiam consummatam; at vero gratia consummata aliquid addit toti gratiæ viæ, quia in via non fuit consummata, et ideo necesse est ut illa consummatio per aliquid illi additum fiat, quod profecto ad aliquod augmentum ejusdem gratiæ pertinebit. At in via non meretur homo hoc augmentum ; ergo nec meretur homo gloriæ augmentum. In hoc puncto explicando, scilicet, [quid addat gloria seu gratia consummata toti gratiæ, multum laborat idem Ægydius loco citato, a num. 17, et optime docet ac probat non addere in essentia animæ qualitatem aliquam a gratia distinctam, neque addere gradum intensionis, neque aliquam aliam novam entitatem, aut modum realem positivum ac intrinsecum ipsi gratiæ, nihil enim horum aut cum fundamento affirmari, aut satis intelligi valet. Addit vero inde consummationem illam addere nescio quid vigoris, quia in ingressu patriæ gratia illa vigoratur, ut influat in divinam visionem, et actus beatificos, tanquam sibi connaturales. Quo proposito, respondendum esset ad argumentum, hominem in via mereri vigorem illum, non tamen in via dandum, sed in ingressu patriæ, si in gratia decedat, quia ille vigor magis ad gloriam quam ad gratiam talis vel talis intensionis pertinet. Nam in purgatorio habet gratia totam intensionem, et tamen non dicitur consummata.

5. Existimo tamen illis verbis nihil rei subesse, nihilque reale positivum et intrinsecum posse significari. Quicquid illud sit, si est reale et intrinsecum ipsi gratiæ, repugnat priori doctrinæ verissimæ, quod illa consummatio non addit rem vel modum realem intrinsecum gratiæ. At vero si dicatur esse tantum denominatio extrinseca, sive ab ordinatione divina, sive a quocumque alio actu, non potest dare gratiæ aliquem vigorem ad agendum vel influendum, si tamen agit vel influit per se in actus, nam id etiam incertum est, licet fortasse verum. Unde dico gratiam consummatam antecedenter ad visionem beatam nihil addere priori intensioni, præter ordinationem divinam, nisi negationes quasdam; una est, quod gratia illa jam non est in statu merendi, et quoad hanc partem etiam in anima purgatorii gratia dici potest consummata, quia in tali persona pervenit ad terminum, ultra quem crescere non potest secundum ordinationem divinam, et ita dicitur consummata de facto, et de lege ordinaria, quicquid sit de absoluta potentia. Alia negatio esse potest carentia omnis culpæ, et

reatus pœnæ in subjecto talis gratiæ jam extra viam existentis. Nam ex divina etiam ordinatione illi statim debetur visio beata, et consequenter alii etiam actus beatifici; quam consummationem non habet, quamdiu anima est in purgatorio; incipit autem illam habere in ingressu patriæ, prius etiam natura quam visionem recipiat. Et, licet in illo priori naturæ sit apta ad influendum in visionem beatam per modum principii remoti, non est quia vigorem aliquem accipiat in se, et ante lumen gloriæ; per quid enim illum accipiet, si nihil entitatis vel realis modi in se recipit? Ex se ergo et ratione suæ entitatis et intensionis illum habet vigorem, totumque illum jam habebat in purgatorio, vel etiam in via, non tamen poterat illum reducere in actum, quia nondum habebat conjunctum lumen gloriæ, quod est principium proximum primi actus beatifici. Ratio autem cur illi nondum conjungebatur lumen gloriæ, non est quia aliquem minorem vigorem in se habebat, sed pendet ex ordinatione divina naturis talium rerum consentanea. Nam statuit Deus non dare lumen gloriæ, nisi et post perfecta omnia merita, et post perfectam purgationem, quia lumen illud, et datur ut principium essentialis præmii tantum, et non datur nisi mundissimis et omni macula carentibus. Et ideo, quando gratia habet in subjecto suo duas conditiones conjunctas, dici potest consummata, etiam ut concipi potest prior natura, quam lumen gloriæ infundatur. Sed illa consummatio, ut ex declaratione facta patet, nihil addit gratiæ, præter dictas negationes et ordinationem divinam. Per additionem vero luminis et visionis, dici potest perfectius consummata quoad statum, et quoad actualem influxum in actum, quo ab intrinseco fit suo modo inamissibilis, supposita etiam ordinatione seu pactione divina; nam hæc omnia ad illam consummationem concurrunt.

6. *Concluditur intentum primæ assertionis.* — Ex his ergo optime infertur et declaratur quomodo, si gloria sumatur pro gratia consummata, mereri augmentum gratiæ et gloriæ, vel idem sint, vel ita conjuncta, ut alterum ab altero separari non possit. Quia qui meretur gratiæ augmentum, meretur illud ut perpetuo duraturum, quantum est ex parte Dei, seu sub illa conditione, si per hominem non steterit; at vero augmentum gratiæ in via obtentum, eo ipso quod pervenit ad terminum ultimum viæ, qui perfectam etiam animæ purgationem includat, transit in gloriæ augmentum, ut satis declaratum est; ergo qui meretur augmentum gratiæ in hac vita, meretur etiam augmentum gloriæ in alia. Sub gratia autem comprehenduntur omnes habitus infusi qui illam comitantur, quia cum proportione augentur in via, et cum eadem proportione manent in patria. Idemque est cum proportione de lumine gloriæ, nam infundendum est gratiæ proportionatum, et ideo qui meretur gratiæ augmentum in hac vita, meretur ut in alia vita lumen gloriæ intensius infundatur, et hoc est mereri augmentum ejus. Atque eadem ratio est de augmento gloriæ essentialis, si gloria pro ipsa visione Dei seu formali beatitudine sumatur. Quia illa gloria actualis futura est proportionata gloriæ habituali, ut sic dicam; ergo qui meretur augmentum gratiæ, sicut meretur augmentum gloriæ habitualis, ita consequenter meretur augmentum actualis gloriæ, non solum quoad actum primarium ejus, qui est visio, sed etiam aliorum actuum beatificorum, qui vel ad substantiam beatitudinis pertinent, vel sunt quasi intimæ et inseparabiles proprietates ejus. Denique consummatio gratiæ habitualis, prout ordine naturæ intelligi potest antecedere visionem beatificam vel infusionem luminis gloriæ non indiget speciali merito, quia (ut explicui) illa consummatio nihil perfectionis positivæ illi addit, sed tantum negationes quasdam, ex quibus consurgit ut anima sit jam omnino extra viam, et in perfecto termino ejus, a quo statim gratia denominatur consummata. Et hæc de gloria essentiali.

7. *Circa gloriam accidentalem. — Assertio secunda. — Probatur primo. — Secundo. — Probatur tertio de illa gloria accidentali quæ oritur ex essentiali per se.* — De accidentali gloria, breviter dicendum est justos in hac vita mereri de condigno accidentalem gloriam. Hoc extra controversiam est, et probatur, quia multa præmia accidentalis gloriæ sunt promissa in Scripturis, quæ sunt valde proportionata meritis justorum, ut statim videbimus; tum etiam quia justi non solum merentur nudam essentiam beatitudinis, sed merentur simpliciter statum beatificum, qui est status omnium bonorum aggregatione perfectus. Et ideo non solum meretur beatus visionem proportionatam suis meritis in gradu intensionis, sed etiam accommodatam eisdem in modo videndi ex parte objecti, seu in rebus visis in Verbo, quia unusquisque ea videbit quæ sunt statui suo proportionata, ut

Theologi docent, et ideo secundum eamdem proportionem unusquisque propriam visionem meretur; ergo simili modo meretur unusquisque justus omnem perfectionem gloriæ etiam accidentalem, quæ ad statum illum, ut sit undique perfectus, desiderari potest. Et ita recte dixit divus Thomas in 4, distinctione decima secunda, quæstione secunda, articulo primo, quæstiuncul. secunda, quod gloria, quæ est sanctorum præmium, comprehendit essentiale gaudium de divinitate, et accidentale de aliis bonis creatis. Ut autem hoc amplius declaretur, adverto duobus modis posse intelligi hoc meritum accidentalis gloriæ. Uno modo, ut sit idem cum merito gloriæ essentialis, ita ut accidentalis gloria sit quasi secundarium præmium consequens ex primario. Sicut in Philosophia dicitur, qui dat formam, dare consequentia ad formam, ita qui meretur essentialem gloriam, eisdem operibus mereatur accidentia gloriæ consequentia ad ipsam. Et hic modus certissimus est, et optime probatur ratione proxime facta, et inductione. Nam hoc modo præter visionem Dei meretur in intellectu scientiam rerum in proprio genere, et revelationem suo statui proportionatam, et in voluntate præter dilectionem et gaudium de ipso Deo, meretur gaudia de bonis creatis divino gaudio, et amori consentanea. Et simili modo eisdem actibus, quibus unusquisque meretur gloriam corporis consequentem ad gloriam animæ, et ita etiam meretur omnes dotes corporis gloriosi, et gaudium ac statum vitæ sensibilis tali gloriæ animæ proportionatum.

8. *Idem probari videtur de gloria accidentali non connexa cum essentiali.* — Alio vero modo intelligi potest accidentalem gloriam per se primo cadere sub meritum de condigno, tanquam præmium nullo modo connexum cum præmio essentiali, sed per se intentum ac separabile a præmio essentiali respectu ejusdem meritorii actus. Atque hic modus videri potest etiam verus, quia interdum aliquis meretur majorem essentialem gloriam, et minorem accidentalem, et contrario: ut confessor aliquis potest mereri majorem gloriam essentialem quam Martyr; et nihilomus Martyr semper habet accidentalem gloriam majorem, ut docet D. Thomas quæst. 26 de Veritat., artic. 8; ergo meretur Martyr specialem gloriam accidentalem, non ut annexam essentiali, sed per se propter perfectionem suam. Item argumentum fieri potest de aliis, quibus specialia præmia accidentalia promissa sunt, licet fortasse in essentiali inferiores sint, ut pauperibus promittitur sedes in judicio: *Sedebitis super sedes*, et virginibus ac Doctoribus specialis aureola promissa est. Atque hoc argumentum confirmari potest, ex eo quod interdum accidentale præmium datur propter externum opus, et non propter internum solum, etiamsi sit æqualis bonitatis et essentialis meriti, ut de aureola martyrii communiter docetur 1. 2, quæst. 20, artic. 4, et tradit divus Thomas, quæst. 2 de Malo, artic. 2, ad 8; tunc enim præmium illud videtur respondere per se actui externo, licet illi essentiale præmium non specialiter respondeat. Præterea præmium essentiale respondet charitati, accidentale vero bonitati morali ad aliud genus virtutis spectanti, ut docet D. Thomas citato loco, et 1 part., quæst. 95, artic. 4; ergo non meretur justus præmium accidentale solum ut connexum essentiali et consequens illud, sed per se, quatenus tali bonitati actus proportionatus est. Denique interdum meretur justus de condigno præmium accidentale, ut per bona opera moralia non relata in Deum; ergo talis gloria accidentalis non cadit sub meritum ratione alicujus gloriæ essentialis sed per se tantum ac directe.

9. *Assertio tertia, contrarium statuens.* — *Scotus illam insufficienter probat.* — Nihilominus dicendum imprimis censeo, nunquam justum mereri de condigno accidentalem gloriam, quin simul essentialem vel augmentum ejus ac gratiæ mereatur. Ita docet Scotus in 4, distinct. 22, quæst. 1, art. 2, § *Ad hoc dico.* Quod probat, quia quicumque habet tale meritum, habebit aliquem gradum beatitudinis essentialis, ultra eam, quæ soli gratiæ absque tali merito responderet, ut si adultus baptizatur in infantia cum quocumque actu meritorio, de condigno habebit perfectiorem visionem beatificam, quam infans cum sola gratia baptismali mortuus; ergo signum est omnem actum meritorium de condigno alicujus gloriæ, simul, vel, primum omnium mereri essentialem gloriam, vel aliquem gradum ejus. Sed hæc ratio videtur petere principium; nam qui dicunt bona opera moralia, ut talia sunt, quomodocumque fiant, tantum mereri gloriam accidentalem, consequenter negabunt in illo casu adultum esse magis beatum essentialiter infante, sed tantum accidentaliter. Cujus contrarium Scotus sine probatione sumit, cum tamen neque

certa fide aut testimonio constet, nec probari ratione possit, nisi ex assertione quam probare intendimus.

10. *Legitima ratio dictæ assertionis.* — Ratio ergo assertionis petenda est ex dictis supra de conditionibus requisitis et sufficientibus ex parte actus ad meritum de condigno. Ubi diximus omnem actum moraliter bonum et supernaturalem, vel supernaturaliter ex vera gratia factum, esse meritorium de condigno essentialis beatitudinis, vel augmenti ejus. Quia omnia talia opera tendunt in Deum ut finem supernaturalem, quod ex parte ipsorum satis est, ut sint meritoria consecutionis talis finis, in qua consecutione essentia beatitudinis consistit. Unde cum alias in persona supponitur sanctitas, quia de meritis justorum loquimur, et Deus his omnibus vitam æternam promiserit, nihil deest his operibus (ut Concilium Tridentinum sentit) quominus vere et condigne meritoria sint essentialis gloriæ. Hoc ergo principio posito, concluditur ratio. Quia justus non meretur de condigno gloriam accidentalem, nisi per actum supernaturalem ex fide, et gratia profectum; sed per talem actum meretur præmium essentiale; ergo nunquam meretur accidentalem gloriam quin essentialem etiam mereatur. Consequentia clara est, et minor probata est. Probatur ergo major, quia gloria accidentalis supernaturalis est; nullum autem est meritum supernaturalis præmii, nisi per gratiam saltem auxiliantem, ac subinde per actum aliquo modo supernaturalem, ut contra Semipelagianos sæpe dictum et probatum est; ergo.

11. *Objectio.* — *Confirmatio.* — *Prima solutio.* — *Solutio secunda.* — Dices opus naturale ante omnem gratiam factum non posse esse meritorium, et hoc solum contra Semipelagianos probatum est, et ideo est verum non tantum de merito de condigno, sed etiam congruo. At vero, supposita gratia sanctificante, bonum opus morale et omnino naturale posset esse meritorium alicujus præmii supernaturalis, saltem accidentalis gloriæ, quia ad hoc sufficit dignitas personæ; ergo talis actus poterit esse meritorius de condigno præmii accidentalis, licet non sit præmii essentialis. Et confirmatur ac declaratur, quia justus faciens talia bona opera, licet non mereatur magis de Deo gaudere, meretur saltem magis gaudere de talibus operibus, quod gaudium ad gloriam accidentalem et supernaturalem pertinet; ergo isto modo inveniri potest meritum de condigno absque merito gloriæ essentialis. Respondeo primo etiam in patria esse illud gaudium talium operum mere naturale, nam etiam memoria talium operum potest esse naturalis; ergo et complacentia seu gaudium illorum, et ita illud gaudium non est supernaturale præmium, nec proprie pertinet ad augmentum accidentale supernaturalis beatitudinis vel ad gloriam accidentalem, sed pertinet ad integram perfectionem naturæ, quæ illi gloriæ supponitur. Quod si quis instet, quia illamet naturalis perfectio est necessario conjuncta cum statu beatifico supernaturali, et illi suo modo debita, respondeo hoc ipsum non nasci ex opere naturali in via facto, sed ex merito de condigno aliorum operum, nam ratione illorum debetur ille status omnium bonorum aggregatione perfectus, ideoque illud gaudium, si quo modo sub meritum de condigno cadere potest, non esse ex merito ipsius operis moralis, de quo beatus gaudet, sed ex merito aliorum operum, quibus essentialem beatitudinem promeruit. Unde respondeo secundo, concedendo illud gaudium posse esse supernaturale, et ex illuminatione, vel scientia infusa ac supernaturali, et negando dari tale gaudium ex merito ejusdem operis, de quo est tale gaudium, sed per quamdam consecutionem esse ex merito de condigno ipsius præmii essentialis. Quia, illo dato, quasi connaturale est illi statui posse hujusmodi opera etiam in proprio genere supernaturaliter cognoscere, et de illis similiter gaudere, quod patet aperte, nam beatus non tantum gaudebit de talibus bonis, quæ in gratia fecit, sed etiam de iis quæ fecit in statu peccati, sicut etiam de perseverantia in fide, licet informi, gaudebit, et nihilominus non meruit de condigno illud gaudium per talia opera, neque per fidem; meruit ergo illud per opera digna in statu gratiæ facta; idem ergo erit de gaudio bonorum operum in statu gratiæ factorum, si quæ forte sunt quæ præmium essentiale non mereantur.

12. *Assertio quarta bipartita, statuens gloriam accidentalem mereri propter dictam conjunctionem cum essentiali.* — *Probatur pars prior.* — *Posterior pars, id est, connexio accidentalis gloriæ cum essentiali declaratur inductione.* — Hinc ergo ulterius addo accidentalem gloriam non cadere sub meritum de condigno, nisi quatenus aliquo modo conjuncta est, et quasi annexa gloriæ essentiali, sive hæc annexio ex natura rei nascatur, sive

in ea fundamentum habeat, et compleatur per ordinationem divinam, sive ex sola ordinatione divina orta sit. Ratio prioris partis est, quia in uno actu meritorio non videntur esse plura merita de condigno, sed unum tantum, cui unum præmium condignum, et quasi adæquatum respondet; ergo si plura præmia illi respondere videntur, non sunt per modum plurium, sed per modum unius; ergo oportet ut vel sint præmia partialia solum concomitanter adjuncta, vel unum sit principale, et aliud accessorium tanquam alteri annexum. Non possunt autem esse partialia, quia essentialis gloria immensi valoris est, et per se condignissimum præmium humani meriti ex gratia facti; ergo necesse est ut accidentalis gloria, tanquam quid consequens et annexum, ad essentialem gloriam conferatur. In altera vero parte assertionis declaratur hæc annexio. Dicimus enim tribus modis posse intelligi. Primo, ex natura rei, quod non oportet intelligi in rigore physico, ita ut gloria accidentalis ex essentiali per propriam efficientiam resultet, hoc enim neque necessarium est, nisi fortasse inter aliquos actus beatificos, ut inter amorem et gaudium de Deo ipso, vel inter visionem Dei et ejus necessarium amorem (juxta aliquorum opinionem), sed de his actibus nunc non loquimur. Illos enim supra ab accidentali gloria distinximus, quia suo modo ad substantiam beatitudinis, vel ejus complementum intrinsecum pertinent. Igitur sub hoc membro constitui potest summa pax, quam et unusquisque beatus in se, et omnes inter se habebunt in statu gloriæ; item magna perfectio intellectus et voluntatis, quam recipient, ut circa creaturas omnes, et maxime ut unusquisque circa seipsum, et omnes inter se perfectissime exercere valeant, juxta uniuscujusque excellentiam et mensuram. Et in hoc ordine collocari potest gloria corporis, quatenus ex gloria animæ redundat. Quamvis enim hæc redundantia non sit per naturalem sequelam cum propria efficientia, nihilominus, supposita conditione naturali animæ humanæ, et unione ejus ad corpus, et supposita elevatione animæ ad visionem beatam, tam necessaria est gloriosa dispositio corporis ad perfectum statum gloriæ animæ, ut possit dici connaturaliter debita, et ita suo modo ex natura rei consequens illam. Aliæ vero sunt perfectiones gloriæ accidentalis habentes fundamentum in substantiali gloria, non tamen ita necessarium, quin per divinam ordinationem et congruam providentiam compleantur, ut sunt in anima revelationes speciales quas extra Verbum recipiunt beati, unusquisque juxta peculiarem et individuam conditionem sui status, ut de variis eventibus in hoc inferiori mundo contingentibus, et accidentalia gaudia, quæ inde percipiunt, et similia. In corpore vero determinatio ad tales qualitates vel dotes corporis ex ordinatione divina sine dubio manavit, supposita tamen corporis naturali imperfectione et multiplici necessitate. Denique aliæ videntur esse accidentales perfectiones gloriæ, per solam Dei voluntatem juxta divinas suæ sapientiæ regulas ordinatæ. Et hujusmodi esse videntur quædam dona accidentalis gloriæ, quæ Deus quibusdam specialibus operibus quasi ex singulari privilegio promisit, ut sunt aureolæ Martyrum, Virginum et Doctorum, et peculiaris prærogativa sedendi cum Christo in judicio Apostolis promissa, vel etiam omnibus voluntariam paupertatem propter Christum profitentibus, et alia fortasse multa similia, quæ in thesauris divinæ sapientiæ et providentiæ ordinata sunt, nos vero latent. In his autem omnibus, supposita divina ordinatione et promissione, qui meretur de condigno præmium essentiale talium operum, meretur consequenter accidentalem gloriam illi annexam. Quia, licet meritum illud unum sit et finitum, et essentialis gloria illi posset sufficere in præmium justissimum, non est tamen hæc proportio et quasi æqualitas ita definita, quin, salva sufficienti proportione ad meritum de condigno, possit aliquo ex dictis modis accidentale præmium tanquam accessorium illi adjungi.

13. *Ad primum argumentum in num.* 18. —*Ad secundum.*—*Ad tertium.*—*Ad quartum.* —Neque contra hæc urgent rationes in principio factæ. Nam imprimis non obstat quod aliquis beatus inferior in gloria essentiali habeat aliquod donum gloriæ accidentalis, quod alias in essentiali beatitudine superior non habet, quia sicut inferior substantia corporalis seu naturalis habet interdum connaturalem virtutem accidentalem singularem et mirabilem, quam non habet alia res in essentia perfectior, ita potuit alicui gloriæ essentiali, ut est præmium talis operis, ex divina ordinatione conjungi præmium alterius operis, etiamsi in substantia majus et perfectius sit. Et hoc modo dicitur martyrium habere quamdam specialem gloriam accidentalem, quam non habet longa vita Confessoris,

etiamsi majoris meriti sit. Quia vero aureola martyrii non respondet actui interno martyrii, quantumvis perfecto, si non conjungatur exteriori, ut D. Thomas docet et communiter creditur, ideo de illa corona, et si qua est alia similis, dicendum est non dari præcise ut præmium meritorum, sed ut specialis prærogativa ex Dei voluntate concessa pro tali opere, non solum ut meritorium est, sed etiam ut exterius morte, vel saltem per lethalia vulnera consummatum est. Quod autem addebatur tertio loco, quod præmium essentiale respondet charitati, accidentale bonitati operis, quam habet ex objecto creato, sano modo intelligendum est solum per quamdam accommodationem; nam simpliciter verum est actus etiam virtutum moralium ex gratia factos mereri augmentum essentialis gloriæ. Et e contrario actus charitatis non solum essentialem, sed etiam accidentalem gloriam sibi proportionatam meretur. Ex illa ergo sententia nihil contra præsentem doctrinam colligi potest, quia, licet demus eidem actui accommodari gloriam essentialem et accidentalem secundum diversas rationes, sicut illæ rationes connexionem habent in eodem actu, ita gloria accidentalis et essentialis illam inter se habere poterunt. Ad ultimum jam dictum est bona opera moralia, si supernaturali modo fiant, essentialem gloriam primario, et secundario aliquam accidentalem mereri; si vero opus sit mere naturale, neutrum proprie mereri.

CAPUT XXX.

AN DEUS EX VERA, PROPRIA ET SPECIALI JUSTITIA PRÆMIUM MERITIS SANCTORUM DE CONDIGNO RETRIBUAT, ITA QUOD ESSET INJUSTUS SI ILLA NON RETRIBUERET ?

1. *Ratio tractandæ quæstionis.* — De hoc puncto et de justitia Dei in retribuendo meritis præmio disputavi in tom. 1 tertiæ part., disput. 4, et postea in speciali opusculo, ideoque posset hoc loco prætermitti, quia nihil fere alicujus momenti addendum occurrit. Tamen propter hujus materiæ complementum, visum est brevi compendio et majori claritate ac resolutione nostram sententiam iterum proponere, obiterque novis opinionibus ac objectionibus, quæ nunquam non succrescunt, satisfaciemus, magna tamen moderatione et brevitate, quia nec apologiam scribere, nec contentiose agere, sed veritatem illustrare, quantum assequi possumus, intendimus. Et quoniam in citatis locis, auctores de hac materia tractantes, et eorum opiniones satis retulimus, statim quam credimus veram sententiam esse proponemus.

2. *Notatio pro illius decisione.* — Primum vero omnium, ut punctum quæstionis aperiamus, supponimus, licet attributa Dei in re una perfectio simplicissima realiter ac formaliter sint, nihilominus ita a nobis distingui ratione cum fundamento in re, ut non omnia opera Dei ad extra, quæ a virtutibus in eo formaliter existentibus, et ratione distinctis proveniunt, ab omnibus illis secundum omnem rationem procedant, sed quædam dicuntur esse opera justitiæ, alia misericordiæ, alia fidelitatis, ut docuit D. Thomas, in 1, distinc. 6, quæst. unica, artic. 3. Et quamvis idem opus pluribus attributis attribui, et ab eis procedere possit, semper tamen sub diversis rationibus consideratur, ut, verbi gratia, opus creationis omnipotentiæ et misericordiæ opus est; sed illius quatenus est physica productio ex nihilo, hujus vero in quantum est actio moraliter bona, ex voluntate sublevandi miseriam proveniens. Cum ergo reddere præmium meritis sit et opus physicum (ut sic dicam), quia est realis productio talis rei quæ in præmium datur, et sit bonum opus morale rectæ rationi consentaneum, in præsenti non priori ratione consideratur, sic enim clarum est esse insigne opus omnipotentiæ Dei, et consequenter etiam sapientiæ dirigentis, et voluntatis potentiam applicantis, ut nostro more loquamur. Consideratur ergo posteriori modo, et præcise inquiritur a quo attributo seu virtute morali Dei formaliter et quasi per se primo procedat.

3. *Assertio prima certa.* — *Probatur primo ex Scriptura.—Bellarminus in libr. 4 de Justific., cap. 4, 20 et 22; Valentia, disp. 8, quæst. 2, punct. 2.—Secundo, ex Conciliis.—Tertio, ex Patribus. — Quarto, ex ratione.*— Dicimus itaque primo præmium reddere meritis justorum de condigno, esse opus divinæ justitiæ. De hac conclusione sub his terminis non credo esse, nec posse esse controversiam, quia Scriptura passim ita loquitur de præmio et merito justorum, ut supra cap. 1 et 18 notavi. Et patet ex illo 2 ad Tim. 4 : *Superest mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus, justus judex;* non enim potuit Paulus vel pluribus vel formalioribus verbis docere et explicare ad quam virtutem divi-

nam retribuere præmia meritis pertineat; nam quia est quasi objectum seu effectus justitiæ, vocat illam coronam justitiæ, et quia est actus justitiæ, dicit esse a Deo, quatenus justus judex; hanc enim vim habet illa determinatio, alias æque dicere posset, quam reddet mihi Deus misericors Pater, vel omnipotens Dominus. Ad idem ponderari possunt verba Matth. 20 : *Voca operarios, et redde illis mercedem*, nam in omnibus illis vocibus, *operarios, redde mercedem*, inculcatur justitia; et similia sunt illa Pauli, 1 Corinth. 3 : *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, ut omittam alia quæ de verbis retribuendi et remunerandi, et secundum opera judicandi in dicto cap. 1 ponderavi. Secundo, eodem modo expendi possunt Conciliorum verba, quorum virtute Scripturam explicarunt. Hujusmodi sunt illa Concilii Arausicani, can. 18 : *Debetur merces bonis operibus, sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant*. Ubi verbumd ebendi, et mercedis, justitiam indicat, et ideo merces a gratia distinguitur. Et latius Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 16, vitam æternam ait proponendam esse justis, et tanquam gratiam, et tanquam mercedem : *Hæc est enim* (ait) *corona justitiæ, quam aiebat Apostolus a justo judice esse reddendam, non solum sibi, sed et omnibus qui diligunt adventum ejus*. Et similia habet Concilium Senonens. in Decret. fid., cap. 16. Tertio, eodem modo loquuntur Sancti, præsertim Augustinus, lib. de Grat. et liber. arbitr., cap. 4, 5 et 6, et Epist. 105, et lib. de Perfect. justit., respons. 17, et lib. de Morib. Eccles., cap. 25 : *Vita* (inquit) *æterna est totum præmium, cujus promissione gaudemus, nec præmium potest præcedere merita, et prius homini dari, quam justus est. Quid enim est hoc injustius et quid justius Deo?* Ubi aperte sentit præmium vitæ æternæ ex justitia dari. Et tract. 3 in Joan., ubi ponderans verba Pauli de corona justitiæ a Deo reddenda, inquit : *Jam debitum flagitat, jam debitum exigit*, *nam vide sequentia : Quam reddet mihi Dominus in illa die, justus judex*. Et Cyprianus, Epistol. 56, in fine, alias lib. 4, Epistol. 6, ad Deum ut justum judicem pertinere ait, *mercedem fidei et devotionis exsolvere*. Et Hieronymus, Isai. 49, ait concessisse nobis Deum liberum arbitrium, *ut juste voluntas præmium consequatur*. Et Chrysostomus, tom. 2, homil. 4 de Lazaro, circa medium : *Si justus est Deus* (ait), *et his et illis reddet pro meritis*, et alia inferius afferemus.

Quarto, est hic communis modus loquendi Scholasticorum, nam D. Thomas 1. 2, q. 21, artic. 3, de merito generatim loquens, dixit ordinem dicere ad retributionem, quæ fit secundum justitiam, et artic. 4 addit tale esse meritum hominis apud Deum, et quæst. 114, art. 1, mercedem reddi merito quasi quoddam pretium ipsius, et sicut reddere pretium debitum pro re accepta est actus justitiæ, ita etiam reddere præmium pro merito. Et idem habent Conradus, Cajetanus et alii in eisdem locis, itemque Cajetanus tom. 3 Opusc., tract. 11 de Fide et operibus, cap. 6. Et communiter Scholastici in 2, distinct. 27, ubi Bonaventura, artic. 2 fere toto; Durandus, quæst. 2; Gabriel, artic. 1; Ægidius, quæst. 2, art. 3; Argentin., quæst. unic., art. 4 ; Richardus, art. 2, quæst. 3, et in 4, distinct. 46, art. 1, quæst. 1, ubi etiam Scotus, quæst. 1, et in 1, distinct. 17, quæst. 2, § *Sed tunc;* Soto, lib. 3 de Natur. et Grat., cap. 7; Vega, lib. 8 in Trident., cap. 10; Hosius, in Confess., cap. 73; Ruardus, artic. 10, § *Tertia difficultas;* Bellarminus, lib. 5 de Justificat., cap. 4, 14 et 16. Ultimo, potest hæc assertio ratione demonstrari, sed explicatur melius ex sequentibus assertionibus.

4. *Assertio secunda. — Conglobatio dictorum.* — Secundo ergo dicendum est retributionem meritorum in Deo non esse actum justitiæ universaliter dictæ, sed alicujus particularis justitiæ ab aliis attributis ratione distinctæ. Hæc etiam assertio certa et clara est, si termini intelligantur. Est ergo supponendum ex Aristotele, 5 Ethic., cap. 1, et divo Thoma, 2. 2, quæst. 58, artic. 6, justitiæ nomen interdum sumi in generali quadam significatione, tribuiturque omni virtuti, quatenus omnis virtus aliquam æqualitatem servat, et hoc modo justitia idem est quod virtus, unde est veluti genus ad omnes virtutes. Hæc autem acceptio justitiæ valde impropria est, ac proinde præsenti instituto non servit. Proprie igitur justitia significat speciale genus virtutis ab aliis distinctum, cujus munus est jus seu debitum suum alteri reddere. Justitia autem etiam hoc modo sumpta non est infima species, sed genus, et non unum tantum, sed multiplex, seu æquivocum, ideoque est ulterius advertendum, virtutem moralem appetitus generatim distingui in virtutem, quæ circa seipsum, id est, circa subjectum proprium versatur, et virtutem, quæ ad alterum ordinatur, seu quæ circa passiones vel operationes versatur, ut constat ex D. Tho-

ma 1. 2, quæst. 59, art. 4, et q. 60, art. 3. Virtutes ad se, seu circa passiones, sunt temperantia et fortitudo, virtus vero ad alterum, quæ ei debitum reddit, appellatur justitia, prout in generali divisione virtutum Cardinalium a temperantia et fortitudine distinguitur, ut in tom. 1 de Relig., lib. 3, cap. 4, notavi. Hinc alia divisio justitiæ oritur, nam interdum sumitur prout communis est omni virtuti, quæ alteri reddit quamcumque debiti rationem, aliquando vero specialiter dicitur prout attendit perfectam rationem debiti, quod secundum æquivalentiam potest restitui. Distinctio et verba sunt D. Thomæ 1. 2, quæst. 60, artic. 3, ad 1; et quæst. 61, art. 3, dicit priorem acceptionem justitiæ esse usitatam a sacris Doctoribus, posteriorem vero esse jam usu receptam. Unde sub priori justitia est genus ad omnes virtutes, quæ alteri debitum reddunt, et sic gratitudo, religio, etc., erunt species seu partes subjectivæ illius. Sumpta vero justitia posteriori modo specialiori, aliæ quæ aliquo modo deficiunt ab æqualitate, vel perfectione debiti aut habitudinis ad alterum, solent vocari partes potentiales justitiæ, ut patet ex D. Thoma, 2. 2, quæst. 80. Ulterius vero scire oportet etiam hanc justitiam specialiorem non esse speciem ultimam, sed genus proximum seu ultimum (ut sic dicam), quod sub se tres species justitiæ continet, scilicet, commutativam, distributivam et legalem, quæ quidem sunt particulares species respectu sui generis, tam proximi quam remoti. Inter eas vero etiam justitia legalis solet generalis justitia vocari, non in prædicando, seu per modum generis, sed in causando, seu per modum superioris virtutis imperantis, ut dixit divus Thomas 2. 2, quæst. 58, artic. 5 et 6. Vocatur enim legalis justitia quædam virtus, quæ jus communitatis et bonum illius commune observat ac reddit, et ad hunc finem uti potest omnibus virtutibus, imperando et ordinando actus earum ad suum finem, et ideo generalis vel universalis justitia dicitur, licet in se, ut dixi, specialis virtus sit. Quocirca, ut nominis æquivocatio tollatur, quatuor modis dicitur generalis justitia : primo, universalissime et quasi metaphorice pro omni virtute; secundo, generaliter ac proprie, prout est genus ad omnes virtutes ad alterum; tertio, generice, id est, ut species subalterna hujus generis, et genus proximum ad tres proprias species justitiæ; quarto, prout est quædam species ultima justitiæ, quæ universalitatem habet in objecto et causalitate, et dicitur etiam justitia legalis. Unde e contrario justitia specialis dici potest, vel respective quælibet minus generalis respectu superioris, vel absolute de tribus ultimis speciebus numeratis, vel inter eas distributiva, et commutativa solet specialis justitia vocari; et ita in sequentibus loquemur, et nonnullam majorem notitiam illius trademus.

5. *Posita assertio de justitia particulari procedit.* — In assertione igitur posita de justitia particulari loquimur, ut ab universali primo modo distinguitur, abstrahendo nunc ab ultima specie ejus, de qua paulo post dicemus. Et sic assertio est clara, quia justitia universalis dicto modo sumpta omnes virtutes morales, quæ in Deo formaliter inveniri possunt, complectitur, ut sunt misericordia, liberalitas, et similes. At vero ita dicitur retribuere præmia meritis per justitiam, ut non retribuat per misericordiam vel liberalitatem, aut aliam virtutem similem. Ergo retributio illa non universali justitiæ dicto modo sumptæ, sed alicui speciali tribuitur. Confirmatur, quia Patres et Doctores supra citati, imo et Scripturæ, æque dicunt Deum retribuere præmia meritis ex justitia, et dignas peccatis pœnas reddere ; sed justitia, per quam Deus punit malos, non est universalis in dicto sensu, sed est aliqua particularis , quæ vindicativa dicitur, et a misericordia, liberalitate, et similibus attributis distinguitur ; ergo, servata proportione et materiæ capacitate , retributio meritorum ab aliqua justitia particulari dimanat, sive illa unica tantum sit, sive multiplex, quod postea videbimus. Tandem ex objecto et materia talis actus est id manifestum ; nam hæc actio retribuendi meritum, et est ad alterum, et respicit aliquod jus alterius, et æquitatem quamdam illi servat ; hoc autem munus particulare est, et ad omnes virtutes non pertinet; ergo est alicujus particularis justitiæ.

6. *Objectio.* — *Solutio.* — Dicet fortasse aliquis hanc retributionem etiam tribui misericordiæ, juxta illud : *Qui coronat te in misericordia et miserationibus*, et juxta communem doctrinam Theologorum, dicentium in omnibus operibus Dei, etiam in glorificatione bonorum, et ultimo supplicio malorum, Deum et misericordiam et justitiam exercere; quod si misericordiam exercet, etiam liberalitas, et aliæ virtutes similes in illo actu influxum aliquem habere possunt ; ergo recte dicitur esse ab universali justitia, cum om-

nes virtutes ad illum concurrant. Responderi unico verbo potest, actum præmiandi substantialiter (ut sic dicam) esse a justitia, non vero a misericordia, quamvis non sit sine aliquo usu vel affectu misericordiæ, et ideo simpliciter dicitur esse a justitia particulari, ut a misericordia et similibus virtutibus distinguitur. Hoc declarabitur amplius capite sequenti, explicando axioma Theologorum, quod DEUS reddit præmium ultra condignum, et ideo in illo actu justitiæ misericordiam miscet, quia, eo quod condignum præmium reddit, justitia utitur; in eo vero quod ultra condignum tribuit, misericordia vel liberalitate utitur, in quocumque tandem sensu id intelligatur, quod infra videbimus. At vero hic excessus accidentarius est æquitati justitiæ; imo formaliter loquendo, non pertinet ad solutionem seu retributionem meritorum, et ideo dicendum retributionem substantialiter esse a justitia, quam misericordia comitatur et exaltat. Sicut punitio malorum, ut talis est, a justitia est; quatenus vero est citra condignum, a misericordia est; ut sic vero potius est remissio quam punitio.

7. *De quanam particulari procedat? — Opinio prima bipartita, quod non a justitia subjectiva, sed potentiali.* — Jam vero punctum controversiæ est, a qua justitia particulari ex tribus supra numeratis hæc actio dimanet. In quo puncto est quædam opinio dicens a nulla ex illis virtutibus justitiæ formaliter seu essentialiter sumptis procedere hunc actum, sed ab aliqua virtute annexa alicui ex dictis justitiis tanquam parte ejus, ex his, quæ potentiales a Theologis dicuntur. Quamvis enim tantum illæ tres justitiæ supra numeratæ propriam et essentialem rationem justitiæ habeant, nihilominus ad illam reducuntur quædam aliæ virtutes, quæ in reddendo alteri debito illam imitantur, licet integram ejus rationem non assequantur, ut censentur esse religio, pietas, observatio, gratitudo, et similes, et ideo partes potentiales justitiæ vocantur; et interdum nomine justitiæ comprehenduntur omnes virtutes morales voluntatis, quæ sub fortitudine et temperantia nullo modo continentur. Hoc ergo intellecto, dicit hæc opinio Deum non retribuere præmia meritis per justitiam formalem seu essentialem (ut sic dicam), sed per aliquam virtutem, quæ inter partes potentiales propriæ justitiæ numeranda sit. Fundamentum prioris partis est, quia in Deo non invenitur propria et formalis justitia; alterius vero partis consequenter sumitur a sufficienti partium enumeratione, quia remunerare merita actus est justitiæ, ut dictum est, et auctores hujus sententiæ admittunt; et non est ab aliqua propria et essentiali justitia, ut in priori parte sumitur; ergo necessario esse debet ab aliqua parte potentiali justitiæ, quia in tota latitudine, seu in collectione virtutum ad justitiam pertinentium, nullus alius modus particularis justitiæ invenitur.

8. *Expenditur quæ sit illa potentialis justitia. — Quomodo exponat Vasquez dictam resolutionem de gratitudine.* — Prior pars hujus sententiæ commodius a nobis tractabitur, examinando prius posteriorem partem, et nostram sententiam confirmando. Et ideo, circa illam partem secundam, inquirendum superest quæ sit illa virtus et pars potentialis justitiæ, per quam Deus præmia meritis retribuit. Nam moderni hujus sententiæ defensores dicunt esse virtutem gratitudinis. Ita Vasquez, et frequenter repetit in tota hac materia de Merito, disput. 213, disput. 214 et 223, per totum illarum discursum, et disput. 218, cap. 4, et in 1 part., disput. 83, 84 et 91, præsertim cap. 15. Et in hac parte, præter consuetudinem suam, illum sequitur Lorca, disputat. 44 de Grat. Ut autem eorum sententia et in ea varietas vel concordia intelligatur, advertendum est meritum hominis apud Deum, aliquando inveniri posse nulla præcedente promissione ex parte Dei, aliquando vero antecedente promissione. Hoc posterius certissimum est, nam de facto tale est justorum meritum condignum apud Deum, ut Concilium Tridentinum docet, et supra cap. 4 probavimus. Primum vero inde probatur, quia promissio est libera Deo, unde posset illam non facere, et nihilominus dare hominibus gratiam et auxilia ad bene operandum, et consequenter ad merendum, quia dignitas et proprietas meriti ex natura rei sequitur bonitatem operis ut ad alterum relatam, sicut dixit D. Thomas 1. 2, quæst. 21, artic. 3. Unde, cum talia opera in Dei gloriam cederent, ad eum pertineret illa remunerare, quod pro sua libertate, et bonitate sine prævia promissione facere posset. Ait ergo Vasquez ad rationem meriti, etiam de condigno, promissionem Dei extrinsecam et accidentariam esse; ideoque sine tali promissione esse posse in Deo affectum, et voluntatem reddendi condignum præmium talibus meritis, et de hoc affectu ait per se ad gratitudinem per-

tinere. Unde addit, quando Deus adjungit promissionem, non insurgere obligationem justitiæ, sed solius fidelitatis, ac proinde rationem gratitudinis non tolli, nec variari propter adjunctam obligationem promissionis, sed tunc illud deberi duplici titulo gratitudinis et fidelitatis, semper tamen præmium, ut præmium, per se deberi titulo gratitudinis, ex fidelitate vero deberi ut rem quamdam promissam, cui accidentarium est quod simul ut præmium debeatur.

9. *Ex sua expositione colligit Vasquez primo. — Colligit secundo.* — Atque hinc primo colligit Vasquez, disput. 214, cap. 4 et 5, quod, licet Deus non promisisset vitam æternam justis bene operantibus, nihilominus possent illi de condigno mereri apud Deum, quia promissio non facit condignitatem in merito, sed supponit illam, nam promissio illa est de remuneratione, et non tantum de liberali donatione; nihilominus tamen non oportet, ut ait, quod Deus teneretur ex justitia illis præmium reddere, nam satis est quod ex gratitudine deberet præmium condignum seu æquale secundum proportionem. Secundo, infert in disp. 218, c. 3, n. 33, § *Tertia ratio*, et 1 p., disp. 91, c. 15, quamvis duplex sit meritum hominis apud Deum, scilicet de condigno et de congruo, nihilominus utrique respondere præmium ex sola gratitudine, et non ex justitia, et utrique posse etiam esse adjunctam promissionem, ac subinde obligationem fidelitatis; ac proinde in hoc non differre, sed in hoc solum quod meritum condignum dicitur respectu præmii æqualis secundum connaturalem proportionem; meritum autem de congruo dicitur respectu præmii inæqualis, seu excedentis dignitatem operis, licet cum illo aliquam congruentiam vel convenientiam habeat. Utrumque autem potest ad gratitudinem spectare, quia hæc virtus non solum æquale, sed etiam abundantius retribuit. Idemque est de fidelitate, quia potest Deus æqualem vel abundantiorem remunerationem promittere.

10. *Quomodo exponat Lorca.* — At vero Lorca, licet in hoc consentiat, quod Deus ex sola gratitudine reddit præmia meritis, non tamen negat aliquem modum justitiæ legalis, seu legali similem, ut inquit, quod nunc admittimus, et infra explicabimus. Deinde non negat fundari hoc meritum de condigno apud Deum in pacto et in promissione Dei. Ratio quam indicat est quia, licet ex promissione Dei non oriatur obligatio justitiæ, sed certitudo præmii conferendi, nihilominus propter gratitudinis debitum potest esse necessaria, et consequenter etiam requiritur, ut opera veram et completam rationem meriti habeant, eisque merces debeatur. Nam si promissio (inquit) vel pura et absoluta, vel sub conditione inæqualis operis fiat, non ex operibus, sed ex fidelitate oriretur obligatio reddendi promissum, et ita non sufficeret ad verum meritum; quando vero promissio fit exigendo opera æqualia, tunc non ex sola fidelitate, sed etiam ex gratitudine tenetur Deus implere promissum, et ideo facta tali promissione, completur vera ratio meriti, quæ sine illa non subsisteret. Unde videtur supponere hic auctor quod, licet Deus sit capax debiti gratitudinis, nihilominus illud non insurgit, nisi supposita promissione exigente opus æquale. Cur autem illa promissione facta oriatur hoc debitum, et sine illa non oriatur, nec probat nec declarat.

11. *Expugnatur Lorca in eo quod differt a Vasquez.* — Inter hos autem dicendi modos hoc invenio discrimen, quod, licet prior in aliquibus rebus liberius loquatur, magis tamen consequenter loquitur; posterior, videtur, dum studet adhærere aliquibus sententiis communioribus et magis fundatis, minus profecto consequenter in reliquis loquitur. Quod breviter declaro, ut melius id in quo conveniunt examinemus. Si ergo supponamus in Deo esse posse propriam gratitudinis obligationem, remunerationem et affectum, frustra profecto dicitur hanc pendere ex promissione, aut in illa fundari, multoque magis consequenter dicitur sine illa esse posse, et ex vi operis juxta suam proportionem oriri. Probatur, quia veritas et gratitudo non solum sunt diversæ virtutes, sed etiam quasi disparatæ, quia una in altera non fundatur; at vero obligatio promissionis ad veritatem seu fidelitatem pertinet; ergo promissio, per se loquendo, impertinens est ad gratitudinem. Secundo, obligatio gratitudinis oritur ex vi beneficii accepti; ergo, si beneficium est æquale, parum ad gratitudinem refert quod promissio præcesserit, necne. Imo, quando præcedit promissio sub conditione æqualis operis, minor obligatio gratitudinis oriri videtur, quia minus liberaliter videtur fieri beneficium, cum tamen quo liberalius fit, eo major obligatio grati animi oriatur. Tertio, quia propter has rationes, inter homines, ad meritum ex gratitudine, necessarium non est ut promissio præcedat; et consequenter nec ad obligatio-

nem similem ex parte remunerantis, ut idem auctor late dixerat, disput. 43, memb. 2; ergo supponendo in Deo capacitatem gratitudinis et obligationis ejus, nulla potest assignari specialis ratio, ob quam ad hujusmodi obligationem prævia promissio sub conditione operis æqualis necessaria sit. Respondent ideo necessariam esse promissionem in Deo, quia creatura non potest Deum sua actione obligare, nisi ejus promissio præcedat. At vero hæc ratio, si probat absque promissione non esse in Deo obligationem gratitudinis, consequenter probat etiam post promissionem non esse; nam promissio, ut talis est, non inducit obligationem gratitudinis, si illam non supponit, ut probat ratio facta, quod tota ratio gratitudinis est beneficium acceptum, non promissio accipientis beneficium. Unde etiam inter homines promissio gratitudinis obligationem gratitudinis supponit, non facit, sed ei obligationem fidelitatis, veritatis, aut justitiæ adjungit.

12. *Assertio tertia contra utriusque auctoris communem resolutionem de gratitudine.—Suadetur primo auctoritate negativa Theologorum et Scripturæ. — Suadetur secundo ratione.*— Jam vero contra id, in quo dicti auctores conveniunt, scilicet, Deum retribuere præmia ex gratitudine, dicendum censeo virtutem gratitudinis proprie ac formaliter in Deo non reperiri, ac proinde neque obligationem ejus Deo competere, neque remunerationem meritorum a tali Dei attributo formaliter procedere. Hoc imprimis probatur auctoritate negativa, quia neque in antiquis Theologis invenio tale attributum gratitudinis formaliter attributum Deo, cum tamen de veritate, fidelitate, justitia, misericordia, liberalitate, munificentia, seu magnificentia, beneficentia, dilectione, et similibus frequenter loquantur; tum etiam quia neque in Scripturis me legisse memini Deum esse gratum hominibus, etiam pie viventibus, aut fore ingratum si bene viventibus non benefaciat, vel quid simile. At profecto si gratitudinis affectus, opus, vel obligatio posset in Deum cadere, aliquod profecto ejus rei vestigium in his libris, per quos Dei notitia ad nos pervenit, inveniretur. Unde Scriptura non ad benefaciendum Deo, sed ad illi *serviendum* nos ubique admonet, Deuteron. 6, 7, et infinitis aliis locis, ex quibus ratio propria elicitur. Nam virtus gratitudinis in proprio conceptu formali imperfectionem supponit in persona illius capaci; ergo non potest Deo convenire. Consequentia nota est. Antecedens autem probare possumus primo, ex objecto tam formali quam materiali gratitudinis, ejus enim officium est beneficium acceptum recompensare, ut ait D. Thomas 2. 2, quæstione 106, articulo 1, in corp., et ad 3. Unde respicit alterum ut benefactorem, ut ex Cicerone et Seneca late docet D. Thomas 2. 2, quæstione 80, et quæstione 106, art. 1, et sequentibus. At Deus non potest respicere hominem ut benefactorem sui, neque homo gloriari potest quod beneficium aliquod Deo contulerit, ut videtur per se notum, et significatur in illo Psalmi: *Ego dixi: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* Secundo, in Deo non potest esse religio, pietas, aut observantia; ergo neque gratitudo. Antecedens supponitur ut notum; consequentia probatur, quia virtus gratitudinis non solum participat imperfectionem illarum trium virtutum, sed etiam inferiori modo illam continet. Imperfectio enim quam illæ virtutes supponunt, et propter quam Deo formaliter et proprie convenire non possunt, est quod respiciunt alium ut superiorem et excellentem, quod Deo plane repugnat. At gratitudo simili modo respicit benefactorem ut superiorem et excellentem, nam, ut D. Thomas ait, dicta quæst. 106, art. 2: *Benefactor, in quantum hujusmodi, est causa beneficiati*, et ideo beneficiatus ad benefactorem convertitur, ut ad principium suum aliquo modo, ut ibidem ait D. Thomas, et ideo dixit in art. 1, post religionem, quæ respicit summum debitum Deo, et pietatem, quæ respicit debitum paternum, quod est maximum quod a creatura esse potest, et observantiam, quæ respicit excellentiam personæ creatæ, constitui gratitudinem, quæ respicit peculiarem benefactorem: *Et ideo* (ait) *distinguitur a prædictis virtutibus, sicut posterius distinguitur a priori, tanquam ab eo deficiens.* Qui ergo fieri potest ut talis virtus secundum propriam rationem formalem Deo tribuatur?

13. *Tertio.* — Unde sic possumus ad rem, de qua agimus, argumentari tertio. Nam meritum hominis apud Deum non est beneficium quod homo Deo faciat, sed ad summum est obsequium et servitium illi debitum; ergo remuneratio meriti hominis apud Deum non potest esse ex gratitudine. Consequentia patet ex dictis, quia ubi deficit materia virtutis, versari non potest virtus. Antecedens autem videtur certe per se no-

tum ex Dei majestate, et bonorum abundantia, qui sibi sufficiens est, et omnium benefactor, et nullius beneficii indigens aut capax, prout ipse per Prophetam, Psalm. 49, profitetur dicens: *Audi, populus meus, et loquar, Israel, et testificabor tibi; Deus, Deus tuus ego sum, non accipiam de domo tua vitulos, neque de gregibus tuis hircos*, etc., *meus est enim orbis terræ*, etc. Idemque nos Christus Dominus docuit Luc. 17, dicens: *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus.* Quibus evidenter nos Christus instruit ut non solum nos aliquid Deo contulisse, aut dignos aliqua Dei gratitudine propter servitia illi exhibita non reputemus, verum potius nos servos inutiles esse sentiamus. Unde in verbis præcedentibus expresse hanc gratitudinem a Deo excludere videtur, dum afferens exemplum de domino humano, cui servus ad nutum obedit, interrogat: *Numquid gratiam habet servo illi, quia fecit quod ei imperaverat?* Et respondet: *Non puto.* Et adjungit: *Sic et vos cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus*, id est, nihil Deo præstitimus, quod sibi debitum, imo quod suum non esset. Unde Cyrillus ibi, in Catena D. Thomæ: *Considera* (inquit) *quod, qui apud nos dominantur, non referunt gratias cum aliqui subditorum statuta sibi prosequuntur obsequia*, etc. Et eodem modo expendunt verba illa ibi Theophyl. et alii. Ex quo tale conficitur argumentum quasi a minori: quia inter homines servus non est benefactor domini, et ideo non tenetur dominus ei gratum se ostendere, nec debitum gratitudinis in eo locum habet; ergo multo minus potest Deus ex gratitudine obligari ad hominem ad beneficium recompensandum; ergo neque remuneratio meritorum apud Deum est ex debito gratitudinis.

14. *Instantia ex D. Thoma et Seneca.* — *Prima responsio.* — Dicet aliquis potius inter homines posse dominum ex gratitudine servo obligari. Nam D. Thomas 2. 2, quæst. 106, art. 3, ad 4, cum Seneca, lib. 3 de Benefic., cap. 21, sic inquit: *Quamdiu servus præstat quod a servo exigi solet, ministerium est; ubi plus quam a servo necesse est, beneficium est. Et ideo servis ultra debitum facientibus gratiæ sunt habendæ.* Ergo pari modo, cum homo sit Dei servus, quando ultra debitum, quod ab eo exigitur, Deo servit, illi gratia seu gratitudo haberi poterit et debebit, præsertim quando affectu amici Deo servit; nam, ut ibidem ait D. Thomas, ubi in affectum amici transit, incipit vocari beneficium. Respondeo imprimis, saltem hinc sequi opera præcepta non esse meritoria apud Deum ex gratitudine, quia illa sunt necessaria obsequia, quæ a servo Dei exigi solent; ergo vel omnino meritoria non sunt, quod dici non potest, vel ex alia virtute Dei remuneranda sunt; omnia autem merita de condigno, sive sint operum præceptorum, sive consiliorum, eadem virtute remunerantur.

15. *Altera dilutio.* — Deinde servitus hominis ad Deum longe altior est et major, quam sit hominis ad hominem, nam homo, licet ut servus hominis sit inferior illo, ut homo est illi æqualis, unde non est sub dominio ejus quoad vitam et membra, nec quoad omnes omnino actiones, sed quoad illas quæ et sunt proportionatæ humano servitio, et commoditati, et convenienter exhiberi possunt. At vero respectu Dei homo est servus quoad omnia, quia et quoad vitam, et corporis integritatem, et quoad animum, et omnes ejus actiones est sub dominio Dei; ita ut, licet nunc quasdam actiones homini præcipiat, et non alias, posset omnes bonas actiones præcipere et exigere, si vellet. Et ideo in rigore, attento dominio Dei, et ipsius respectu, nullum est opus ultra necessitatis exigentiam, vel formaliter, vel radicaliter, ut ex Euthymio notavit Maldonat. in id Luc. 17: *Servi inutiles sumus*, qui merito etiam addunt, opera consilii, seu quæ superogationis dicuntur, licet non sint debita Deo ex præcepto quoad exercitium (ut sic dicam), sunt tamen debita debito gratitudinis, nam hoc debitum nunquam potest homo exhaurire aut explere. Et ideo sunt debita, ut obsequia in honorem et reverentiam benefactoris exhibita, hoc enim est gratitudinis munus, ut divus Thomas supra docet. Et ultra hæc illa etiam opera aliquo modo fiunt juxta præceptum Dei saltem conditionatum, seu quoad specificationem; nam, licet non teneatur homo illa facere, tamen, si faciat, tenetur illa recte et honeste ac in gloriam Dei facere, et sub ea tantum ratione meritoria sunt. Unde non sunt ultra debitum, quod vel aliquo modo exigitur, vel exigi potest, et ideo nec respectu talium operum gratitudo propria in Deo locum habet.

16. *Alteri tacitæ instantiæ occurritur.* — *Suadetur quarto posita assertio.*—Neque satis est quod per gratiam talia opera ex affectu amicitiæ divinæ fiant, quia nunquam potest

ab eis separari ratio obsequii debiti; imo ille etiam operandi modus potest a Deo exigi per modum servitii et debiti obsequii. Prætterquam quod ex gratitudine illi debitus est, quod secus est in humana servitute. Unde novum insurgit argumentum, quia quicquid homo bene operatur, vel operari potest, debet Deo ex maxima gratitudinis obligatione, cui nunquam potest ad æqualitatem satisfacere, tum propter infinitum excessum majestatis benefacientis; tum etiam quia cum ipsomet bono opere, quod novum Dei beneficium est, crescit; ergo fieri non potest ut ex talibus operibus in obsequium Dei factis gratitudinis debitum in Deo resultet. Probatur consequentia, quia ex solutione debiti etiam æquali non oritur nova obligatio similis in eo cui satisfactio fit, multoque minus oriri poterit ex inæquali. Unde D. Thomas, dicta quæst. 106, artic. 6, argum. 2 cum solutione, ait quando inter homines recompensatio beneficii non excedit beneficium acceptum, nullum gratitudinis debitum in priori benefactore resultare; si autem recompensatio excedat, tunc ex illo excessu posse in priori benefactore oriri obligationem gratiam recompensandi, et sic non esse inconveniens procedi in infinitum in mutua gratiarum actione. At vero beneficentia inter Deum et hominem necessario debet inchoari a Deo: *Quis enim prior dedit illi, et retribuetur ei?* Et homo nunquam potest adæquate, nedum superabundanter recompensare Deo acceptum beneficium. Ergo nunquam potest ex opere hominis gratitudinis debitum in Deo reperiri. Eo vel maxime quod, ut Concilium Arausicanum ait, in omni opere bono nos non incipimus, et ideo, quicquid in Dei obsequium faciamus, Deus ipse incipit benefaciendo nobis, et ideo respectu cujuscumque actionis hominis ad Deum comparatæ, illud locum habet: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Ergo ex opere hominis nunquam potest Deus ad gratiam habendam obligari.

17. *Suadetur quinto.* — *Vasquez* 1. 2, *disp. ult.*, *c. ult.*, *in fine.*—Ultimo argumentari possumus ad hominem contra hos auctores, qui Deo tribuunt debitum et retributionem ex gratitudine, ne justitiam veram illi tribuant. Nam argumenta quibus conantur ostendere in Deo non esse justitiam, si cum proportione applicentur, multo magis in Deo non esse gratitudinem ostendunt. Hujusmodi est illud quo dominus non obligatur servo ex justitia, nam, ut ostendimus, multo minus obligatur dominus servo ex gratitudine; imo, licet obligatio justitiæ major videatur, in hoc differt ab obligatione ex gratitudine, quod illa potest oriri ex voluntate debitoris, saltem radicaliter, quatenus voluntate voluit promittere aut pacisci; at vero obligatio gratitudinis non fundatur in voluntate recipientis beneficium, sed necessitate quadam ex beneficio oritur, et ideo ex hac parte magis Deo repugnat. Deinde solet negari justitia commutativa Deo, quia constituit æqualitatem in datis et acceptis, quæ non habet locum in Deo; at vero gratitudo etiam ponit æqualitatem, vel excessum, inter recompensationem et acceptum beneficium, quod multo magis repugnat Deo. Respondent posse in definitione gratitudinis accipi beneficium non stricte, ut sonat, sed abstractius, ut significat opus alteri gratum. At enim si hoc eis licet, cur nobis non licebit æqualitatem dati et accepti non materialiter, ut sonat, sed altiori modo conceptam justitiæ divinæ attribuere? Accedit quod ad gratitudinis debitum non satis est opus alteri gratum efficere, alias quotiescumque alius opus facit, quod mihi est gratum, seu mihi placet, tenerer ego ex gratitudine illi gratiam referre, quod falsum esse constat. Oportet ergo opus transire in veram beneficii rationem, ut vera gratitudo locum habeat.

18. Unde frustra laborant dicti auctores in accommodanda ad Deum doctrina, quam de gratitudine inter homines D. Thomas tradit 2. 2, quæst. 106 et 107, ubi distinguit gratitudinem, quatenus recompensat beneficium, a justitia, quia hæc solvit debitum legale, illa recompensationem ex honestate debitam propter beneficium retribuit; item quia justitia respicit acceptum cum stricta obligatione reddendi, ut in mutuo, et similibus; gratitudo autem respicit beneficium gratis impensum, ut illud recompenset; et illa tantum respicit effectum, ut æquale reddat, hæc vero respicit affectum ut abundantius tribuat. Frustra, inquam, hæc in præsenti causa afferuntur, nam, licet inter homines vera sint, ad Deum et ad merita hominum apud ipsum non bene accommodantur, quia ex altera parte deficit fundamentum debiti gratitudinis in Deo, quia nec homo potest beneficium gratis Deo impendere, nec Deus est capax illius. Unde, licet in meritis humanis aliquæ conditiones considerentur, quæ gratuito beneficio sunt communes, ut quod magis ex affectu pendeant quam ex effectu, et quod

spontanea voluntate exhibeantur, inde inferri non potest merita nostra esse materiam gratitudinis, cum deficiat ratio beneficii non debiti, quod est quasi substantia seu unicum fundamentum gratitudinis. Quomodo autem illæ conditiones justitiæ non obstent, paulo post explicabimus.

19. *Corollarium primum contra secundam partem opinionis positæ in num. 7. — Corollarium secundum contra primam partem ibidem.* — Ex his ergo concludimus primo, justitiam, per quam Deus præmia meritis tribuit, non esse aliquam virtutem, quæ sit pars potentialis justitiæ; nam si quæ esset, aut gratitudo, aut fidelitas esse deberet, nam aliæ aut non versantur circa aliquam retributionem, vel recompensationem. aut debiti solutionem, ut liberalitas, veritas, et si quæ sunt hujusmodi, vel si aliquo modo persolvunt debitum, est cum inferioritate et inæqualitate ex parte debitorum, ut sunt religio, pietas et observantia, et ita de aliis partibus potentialibus justitiæ nulla est controversia; sed neutra ex illis duabus esse potest, nam de gratitudine id ostensum est. De fidelitate vero adversarii id supponunt, sed putant ejus obligationem esse extrinsecam et adventitiam ad meritorum retributionem, quia per se non respicit opus alterius, sed actum ipsius debitoris, qui est promissio; nos autem id probamus, quia fidelitas in promissione fundatur; promissio autem, si sit absoluta seu simplex, non respicit meritum, et de illa procedit ratio proxime facta. Si vero transeat in vim pacti, inducit obligationem justitiæ, et non solius fidelitatis, et ideo si in meritis interveniat, illa remunerare non erit officium fidelitatis. Unde secundo concludimus justitiam, per quam Deus præmia meritis hominum retribuit, esse aliquam ex his quæ partes subjectivæ justitiæ dicuntur, quatenus formaliter quidem, eminentiori tamen modo quam in creaturis. possunt in Deo reperiri; quæ autem illa sit, et quomodo Deo sine inconvenienti tribuatur, nobis explicandum superest.

20. *Notatio pro statuenda propria justitia in Deo.* — Supponimus autem imprimis et admittimus duplicem illum modum merendi apud Deum, scilicet, vel nulla præmissa promissione ex parte Dei quasi ex sola vi ipsius operis, moralis, ac liberi, et præsertim facti ex aliquo gratiæ auxilio, ut nunc loquimur, vel præmissa promissione, non quidem omnino simplici et absoluta, nam hanc non postulat meritum, ut per se constat, sed conditionata et respiciente merita quibus retributionem, vel beneficium aliquod promittit, si fiant. Et hæc rursus duplex esse potest, vel sub conditione operis inæqualis, seu imperfecti, vel perfecti et condigni, et de his omnibus sigillatim dicendum est.

21. *Assertio quarta in ordine, ac bipartita. — D. Thomas 2. 2, quæst. 47, art. 10, 11 et 12, etc.* — Dico primo: si Deus remuneret merita absque promissione antecedente, in qua ipsa fundentur, tunc retributio fiet ex justitia quadam legali, quam etiam remunerativam, seu providentialem, aut gubernativam appellare possumus, non vero ex commutativa, seu ex proprio debito justitiæ. Hanc assertionem tractavi, explicavi, et probavi in dicta disputatione speciali de Justitia Dei, sect. 9, per totam, tam diffuse, ut nihil fere addendum occurrat. Quia quod in Deo talis virtus formaliter sit, et quod ratione distinguatur a cæteris, non videtur posse dubitari, quia et speciale habet objectum et motivum, ac operandi modum, et necessaria est in principe, et maxime in supremo gubernatore. Item in intellectu divino recte intelligimus prudentiam illam, quam morales philosophi politicam vocant, quia bonum communitatis procurat, non tamen politico, seu civili modo, sed altiori, juxta doctrinam D. Thomæ, 1 part., quæst. 21, artic. 1, ad 1. Possumusque illam prudentiam cum Aristotele, 6 Ethic., architectonicam vocare, dummodo in intellectu Dei supremi gubernatoris in summa perfectione et per essentiam reperiatur, in cæteris vero gubernatoribus analogice, et per quamdam participationem reperiri intelligagatur; ergo huic intellectuali virtuti divinæ aliqua virtus in voluntate respondet, per quam secundum talem prudentiam regere et gubernare possit, unicuique rei tribuendo quod illi suo modo debitum et proportionatum est, ut inde bonum totius universi resultet, conservetur, aut promoveatur. Et hanc vocamus justitiam legalem, quia in nobis prudentiæ politicæ justitia legalis respondet, ut D. Thomas cum Aristotele docet, et ita nos concipimus etiam in Deo justitiam illam ad modum legalis justitiæ, quia, licet sit longe excellentior quam humana, in hac generali ratione convenit, quod æquitatem servat cum omnibus in ordine ad commune bonum, singulis distribuendo quod unicuique proportionatum et quodammodo debitum est. Neque hoc novum inventum nostrum est, ut aliqui nobis objiciunt, nam de illa passim Sancti Patres et

Theologi loquuntur, cum divinam providentiam ejusque æquitatem declarant. Et eamdem agnoscit D. Thomas, 1 part., quæst. 21, et 1. 2, quæst. 21, artic. 4, dum ait ad justitiam Dei pertinere nullum bonum opus irremuneratum relinquere. Non ergo nova cudimus; sed antiqua, quantum per divinam gratiam possumus, ex Theologiæ et Philosophiæ principiis explicare conamur.

22. *Suadetur jam assertio quoad primam partem, intervenire, scilicet, dictam justitiam in retributione meritorum.* — Supposito ergo in Deo hoc attributo justitiæ, probatur prior pars affirmans assertionis. Quia ex dictis satis constat hunc actum retribuendi præmia hujusmodi meritis ad aliquam justitiam pertinere; nulla autem potest intelligi magis proportionata illi actui, quam hæc justitia legalis seu providentialis; ergo. Probatur minor, tum quia reddere præmia pro meritis est actus ad convenientem hominum gubernationem maxime necessarius; ergo pertinet ad illam justitiam, quæ huic muneri principaliter intendit; tum etiam quia, sicut per hanc justitiam Deus, ut naturæ auctor, servat naturalem proportionem, et quasi debitum, in conferendo singulis rebus accidentales perfectiones singulorum naturis proportionatas, et unicuique causæ secundæ facultates, concursum, seu auxilium ad connaturales ejus operationes necessarium, ita, ut moralis gubernator agentium liberorum, retribuit unicuique juxta operum suorum moralem exigentiam et proportionem; ergo remuneratio meritorum ab hac justitia per se procedit. Et confirmatur primo, quia in hac parte eadem est ratio de punitione malorum et retributione bonorum operum; sed punitio malorum ab hac justitia procedit; ergo et præmium bonorum. De minori propositione seu vindicativa justitia dixi late in dicta disputat., sect. 6, ubi ostendi in privata persona non esse specialem virtutem distinctam a reliquis, quia propulsare injuriam vel punitionem ejus procurare, non est actus habens ex objecto specialem honestatem, quia non est per se amabile, sed tantum ut remedium ad tuendum proprium bonum, vel cavenda similia mala, et ideo ex fine accipit honestatem, et ita ad illam virtutem pertinet, ad quam finis honestus spectat. Ut autem modo etiam recto fiat, justitia commutativa illum moderatur, ut ibi explicuit. At vero in persona publica, et maxime in Deo, punitio malorum est ratio per se necessaria ad rempublicam recte gubernandam, et ideo ad justitiam illam, quæ publicum regimen ex parte affectus moderatur, pertinet; idem ergo est de remuneratione bonorum, est enim eadem ratio. Denique in humano principe justitia legalis est, quæ hujusmodi actum elicit; cur ergo non idem cum majori excellentia Deo tribuemus, cum ad perfectionem pertineat, nullamque imperfectionem includat?

23. *Secunda pars conclusionis probatur.* — Altera vero pars negativa assertionis probatur, quia justitia commutativa non potest intelligi in Deo, nisi præcedat ejus promissio et pactum; quia tunc actus dicitur esse ex commutativa justitia, quando ex obligatione ejus procedit, ita etiam in præsenti loquimur; Deus autem non est capax hujus obligationis nisi ex pacto suo voluntario, ut in dicta disputatione ostendi, et in sequenti assertione dicam. Dices : saltem distributiva justitia potest a Deo esse absque prævia promissione ; ergo hæc præmiorum retributio ab illa procedit, etiamsi merita in promissione non fundentur. Imo hanc justitiam maxime videtur servare Deus in suæ providentiæ dispositione, ut D. Thomas tradit, 1 part., quæst. 21, art. 1, in corpore, et ad 3. Respondeo, ex his quæ in dicta disputat., sect. 3, docui, justitiam distributivam inde denominatam esse, quod in distributione et distinctione communium bonorum proportionem inter plures servat. Hæc autem sola ratio, nisi fundetur in speciali jure, ac debito proprio illius justitiæ particularis, quæ per antonomasiam dicta est, non sufficit ad constituendam specialem virtutem, sed multis virtutibus communis est. Nam etiam commutativa justitia interdum illam proportionem servat, et misericordia, et gratitudo, et observantia; imo et charitas, sicut in propriis servat debitum ordinem, ita etiam in beneficentia, prout secundum ordinem charitatis necessaria est. Dico ergo in hac remuneratione meritorum, de qua loquimur, licet a justitia gubernativa eliciatur quoad substantiam (ut sic dicam), servare Deum modum et proportionem distributivæ justitiæ : vel quia ex eo quod unicuique tribuit juxta meritum, seu debitum suum, resultat consequenter illa proportio inter plures ; vel quia etiam illa proportio pertinet ad pulchritudinem et commune bonum universi, et ita illam etiam observat Deus ex vi suæ sapientiæ, et justitiæ rerum moderatricis, neque ibi est necessaria alia specialis justitia. Nec divus Thomas aliud intendit, si attente doctri-

na corporis articuli cum solutione ad 3 conferatur.

24. *Explicatio amplior, quare merita citra promissionem non sint de condigno.* — Atque hæc assertio et doctrina communis est omnibus meritis, quæ non attingunt perfectionem meriti de propria justitia, quæ per antonomasiam dicitur de condigno, propter specialem perfectionem moralem quam habet, a qua reliqua deficiunt quæ de congruo dicuntur, sive sint imperfecta per comparationem ad præmium, sive sint præmio proportionata, careant tamen pacto, et sufficienti promissione divina, nam si quæ talia essent, non essent ex propria justitia apud Deum, ideoque non haberent ab ipso præmium, nisi ad summum ex vi hujus generis justitiæ quam explicuimus. Ac subinde non essent merita simpliciter de condigno apud Deum, sed possent dici de congruo, quia non ex proprio justitiæ debito, sed ex illa congruitate quam generalis justitia attendit, illis præmium redderetur. Quia non sufficit quod in opere sit æqualitas et condignitas respectu præmii, si in illo non sit vis moralis ad obligandum Deum. Unde aliud est opus esse dignum præmio absolute, aliud esse meritorium de condigno apud aliquem, quia ad primum sufficit proportio inter meritum et præmium, ad secundum autem necessarius est specialis respectus ad talem personam, propter quam ad tale præmium reddendum ex justitia obligetur. Sicut miles meretur de se tantum stipendium, sed non apud quemlibet regem, sed apud illum cui servit, vel cum quo pactum fecit. De merito ergo de condigno in hoc rigore sumpto dicendum superest.

25. *Assertio quinta in ordine.* — *Probatur auctoritate.* — Dico secundo : quando meritum est proportionatum et æquivalens præmio, et fit sub pacto Dei, seu promissione sub conditione talis operis, tunc Deus reddit præmium ex peculiari virtute justitiæ vera ac propria, et a justitia generali per modum diversi attributi ratione distincta. Hanc assertionem tractavi late in dicta disput., section. 2, declarando in Deo hunc justitiæ modum. Eamque tribuo omnibus Doctoribus, qui, ad meritum de condigno et de justitia, Dei pactum seu promissionem sub conditione talis operis requirunt. Nam, si ex vi talis promissionis modus justitiæ non cresceret in merito, nec alterius rationis esset, frustra dicerent tale pactum esse necessarium, præsertim propter meritorum justitiam, ut iidem affirmant, quos supra c. 19 recensui. Atque hoc modo potest confirmari ex Concilio Tridentino, sess. 6, c. 16, ubi cum promissiones divinas factas operibus justorum ex Scriptura retulisset, subdit : *Atque ideo bene operantibus usque in finem, et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis per Christum Jesum misericorditer promissa, et tanquam merces ex ipsius promissione bonis ipsorum operibus, et meritis fideliter reddenda, hæc est enim illa corona justitiæ*, etc. Ubi duos titulos et rationes distinguit sperandi beatitudinem, ut hæreditatem filiorum, et coronam justitiæ, et, juxta illos, duas etiam videtur promissiones Dei docere : una est, qua promittitur ut gratia, id est, ut hæreditas gratiæ respondens, juxta illud : *Si filii, et hæredes*, et ut merces, id est, ut corona justitiæ. Ergo sentit, ex posteriori promissione, quæ est sub conditione operum, majus justitiæ debitum quam ex priori simplici et absoluta promissione oriri. Unde cum ex priori oriatur fidelitatis debitum, necesse est ut, ex posteriori, conditione operum impleta, major et proprior justitiæ ratio nascatur.

26. *Corroboratur multipliciter.* — Deinde, ex testimoniis quæ Concilium allegat potest idem corroborari. Præsertim ex illo ad Hebr. 6 : *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri*, inde enim colligimus talem esse justitiam hominis ad Deum ratione meritorum de condigno, quod esset Deus injustus, si præmium eis denegaret, nullo posito obice ex parte justorum. At vero justitia prior legalis seu providentialis non est talis, nam, licet Deus interdum nolit secundum eam debitum reddere, non erit injustus; ut, verbi gratia, si vellet peccatores non punire, vel meritis de congruo retributionem denegare, ut in d. disp., sect. 5, cum Scoto notavi ; ergo illa justitia, qua debetur præmium meritis de condigno, alterius rationis et majoris debiti est. Nec satisfaciet qui dixerit verba interpretanda esse, *Non est injustus*, id est, non est infidelis ; tum quia non oportet Scripturæ verba improprie interpretari, quando nulla subest necessitas, quæ hic non subest, ut mox videbimus ; tum etiam quia Concilium Tridentinum in sensu magis proprio videtur verba illa inducere, cum ex illis colligat majorem rationem justitiæ in meritis justorum, quam ex sola simplici promissione oriatur ; tum præterea quia, si Paulus de sola fidelitate et simplici promissione loqueretur, potius dixisset : Non est injustus Deus, ut sui

verbi obliviscatur; non sic autem dixit, sed, *ut obliviscatur operis vestri*, significans non solum contra fidelitatem promissionis, sed contra justitiam ipsorum meritorum futurum fuisse, si Deus illorum oblivisceretur. Unde Augustinus, lib. de Nat. et grat., cap. 2 : *Non est injustus Deus, ut justos fraudet mercede justitiæ;* et l. 4 contra Julian., cap. 5 : *Deus ipse, quod absit, erit injustus, si ad ejus regnum verus non admittitur justus.* Denique hoc confirmat usitatus et frequentissimus Scripturæ loquendi modus, quia nominibus propriæ justitiæ utitur, quoties de mercede justorum loquitur, ut in dicto capite allegavi, et præsertim ponderavi duo testimonia. Unum, illud Pauli : *Superest mihi corona justitiæ, quam reddet mihi in illa die justus judex*, quia non contentus Apostolus appellasse coronam justitiæ, iterum commemorat judicem justum, ut significaret, etiam ex parte retribuentis, justitiæ debitum intervenire. Quod debitum aliis locis explicat per comparationem ad bravium, 1 Corinth. 9, et ad depositum, secundæ ad Timoth. primo, quæ quidem ex justitia debentur. Aliud testimonium est verbum Christi in parabola mercenariorum vineæ : *Nonne ex denario convenisti mecum? tolle quod tuum est,* ubi explicatur, et obligatio ex parte patrisfamilias, orta ex conventione, quæ ad justitiam pertinet, et jus proprium mercenarii, cum ei dicitur : *Tolle quod tuum est.*

27. *Probatur secundo ex ratione.*—Tandem addimus rationem, quia in meritis nostris de condigno respectu Dei reperitur quicquid ad veritatem et proprietatem particularis justitiæ necessarium est, et talis justitia potest in Deo reperiri sine ulla imperfectione, et aliunde auget perfectionem, et fiduciam nostrorum meritorum; ergo non est neganda, sed Deo ac nobis respective tribuenda. Consequentia videtur evidens, tum quia nulla perfectio, quæ sine imperfectione inveniri potest in Deo, neganda est illi formaliter ac proprie, quia talis est perfectio, quam simpliciter simplicem vocant; tum etiam quia cum Scriptura tam frequenter totque modis de justitia ista loquatur, si commode potest proprie intelligi, non est ad improprios sensus detorquenda. Probatur ergo major, nam ut D. Thomas ait 2. 2, quæst. 106, art. 1, ad 2, in hoc distinguitur justitia a gratitudine, quod *retributio proportionalis pertinet ad justitiam commutativam, quando attenditur secundum debitum legale, puta si pacto firmetur, ut tantum pro tanto retribuatur, sed ad virtutem gratitudinis retributio pertinet, quæ fit ex solo debito honestatis, quam scilicet aliquis sponte facit.* Omissa autem hac posteriori parte, de qua jam dictum est, et de retributione pro beneficio suscepto intelligenda est, prior est quæ nostro deservit instituto. Ex illa ergo doctrina sic concludo : retributio meritorum de condigno, quam Deus facit, firmata est pacto inter nos et ipsum, ut supra visum est; ergo fit secundum debitum legale, nam debitum non dicitur legale, quia ex lege vel præcepto oriatur, nec D. Thomas ita illud definivit, sed vocatur legale, quia non est ita spontaneum, sicut debitum honestatis seu gratitudinis, sed cum majori necessitate et obligatione, qualis solet ex lege provenire, vel qualis ex pacto oritur. Unde D. Thomas ad hoc legale debitum sufficere arbitratus est, *quod pacto firmetur.* Ergo cum retributio meritorum apud Deum pacto ejus firmata sit, erit secundum debitum legale. Rursus in ea tantum pro tanto retribuitur, ut constat ex supra dictis de æqualitate meritorum de condigno cum præmio etiam vitæ æternæ; ergo illa retributio est secundum veram et propriam justitiam particularem. Minor autem propositio dupliciter probari potest : primo ostensive ex ipsa majori, quia quod Deus retribuat præmium æquale, seu tantum pro tanto, cum æqualitate proportionis, et quod id faciat ex pacto firmato, nullam includit imperfectionem, quia ex Scriptura et ex doctrina catholica de facto ita facit, et nihil perfectione et majestate sua indignum facit; sed id sufficit ut ex vera justitia faciat; ergo retribuere merita ex justitia, nullam imperfectionem involvit. Secundo, id probari potest excludendo imperfectiones quæ solent contra hanc justitiam opponi, quod late in dicta disputatione fecimus, et nihil de novo objectum invenio, quod novam difficultatem ingerat, ut paulo post breviter attingam.

28. *Dubium. — An de justitia commutativa vel de distributiva loquatur assertio. — Resolvitur de utraque justitia debere intelligi.* — Ad majorem enim hujus rationis evidentiam et assertionis declarationem, necessarium est prius commune dubium expendere, de qua scilicet justitia particulari assertio intelligenda sit, an de commutativa vel distributiva? Nam ratio facta videtur concludere de commutativa, cum tamen pauci Theologi illam in remuneratione meritorum admittant, et D. Thomas, 1 p. q. 21, art. 1, eam simplici-

ter Deo negare videatur. Dico vero utramque justitiam in hoc opere suum locum habere, et utramque habere locum in Deo, remotis imperfectionibus, quamvis fortasse necessarium non sit eas in Deo distinguere tanquam duas virtutes, vel duo attributa ratione distincta, sed unam eminenter continentem quidquid est perfectionis in justitia commutativa et distributiva, quæ in hominibus distinctæ virtutes esse supponuntur. Neque hæc eminentia excludit formalitatem perfectionis utriusque virtutis in Deo, sed denotat altiorem, et simpliciorem modum illius formalitatis. Sicut in Deo una est virtus intellectualis, qua prima principia, et conclusiones in ipsis intuetur, eminenter continens perfectiones habituum principiorum, et scientiæ, quæ in nobis distinctæ virtutes sunt, et nihilominus Deus formaliter in se habet scientiam principiorum et conclusionum, abstrahendo in nomine scientiæ ab imperfectionibus cognoscendi per discursum, vel sine illo, per medium, vel sine medio. Sic ergo dicimus, in Deo esse justitiam commutativam, et distributivam formaliter, etiamsi inter se non formaliter vel ratione distinguantur, tanquam duo distincta attributa, sed sint unum attributum justitiæ, illam utramque rationem simplicissime et eminentissime comprehendens, a qua retributio meritorum de condigno procedat.

29. *Pro assertione proxima suadenda.* — Ut autem hanc resolutionem declaremus, suppono duobus modis posse in nobis distingui justitiam commutativam et distributivam. Nam cum conveniant in communi et essentiali ratione justitiæ, et ideo utraque sit ad alterum, et jus alterius respiciat, illudque reddat, vel inviolatum servet cum æqualitate, distingui possunt primo in motivo æqualitatis, quam in reddendo debito observant. Quia justitia commutativa servat æqualitatem rei ad rem, quam arithmeticam vocavit Aristoteles, 5 Ethic., c. 4. Distributiva vero constituit æqualitatem geometricam, seu proportionalem inter plures, qualis observatur in distributione bonorum communium, inter partes reipublicæ, dando unicuique juxta gradum suum. Secundo, possunt distingui hæ virtutes ex diverso jure, quod in altero respiciunt, ut illud non violent, sed expleant aut reddant. Nam, ut ait D. Thomas 2. 2, q. 61, art. 1, ad 5 : *Justitia commutativa et distributiva non solum distinguuntur secundum unum et multa, sed secundum diversam debiti rationem. Aliter enim debetur alicui id quod est commune, et aliter id quod est proprium.* Igitur justitia commutativa respicit jus proprietatis, seu dominii, vel quod illi æquivaleat, quia licet non possideatur, moraliter in bonis propriis computatur, juxta l. *Meorum*, et l. *Id apud*, 143, ff. de Verbor. signific. Sicut e contrario, quæ ex justitia distributiva debentur, moraliter non computantur in bonis, argumento l. *Venisse*, eodem tit., et l. *Quod evincitur*, 151, ff. de Regul. jur. At vero distributiva respicit quidem jus etiam proprium alterius, non tamen ita rigorosum, sicut est aliud ad commutativam pertinens, quia neque est jus in re, seu dominium ejus, nec moraliter illi æquivalens, sed est jus ad rem, fundatum in dignitate, vel conditione, ut est membrum reipublicæ, vel communitatis, cujus bona inter ejus membra hanc vel illam conditionem habentia distribuenda sunt, ut in dicta disput., sect. 3, late declaravi. Ubi etiam dixi hunc posteriorem modum distinguendi has virtutes esse maxime formalem et essentialem, utpote sumptum ex proprio objecto justitiæ, quod est jus; priorem vero modum esse sumptum ex modo, qui ordinarie, et quasi ex vi talium jurium in reddendis eorum debitis observatur.

30. *Probatur ultima assertio quoad justitiam commutativam de æquitate rei ad rem.* — Hoc ergo supposito, dicimus in remunerandis meritis de condigno, primo ac per se inveniri rationem et formam commutativæ justitiæ, tum in servanda æqualitate rei ad rem, tum in reddendo jure proprio, et æquivalenti dominio ac proprietati. Prior pars expresse asseritur a D. Thoma 2. 2, q. 61, art. 4, ad 1. Et probatur, quia forma commutativæ justitiæ est, ut unicuique tantum pro tanto reddatur, seu ut quantum habet juris et actionis, tantum illi tribuatur; sed hoc maxime servat Deus in retribuendo, quia tantum præmium judicat unicuique tribuendum, quantum suis meritis proportionatum et æquivalens sit, juxta illud Matth. 16, et Rom. 2 : *Reddet unicuique secundum opera ejus ;* 1 ad Corinth. 3 : *Unusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem*, et similia sæpe citata. Altera pars probatur, quia jus acquisitum ad præmium per proprios labores et opera proportionata, et in suo ordine æqualia præmio, et fundata in pacto et conventione : *Dabo si feceris*, est jus proprium, quod moraliter æquivalet possessioni, seu juri in re ; ergo in redditione talis juris etiam servatur ex hac

parte forma, vel etiam substantia commutativæ justitiæ. Et hoc confirmant verba illa Matth. 10 : *Tolle quod tuum est, et vade.* Item vim habent illi modi loquendi Christi Domini : *Beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* Ubi pondero, dici, esse illorum propter efficaciam meriti, et juris per illud acquisiti, de quo infra dicitur : *Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlis.* Item illud Pauli : *Certus sum quia potens est depositum meum servare in illum diem justus judex,* 2 ad Tim. 1 ubi depositum suum appellat illam coronam justitiæ, quam c. 4 dicit sibi esse repositam in illum diem, quam propter jus justitiæ, quod in illam habebat, suam jam appellabat. Ex his ergo duobus capitibus ratio commutativæ justitiæ in hac meritorum retributione sufficienter explicatur.

31. *Probatur deinde quoad justit. distribut.* — Quod vero ad justitiam distributivam pertinet, non minus servatur in hac remuneratione æqualitas proportionalitatis inter ipsos beatos, quam in unoquoque inter meritum ejus et præmium æqualitas servetur. Nam eo ipso quod unusquisque beatus recipit præmium suis meritis æquale, necessario fit ut quantum merita unius alterius merita excedunt, tanto illius præmium hujus præmium superet, quia quam proportionem servat meritum ut quatuor, verbi gratia, ad præmium ut quatuor, eamdem servat meritum ut octo ad præmium ut octo, et sic de cæteris; ergo servatur in illo opere tota æqualitas distributivæ justitiæ. Et hanc etiam proportionem significant testimonia citata Scripturæ, in quibus dicitur Deus reddere unicuique secundum opera sua, Apocalyp. ult., et quod de malis dicitur Apocalyp. 18 : *Quantum glorificavit se in deliciis, tantum date illi tormentorum,* eadem ratione et proportione in præmiis reddendis servatur. Et ita in parabola talentorum, sicut qui lucratus est alia quinque, totidem civitatibus præfectus est, ita qui duo comparaverat, duarum civitatum regimen recepit; et, sicut dans justo eleemosynam in nomine justi, mercedem justi accipit, ita qui dat illam Prophetæ in nomine Prophetæ, mercedem Prophetæ accipit; servatur ergo ibi proportio inter plures, et consequenter etiam inter omnes.

32. *Evasioni satisfit.* — Dices illam proportionem non esse per se intentam, sed esse quasi necessario consequentem ad priorem proportionem meriti ad præmium uniuscujusque. Respondeo verum quidem esse, primo et per se ad justitiam meritorum pertinere æqualitatem illam, quæ inter mercedem et laborem servatur, et ideo diximus hanc justitiam veluti substantialiter esse commutativam. Fatemur etiam, supposita multitudine præmiandorum, servata in unoquoque proportione præmii ad merita, necessario sequi alteram proportionem omnium inter se. Nam, ut aliqui Theologi docte adnotarunt, illa proportionalitas inter beatos non oritur ex insufficientia præmii, ut dividendum putetur cum proportione inter multos, quia singulis non sufficit ad æqualitatem, ut in distributionibus humanis sæpe contingit. Nam Deus infinitum habet thesaurum ad reddenda præmia, quia in infinitum potest gratiam et gloriam augere tam in multitudine quam in intensione, et ideo in infinitum posset reddere singulis æquale suis meritis præmium, etiamsi homines beati in sanctitate et numero plures et plures essent. Oritur ergo illa proportio ex ipsa rei natura, quia ex una æqualitate necessario resultat alia, supposita personarum multitudine et præmiorum varietate.

33. *De prima conditione hujus justitiæ.* — Nihilominus tamen hoc non obstat, quominus Deus per se etiam ac directe intendat hanc etiam proportionalem æqualitatem, quia in illa potest considerari pulchritudo et honestas, quam Deus in illo opere intendat. Eo vel maxime quod Deus per se intendit multitudinem beatorum, et varietatem illorum in tali numero, pondere et mensura; ergo etiam per se intendit pulchritudinem illam et æquitatem, quæ in toto illo corpore mystico cœlestis Jerusalem ex illa varietate et proportione consurgit. Quamvis autem hoc ita sit, nihilominus dico hanc intentionem pertinere ad justitiam providentialem, ut commune bonum universitatis respicit, et ideo, ad illam æqualitatem etiam ex directa intentione constituendam, specialem justitiam distributivam necessariam non esse, sed intendi per legalem justitiam, et executioni mandari per commutativam quasi motam et directam a providentiali justitia. Quanquam ipsa etiam justitia commutativa possit per se velle illam proportionem, quatenus in ea, respectu totius exercitus cœlestis, ut est unum corpus mysticum, quædam æqualitas rei ad rem invenitur. Sicut sanitas totius corporis una intentione, et per unam virtutem potest inten-

di, quamvis sanitas totius includat proportionem ad unumquodque membrum, et proportionalitatem omnium membrorum inter se.

34. *Tractatur de jure quale in tali justitia inveniri potest.* — Altera conditio justitiæ distributivæ, quæ (ut ego opinor) magis per se illam distinguit a commutativa, est specialis modus juris, quod in alio respicit et observat. Et quoad hanc etiam partem potest considerari aliquid justitiæ distributivæ in illa speciali justitia Dei, qua munera remunerat. Quia licet, supposito pacto, et conventione ex parte Dei, justi per sua merita verum jus justitiæ ad præmium acquirant, nihilominus illud jus deficit ab illo jure justitiæ quod inter homines reperitur, quia fundatur in operibus quæ magis sunt ipsius Dei quam hominis merentis, nam Deus illa vult esse merita in nobis apud ipsum quæ sunt ipsius dona; et ita sunt dona ejus, ut semper sub ejus supremo domino maneant; nihil enim potest Deus a suo dominio abdicare. Unde etiam ipsa gloria, et quidquid juris homo habet ad illam, magis est sub Dei quam sub hominis dominio. Ex hac ergo parte jus illud ex parte hominis deficit a rigore justitiæ commutativæ, quæ inter homines intervenit; et consequenter dici potest participare aliquid de modo juris distributivæ justitiæ. Ac subinde divina justitia specialis eminenti modo distributiva erit, continens formaliter quicquid perfectionis est in ipsa, considerando in remuneratione personæ dignitatem, et jus quod in illa et meritis ejus fundatur, etiamsi vim etiam pacti et æqualitatis rei ad rem attendat, atque ita utriusque justitiæ rationem formali ac eminenti modo complectatur.

35. *Objectio contra traditam doctrinam de propria justitia meritorum.*— *Responsio.*— Ex quibus attente perpensis, facile, ut existimo, expediet unusquisque Theologus objectiones quæ contra hanc resolutionem factæ sunt, in quibus nihil fere additum invenio ad ea quæ in dicta disputatione de Justitia Dei pertractavimus. Semper enim magna vis in hoc fit, quod materia justitiæ non habet locum in Deo, quia est materialis, et tantum circa temporalia bona humana versatur, quæ sunt vel pecunia sub qua bona externa omnia pretio æstimabilia comprehenduntur, ut tradit Augustinus, lib. de Disciplin. Christian., capite sexto, vel honor, et fama, vel vita et salus corporis, ex Aristotele, 5 Ethicor., capite secund., et D. Thoma 2. 2, quæst. 58, art. 3, et 1 p., quæst. 21, art. 1. Respondetur Aristotelem locutum esse de justitia, prout illam communiter homines accipiunt, quatenus in humana et civili republica est in usu, et dici potest justitia humana. Ratio autem justitiæ secundum se spectatæ abstractior est, et potest versari in altiori et spirituali materia, ut de justitia etiam inter homines docuit D. Thomas 2. 2, quæst. 73, art. 2, ubi etiam generalem tradit regulam, quando spiritualia bona superant materialia, tanto majorem esse obligationem justitiæ, quæ circa spiritualia versatur. Eademque ratio est de commutativa justitia, quia potest quis obligari de justitia ad orandum, vel ad faciendum sacramentum, et in spiritualibus bonis, seclusa Ecclesiæ prohibitione, potest esse commutatio unius pro alio, ut alibi dixi, et in illa sine dubio debet servari æqualitas, et pactum seu obligatio ex conventione suscepta. Ergo ex parte materiæ non repugnat inveniri justitia in Deo ad retribuenda præmia. Ut omittam posse etiam Deum promittere temporale præmium pro labore proportionato, si velit. Adhiberi potest instantia ex D. Thoma 2. 2, quæst. 17, art. 2, ubi ait materiam liberalitatis esse pecuniam, seu temporalia bona, quæ homines inter se communicare possunt; et nihilominus 1 p., quæst. 21, art. 1, ad 1, dixit liberalitatem proprie tribui Deo circa actiones Deo convenientes.

36. *Secunda objectio.* — *Respondetur.* — Sed instant, quia nullus obligat ex justitia alterum, nisi aliquid faciat in ejus commodum et utilitatem. Homo autem nihil potest facere in Dei utilitatem, est enim servus inutilis, Luc. 17. Unde dicitur Job. 22: *Quid prodest Deo, si justus fueris, aut quid confers, si immaculata fuerit vita tua?* et c. 35 : *Si juste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?* ergo non potest obligare Deum de justitia. Major præterquam quod est Aristotelis, 5 Ethicor., c. 4, probatur, quia si unus alteri nihil tribuit, neque ab eo in bonis suis damnificatur, non est unde possit oriri obligatio justitiæ, præsertim commutativæ, neque in quo possit ejus æqualitas fundari, propter quod dicitur hæc justitia in datis et acceptis versari. Respondeo, concipiendo justitiam, etiam commutativam veram et propriam theologice, prout re vera concipienda est, abstrahendo a creata et increata, materiam ejus non limitari ad bona utilia, vel commoditatem humanam afferentia, sed extendi ad honorem, obsequium, cultum, et in universum ad actiones quæ alteri seu Deo placent.

Quod jam supra ostendi argumento ad hominem, nam ipsi dicunt ad gratitudinem sufficere opus gratum, licet non sit beneficium, nec utilitatem afferat; cur ergo non sufficiet ad justam retributionem, quantum est ex parte materiæ, etiamsi utilitatem vel commoditatem non afferat ei, in cujus gratiam fit, et secundum ejus voluntatem vel mandatum fit? Simile argumentum absolute sumere possumus ex materia promissionis. Nam certe inter homines materia promissionis obligantis semper est aliquod bonum utile ei cui fit promissio, et similiter in amicitia humana materia communicationis est aliquid utile, vel commodum alteri amico, et nihilominus promissio Deo facta propriissima est, et rigorosam obligationem inducit, quia est de re illi grata, esto utilis ei non sit; et similiter opera facta in gloriam, et beneplacitum Dei, sunt vere opera amicitiæ, et communicationis bonorum, ex parte hominis ad veram amicitiam sufficientis; cur ergo non cum proportione de divina justitia loquemur, ita ut non desit ex parte nostra sufficiens materia justitiæ ad Deum, si ex parte Dei possit intervenire justa compensatio?

37. *Progreditur data responsio.* — Ratio denique est, quia, licet nostra opera non sint Deo utilia, quatenus utile dicit medium ad aliquod bonum acquirendum, sunt nihilominus honorifica Deo, et reddunt illi obedientiam debitam, et supremi dominii recognitionem, ac denique dignam de illo æstimationem indicant in operante, et in aliis generant. Unde, sicut honor et fama dicitur extrinsecum bonum, ita lato modo possunt hæc opera dici utilia ad Dei honorem et gloriam. Item quatenus placent Deo, dici possunt afferre Deo honestissimam voluptatem, saltem per modum objecti externi, in quo divina voluntas libere, simpliciter et connaturaliter, supposito tali objecto, complacet; et hæc etiam est quædam extrinseca commoditas (ut sic dicam), omni imperfectione semota. Potest etiam alius respectus in justorum operibus considerari, quatenus sunt utilia proximis, nam eo ipso dici sano modo possunt utilia Deo, non in se, sed in filiis suis et familia sua. Hæc ergo satis sunt ad veram materiam justitiæ apud Deum, sicut sunt sufficientia ad materiam pacti et conventionis cum ipso, et consequenter est sufficiens fundamentum, in quo possit æqualitas justitiæ fundari. Cum ergo dicitur justitia versari in datis et acceptis, cum proportione accipiendum est; nam in justitia humana habet sensum materialem quem verba præ se ferunt, respectu vero Dei sufficit obsequium illi exhibitum dictis modis; nam Scriptura ita loquitur, cum dicit ad Deum : *Quæ de manu tua accepimus, reddimus tibi.* Et in hoc sensu in aliis locis citatis dicimur nihil posse nos Deo tribuere, quia quicquid illi offerimus, ab ipso et ipsius est; et nullam propriam utilitatem affert, licet ex parte nostra illi donetur eo modo, quo illi placet, quod satis est ut sit materia justitiæ. Unde D. Thomas 2. 2, quæst. 61, articulo primo, abstractius de justitia commutativa locutus est, dicens, *consistere in his, quæ mutuo sunt inter duas personas ad invicem*, et q. 63, art. 1, ad 3, generaliter dixit ad justitiam pertinere *dare alicui quod ei debetur*, utique debito legali et stricto; sic autem nos damus Deo opera nostra summo justitiæ et dominii titulo illi debita; id ergo satis est, ut ut sint materia justitiæ.

38. *Tertia objectio tripliciter impugnat.* — Sed instant, tertio, quia esto in operibus justorum sit capacitas et dignitas justi præmii, ex parte Dei est incapacitas obligationis justitiæ propriæ ad illud reddendum. Probatur hoc primo, quia talis obligatio non potest provenire nisi ex aliqua lege justitiæ, cum tale debitum legale sit. Deus autem nullius legis est capax. Secundo, quia illa obligatio est diminutio quædam dominii Dei ad faciendum de creatura quod voluerit, nam talis potestas quasi ligatur per illam obligationem, ut non possit Deus justis non dare tale præmium, aut eos in nihilum redigere, si voluerit. Tertio, quia repugnat aliquem obligari ex justitia ad communicandum alteri bona quæ a se alienare non potest, aut propter acceptionem eorum quæ sua sunt magis quam cujuscumque alterius: Deus autem est dominus gloriæ et omnium actionum quæ pro illa ipsi offerri possunt; ergo repugnat Deum obligari ex justitia ad illam hominibus communicandam.

39. *Dissolvitur.* — Ad objectionem respondeo, negando inveniri in Deo incapacitatem omnimodam debiti justitiæ. Argumenta vero quibus id probatur, solum ostendunt fieri non posse ut Deus ab alio obligetur sine fundamento consensus voluntatis ejus, et in vi promissionis ipsius; secus vero est in vi pacti et promissionis ejus. Nam hoc modo quicumque, quantumvis supremus dominus, etiam Deus ipse, obligari potest, vel ex fidelitate, vel ex justitia, juxta modum voluntatis, et promissionis ejus. Sic Cyprianus de viro mi-

sericorde ait : *Deum sibi computat debitorem*, sermon. de Eleemosyn.; et Augustinus, sermon. 18 de Verb. Apost. : *Debitor* (inquit) *nobis factus est Deus*, *non aliquid accipiendo, sed quod ei placuit promittendo*, etc. Et infra : *Possumus exigere Dominum Deum nostrum : Redde quod promisisti, quia fecimus quod jussisti, et hoc tu fecisti, quia laborantes juvisti.* Sic etiam dixit Deo idem Augustinus, libro primo Confession., capite quarto : *Reddis debita, nulli debens,* utique ex te et sine voluntate tua. Sicque dixit Fulgentius, in Prologo librorum ad Monim. : *Sua largitate dignatus est se facere debitorem.* Unde optime dixit de præmio justorum Bernard., libr. de Grat. et liber. arbitr. : *Promissum quidem ex misericordia, sed tamen ex justitia persolvendum.* Et sic etiam intelligendus est D. Thomas, dicta q. 111, art. 1, cum dicit Deum, cum debitor vocatur, non nobis, sed sibi, suæque dispositioni debitorem esse, est enim id verum, quantum ad radicem seu originem debiti; formaliter autem debitum illud ad eos terminatur, quibus solvendum est; et quando est debitum justitiæ, in eis habet aliquam proximam rationem et causam, ex Dei voluntate et promissione requisitam, scilicet, eorum meritum. Unde in hoc est magna differentia inter debitum promissionis simplicis, vel per modum conventionis æqualis sub conditione operum; nam prior inducit solum debitum fidelitatis, quia in solo actu Dei fundatur; posterior vero, impleta conditione, inducit justitiæ debitum, quia non tantum in veritate Dei, sed etiam in pacto mutuo : Facio, ut facias; vel : Faciam, si feceris, fundatur; servare autem æqualitatem in hujusmodi pactis, opus est justitiæ commutativæ, ut inter homines est manifestum, et, semotis imperfectionibus, proportionalem rationem in Deo habet, et 2 Esdræ 9, dicitur : *Tu ipse, Domine Deus, qui elegisti Abraham, et invenisti cor ejus fidele coram te, et percussisti cum eo fœdus, ut dares ei terram Amorrhæi et Jebusæi, et implesti verba tua, quia justus es.*

40. *Ad primam impugnationem in n.* 38.— *Ad secundam.* — *Ad tertiam.* — Ad primam igitur impugnationem, respondeo hoc debitum in Deo non provenire ab aliqua lege extrinseca, vel imperante, sed ex integra rectitudine voluntatis divinæ, quæ naturaliter est determinata ad omne id quod honestum est. Sicut etiam debitum fidelitatis et veritatis est in Deo, non ex lege, sed ex natura. Quod autem hoc debitum legale vocetur, jam dictum est supra non ita vocari, quia obligatio oriatur ex lege, sed quia est perfecta obligatio, quam leges et jura custodiunt. Et quicquid sit de nominis impositione inter homines, necesse non est ut illa etymologia in significato formali nominis includatur. Ad secundam, negatur per hoc diminui divinum dominium, sicut non diminuitur per obligationem fidelitatis, vel sicut non diminuitur libertas Dei per immutabilitatem sui decreti. Ad hanc enim immutabilitatem pertinet hæc obligatio, nam quia promisit, et sic promisit, seipsum negare non potest, et implendo promissum suam voluntatem maxime implet, et sua potestate utitur, prout vult. Unde potestatem integram retinet, non vult autem aliter ea uti, neque unquam volet, quia ita, et sub tali conditione, et ratione, ac honestate decrevit. Ad tertiam, dico repugnare quidem supremum et universalem dominum ab alio virtute ipsius obligari; non autem repugnare obligari in virtute suæ promissionis et pacti. Neque obligatur, quia bonis ejus aliquid accrescat per actionem alterius, sed quia per actionem illam voluntas ejus et conditio, quam in pacto suo posuit, expletur cum sufficienti proportione et adæquatione ad præmium promissum. Et hoc satis est ad veram rationem justitiæ, quamvis, ut dixi, aliquid ex hac parte diminuatur jus creaturæ, et ideo hæc justitia ex eodem capite aliquid de rigore commutativæ remittat, et ad distributivam accedat, ut sic, et omni umbra imperfectionis careat, et omni ex parte perfectissima sit.

41. *Ultima objectio.* — Tandem instatur, quia patris ad filium, domini ad servum non potest esse vera justitiæ obligatio, præsertim commutativæ ; Deus autem est supremus dominus, et pater hominis justi modo specialiori ; ergo non potest illi ex vera justitia aliquid reddere. Consequentia cum minori nota sunt. Major est Aristotelis, 5 Ethic., c. 6, et D. Thomæ 2. 2, quæst. 57, art. 4, et ratione patet, tum quia vera et propria justitia est ad alterum; filius autem non est alter a Patre, quia est veluti pars ejus; nec servus est alter a Domino, quia totus est ejus; tum etiam quia quicquid habet filius aut servus, magis est patris aut domini quam suum; et quia debita in bonis computantur, quod debetur filio, aut servo, magis debetur patri aut domino quam illis, atque ita perinde esset patrem, aut dominum obligari filio aut servo, quod obligari sibi, quod quidem in obligatione justitiæ repugnat.

42. *Dissolvitur imprimis.—Ulterius dissolvitur.*—Respondeo imprimis argumentum ad summum probare non posse dominum aut patrem obligari a suis correlativis, ita ut ab ipsis obligatio incipiat, ut ita rem expliccm, id est, ut filius non emancipatus (ita enim loquimur) dando, vel agendo aliquid in beneficium, servitium, vel obsequium patris, aut rerum suarum, illum ex justitia obliget : idemque est de servo. Non tamen probat quin ex voluntate patris possit intercedere obligatio ad filium, inchoante ipso pactum, seu promissionem sub conditione operis condigni, et idem est de servo : tale enim pactum ex natura rei (quidquid sit de dispositione humanarum legum) validum est, et ex illius complemento ex altera parte obligationem justitiæ in alteram induceret. Et ita sunt Aristoteles et D. Thomas intelligendi, et cessat objectio. Unde ad rationem respondetur, loquendo inter homines, quamvis pater et filius, dominus et servus, consideratione quadam humana seu civili reputentur ut unum, et ideo inter eos non intercedat rigorosa justitia humana, quæ communi modo accepta requirit æqualitatem et omnimodam distinctionem, nihilominus intercedere rigorosum debitum, circa quod altior quædam justitia versari potest, ad quod personarum distinctio sufficit, de quo vide Molin., tract. 1 de Justit., disput. 7. Addo insuper fieri optime posse ut, per pactum vel alium modum, ille respectus conjunctionis separetur, et vera justitia intercedat. Et consequenter in eo casu ex vi pacti debitum patris aut domini ita terminabitur ad alterum, filium aut servum, ut ad patrem, vel dominum non revertatur aut transeat. At vero respectu Dei, quamvis nec inæqualitas contrahentium, nec eorum conjunctio separabilis sit per contractum, vel alio modo, nihilominus ipsa personarum distinctio sufficit ut vera justitia, licet altioris et perfectioris rationis, intercedat. Quamvis enim justitia humana illam conditionem ad alterum in illo rigore postulet, ut in suo gradu plene constituatur, et in divina justitia sive Dei ad hominem, sive hominis ad Deum, cum illa proprietate non inveniatur, nihilominus, absolute loquendo, justitia divina et vera et perfectior est : ex parte quidem hominis, quia excellentius jus Deo servat, et per nobiliores actiones, et propter graviores titulos ; propter quod etiam e contrario injuria, quam homo Deo irrogat, gravioris ordinis est. Et ideo recte Molina jus inter hominem et Deum, jus simpliciter vocavit, quod ego in dicta disp. de Justit., et tom. 1, in 3 p., disp. 4, late explicui. Hoc ergo jus cum naturarum, vel personarum distinctione sufficit, ut verum pactum possit inter Deum et hominem intercedere, et consequenter etiam vera justitia, licet altioris rationis quam humana sit. Neque illi obstabit quod omnia, quæ habet homo, sint Dei, quia etiam sunt ipsius hominis, et Deus voluit se obligare ad communicandum homini talia bona, licet sua sint, et dominium illud a se non separet. Unde illa obligatio sub ea ratione, sicut et divina promissio, vel donatio, ut talis est, ad hominem tantum terminatur, licet in Dei gloriam redundet, quod nihil justitiæ deregat.

43. *Cui merito non ex propria justitia præmium detur, etiam promissum.* — Ex quibus omnibus tandem concludimus, si quæ sunt merita habentia Dei promissionem, ultra eorum valorem moralem, vel condignitatem, illis non deberi præmium ex propria justitia, sed alio modo. Id videre licet in prima gratia justificante et remittente peccatum, quæ contritioni promissa est, et nihilominus non ex justitia, sed ex fidelitate debetur ; nec illud meritum est de condigno, ut infra videbimus. Et ratio est, quia ibi non servatur æqualitas quæ ad justitiam necessaria est; et ita manet illa promissio in vi simplicis promissionis, et ex sola fidelitate obligat. Sed de hoc puncto, quia meritum de congruo attingit, in sequentibus ex professo dicturi sumus.

CAPUT XXXI.

UTRUM IN BEATITUDINE NOVUS GRADUS GRATIÆ AUT GLORIÆ SINE ULLO MERITO DE CONDIGNO ILLIS TRIBUATUR ?

1. *Ratio dubii ab axiomate Theologorum.* — *Non recte confirmatur dictum axioma ex Bulla Pontificum.* — Solum hoc dubium superest circa præmia de condigno tractandum, et conjungimus gratiam cum gloria, quia gloria essentialis non nisi servata proportione cum gratia potest connaturali modo et secundum potentiam ordinariam augeri. Ratio autem dubitandi oritur ex quodam Theologorum axiomate, quod Deus præmium ultra condignum, et pœnam citra condignum retribuit. Quod quidem quoad posteriorem partem tradidit Magister in 4, distinct. 46, et D. Thomas, 1 p., quæst. 21, art. 4, ad primum; in dicta vero distinct. 46 quarti, quæst. 2, art. 2,

utrumque conjungit, quærens an Deus in hoc semper misericordiam exhibeat, quod punit citra condignum, et remunerat ultra meritum, et respondet his verbis : *Deus semper dat ultra condignum de bonis, et semper mala pœnæ irrogat citra condignum.* Bonaventura vero ibi, art. 2, quæst. 2, dixit in retributione bonorum servare Deum justitiam et misericordiam, quia non retribuit, nisi merenti, et supra illud quod meruit, et cum proportione aliud membrum explicat ; et fere idem habet Richard., art. 2, qæst. 3; Scotus, quæst. 4, art. 4, cum ultimis verbis solutionum argumentorum, et in 1, d. 17, post q. 3, respondendo *ad primam quæstionem*, sub § *Sed tunc*, versic. *Respondeo in hoc*, etc. Et idem admittit Cajetanus eidem Scoto respondens, dicta q. 114, a. 3. Et in confirmationem hujus sententiæ solet afferri Bulla Pii V et Greg. XIII, in qua damnantur propositiones Baii, inter quas 14, alias 15, erat : *Opera bona justorum non accipient in die judicii ampliorem mercedem, quam justo Dei judicio merentur accipere.* Hæc autem propositio, si præcedens et subsequens considerentur, non damnatur quia negaret præmium ultra condignum respectu operum, prout a gratia procedunt, sed quia dicebat ille auctor opera non remunerari secundum valorem, quem habebant ex Spiritu adoptionis et gratiæ, ut in præcedenti propositione dixerat, et repetit in sequenti, et in in hoc sensu dicit in illa 15 quod in die judicii non recipient mercedem, nisi juxta meritum, quod ex se et ex bonitate sua morali habent; quod merito damnatur, quia nimium ad Pelagianum dogma accedit. Et ideo illorum Pontificum judicium nihil ad præsentem causam facit.

2. *Fundatur tamen in Patribus.* — Habet tamen axioma illud Theologorum in Sanctis Patribus fundamentum. Nam Gregorius, in Psalm. 142, qui est septimus Pœnitentiæ, circa illa verba : *Auditam fac mihi mane misericordiam tuam*, per *mane* intelligit diem æternitatis, vel extremi judicii, in quo justi vocem illam audient : *Venite, benedicti Patris mei*, quam dicit esse vocem misericordiæ; et statim objicit : *Quod si illa Sanctorum felicitas misericordia est, et non meritis acquiritur, ubi erit quod scriptum est : Tu reddes unicuique secundum opera sua?* Et respondet illam gloriam dari quidem secundum opera, sed excedere opera, et in hoc esse misericordiam. *Illi enim beatæ vitæ nullus* (inquit) *potest æquari labor, nulla opera comparari, cum Apostolus dicat · Non sunt condignæ*, etc. Quamvis statim addat aliud responsum, quod illa gloria dicitur misericordia, *quia pro illis operibus datur, quæ sine prævenientu misericordiæ Dei nemo assequitur.* Simili fere modo loquitur Fulgentius, l. 1 ad Monim., cap. 20, tractans locum Pauli Roman. 6 : *Gratia Dei vita æterna*, post expositionem Augustini, quod gloria dicitur gratia, quia meritis gratiæ redditur, addit : *Gratia autem etiam non injuste dicitur, quia non solum donis suis Deus dona sua reddit, sed quia tantum etiam ibi gratia divinæ retributionis exuberat, ut incomparabiliter atque ineffabiliter omne meritum, quamvis bonæ ex Deo datæ voluntatis, atque etiam operationis excedat.* Quod confirmat ex illo Roman. 8 : *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam ;* et secundæ Corinth. 4 : *Quod momentaneum est, et leve*, etc. ; et Hilarius, in Psalm. 51, in fine, exponens illud : *Ego autem sicut oliva fructifera in domo Dei speravi in misericordia tua super vitas*, dictum esse ait : *Quia quamvis probabilis per justitiæ operationes vita justorum sit, tamen per misericordiam Dei plus meriti consequetur.* Ad hoc etiam videtur alludere Basilius, homilia in Psalm. 14, nam exponens verba illa : *Misericors Dominus, et justus*, inquit : *Ubique Scriptura miserationibus Dei justitiam conjungit, nos plane erudiens quemadmodum nec misericordia Dei sine judicio, nec judicium sine misericordia sit. Sed cum miseretur, etiam cum judicio miserationes, suas iis qui digni sunt, admensuret, et cum judicat, commensuratum quoque nostræ infirmitati judicium inferat, benignitatis nos affectu, potius quam æqui compensatione nos plectens*, ubi de retributione pœnarum loqui videtur, sed est major ratio de præmiis : unde inferius circa illa verba : *Convertere, anima mea, in requiem tuam : Manet* (inquit) *requies sempiterna illos, qui in hac vita legitime certaverunt, non tanquam debitum operibus redditum, sed ob munificentissimam Dei gratiam, in quo speraverunt, exhibita.* Ubi certe non negat justitiam præmiorum, sed abundantiam, et excessum confirmat. Bernardus etiam, sermone primo de Annuntiat., eodem modo loquitur, et in eodem sensu videtur intelligendus, ne illi error tribuatur. Ait enim unumquemque credere debere, *quod æternam vitam nullis potest operibus promereri, nisi gratis detur, et illa;* ubi verbum *operibus*, stricte et rigorose accipiendum est, ut a gratia distinguitur. Et in eodem sensu subdit : *Neque talia sunt hominum*

merita, ut propterea vita æterna debeatur ex jure, aut Deus injuriam aliquam faceret, nisi eam donaret. Id vero explicans concludit : *Nam ut taceam quod merita omnia dona Dei sunt, et ita homo propter ipsa magis Deo debitor est, quam Deus homini, quid sunt merita omnia ad tantam gloriam.* Adde Chrysostomum, homilia 37 in Genes., dicentem, *Deum immensam suam liberalitatem in eo nobis ostendere, quod vel minimis operibus provocatus, nos absque mora magnis donis remunerat si fidem sinceram et munitam mentem habeamus.*

3. *Opinio prima in hoc capite affirmans. — Confirmatur primo ex Scriptura. — Confirmatur secundo ex conjecturali ratione. — Bellarmini limitatio.* — Propter hæc dixerunt aliqui Deum, in remuneratione justorum, præter omnes gradus gloriæ, qui eorum meritis de condigno respondent, alios ex sola sua munificentia superaddere. Ad quod consequens est ut dicere etiam teneantur, ultra omnem intensionem gratiæ, quam in via homo habuit, et ultra omne illius augmentum, quod viator promeruerit, ex pura Dei liberalitate novum ac peculiare augmentum per aliquot gradus intensionis ex sola Dei liberalitate recipere, ut hoc modo gratiæ gloria commensuretur. Atque in hoc sensu intelligunt illud axioma, quod Deus præmiat ultra condignum, illudque nonnullis Scripturæ testimoniis confirmant. Præcipuum est illud Lucæ 6 : *Mensuram bonam, et confertam, et coagitatam, et supereffluentem in sinum vestrum.* Nam per hæc significari videtur mensuram gloriæ, non tantum æqualem meritis, sed superabundantem futuram esse. Et fortasse ideo, Matthæi quinto, *copiosa merces* appellatur. Et hæc testimonia pro omnibus beatis facere videntur. Et potest addi conjectura, quia decet magnificos vel liberales reges, ultra promissum vel æquale stipendium, aliquid liberaliter conferre strenue militantibus, aut laborantibus. Addit vero Bellarminus hoc auctarium ultra condignum non dari ex æquo, neque omnibus beatis, idque confirmat, tum ex parabola vineæ, ubi dominus jussit integrum denarium dari non per integrum diem laborantibus. Quod non ex justitia, sed ex liberalitate fecisse ostendit, cum dicit : *An non licet mihi quod volo facere?* etc. ; tum ex alia parabola talentorum, ubi, ei qui strenue negotiatus fuerat, ultra condignum præmium significatum per imperium in decem civitates, datur liberaliter talentum, quod ab alio negligente fuerat ablatum. Et hic etiam addi potest congruentia, quia, ut Deus se ostendat supremum dominum, qui legibus justitiæ non arctatur, neque ea tantum reddit bona quæ meritis debentur, neque eamdem liberalitatem cum omnibus exercet, sed sicut vult.

4. *Assertio prima. — Assertionis ratio bipartita.—Prima pars probatur.*—Ego vero in hoc puncto, imprimis censeo non posse cum fundamento affirmari justis plene purgatis in primo suæ glorificationis instanti dari aliquos gradus intensionis gratiæ, aut gloriæ mere gratis, et ultra omne meritum quod justus in via habuerit. Ut hoc probetur, circa gratiam imprimis abstinendum est ab aliis quæstionibus, an gratia per peccatum perdita tota restituatur statim, quando peccatum remittitur, et an homini merenti augmentum gratiæ, statim in via totum tribuatur, vel aliquod in ingressu patriæ dandum reservetur ; hæc enim nihil ad præsens referunt, dummodo asseratur dari per modum præmii nondum soluti, hoc enim est quod præcipue intenditur. Quia vero non credimus totum augmentum gratiæ, quod quis promeretur, statim ei dari, et si quod forte peccando amisit, cum reviviscit, statim restitui, ideo absolute dicimus non posse cum fundamento affirmari in ingressu patriæ aliquos gradus intensionis gratiæ gratis superaddi, sive omnibus, sive aliquibus beatis. Et hoc est quod præcipue docuit Vega, q. 5 de Justific., ad 2, et consentiunt alii infra citandi. Et probatur, quia donatio talis augmenti gratiæ opus est mere supernaturale, et pendens ex libero beneplacito voluntatis Dei ; sed hæc voluntas non potest ratione ostendi, ut per se notum est, quia ex nullis principiis fidei necessario colligitur, neque etiam est nobis revelata, vel in Scriptura, vel ex Patrum traditione ; ergo. Prior pars probatur, quia ex principiis fidei duas tantum habemus vias comparandi gratiam sanctificantem, de qua tractamus, scilicet, aut sacramenta, aut opera ex gratia facta, quæ vel ad primam gratiam comparandam sufficienter disponant, vel illam jam comparatam meritorie augeant, ex quibus principiis nihil profecto de augmento gratiæ in statu gloriæ colligi potest.

5. *Secunda pars ostenditur explicando loca Scripturæ in contrarium.* — Altera vero pars de revelatione, seu testificatione authentica et immediata illius dogmatis, seu augmenti, quantum ad Patres spectat, probabitur statim in n. 17, explicando prius axioma illud

de redditione præmii ultra condignum. Quoad testimonia vero Scripturæ facile probari potest. Quia vero illa testimonia, quæ adducuntur, de mensura beatitudinis loquuntur, supponimus eamdem esse rationem de beatitudine seu gloria, quæ de gratia, quia, ut sæpe dixi, hæc servant inter se proportionem. Unde, si gratia viæ non augetur gratis in ingressu patriæ, neque visio major datur, quam respondeat gratiæ in via obtentæ; et ita nullum augmentum beatitudinis gratis superadditur. Item si habitus gratiæ non crescit, nec habitus charitatis crescit; ergo nec amor beatificus est intensior quam habitus; ergo neque lumen gloriæ aut visio intensiora sunt. Jam ergo probatur, ex testimoniis Scripturæ allegatis non colligi tale beatitudinis augmentum. Nam imprimis beatitudinis præmium, etiamsi non excedat rigorem meritorum de condigno, dici potest *mensura bona, conferta, coagitata, et supereffluens,* vel eo modo quo ad Rom. 8 dicuntur passiones hujus vitæ non esse condignæ ad futuram gloriam, utique vel comparando præmium ad opera secundum se spectata, vel comparando ea secundum id quod formaliter habent, scilicet, durationem unius cum duratione alterius, perfectionem operum viæ cum perfectione actuum patriæ, aut dolorem viæ cum gaudio beatitudinis. Sic enim mensura præmii nimium supereffluit in esse rei (ut sic dicam), licet in esse præmii non excedat meritum; vel etiam dici potest illa mensura coagitata, etc., quia, cum in præmio justo possit esse latitudo (ut supra dicebam) intra quamdam moralem æqualitatem, reddet Deus præmium summum intra illam latitudinem, etiamsi nihil illius ultra condignitatem et præmium justorum conferatur. Quia promissio facta justis bene operantibus cum illa munificentia et perfectione facta est. Et hoc etiam satis superque est, ut justorum merces copiosa in cœlo esse dicatur. Est enim copiosa tum in excellentia perfectionis absolutâ, quam in esse rei habet, tum comparatione ad opera meritoria secundum formalem eorum perfectionem, tum denique intra latitudinem justæ mercedis in supremo gradu confertur, modo explicato. Et hanc expositionem indicant, qui verba illa non tantum de præmiorum, sed etiam de pœnarum mensura interpretantur, quia illa erit etiam cumulata, si cum operibus hujus vitæ formaliter comparetur, ut ibi ait Theophylactus.

6. *Enucleatio alia locorum Scripturæ.* — Addo etiam in his locis sæpe tantum indicari excellentiam operis, propter magnitudinem præmii dandi propter tale opus, ut dicto cap. 6 Lucæ, de his qui propter Christum multa et gravia mala patiuntur, dicitur: *Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in cœlo.* Et de his sermo est Matthæi quinto, cum eis copiosa merces promittitur. Et similiter in eodem Luc. 6 de diligentibus inimicos, et de iis qui aliis bene faciunt, nihil ab eis sperantes. In quo solum significatur talia opera esse valde perfecta, idque a posteriori ex magnitudine præmii ostenditur. Quod tamen non dicitur magnum aut multum, quia aliquid ultra meritum gratis addatur, hoc enim perfectionem operis non ostenderet, sed liberalitatem dantis. Dicitur ergo, quia comparatione aliorum operum illa habebunt majora præmia. Et eodem modo illud de mensura bona, conferta, etc., referri potest non ad præmium omnium operum absolute, sed illorum quæ ibi Christus commendabat, nimirum: *Dimittite, ut dimittamini; date, et dabitur vobis*, et similia, quæ comparatione aliorum meliorem præmii mensuram habent. Et juxta hunc sensum tacite exposuit Maldonat., in Luc. 17, vers. 10, verba illa capitis 6, *mensuram bonam,* de cumulato præmio, quod non tantum præcepta, sed etiam consilia observantibus retribuetur. Alii vero omnibus illis verbis nihil aliud quam excellentiam præmii cœlestis, comparatione omnium terrenorum bonorum ac præmiorum, significatam esse putant, quod plane sensit Augustinus, lib. 2 Quæst. Evangel., quæst. 8, et sequitur ibi Maldonatus, et Jansenius, cap. 43 Concord., qui ita exponit: *Dabitur vobis copiosissima et abundans remuneratio, proportionata tamen vestræ liberalitati. Ad hoc enim significandum, remunerationem vocavit mensuram.* In quo ultimo verbo indicat, ex ipsamet metaphora qua Dominus utitur, colligi per illa verba noluisse liberalem aliquam donationem ultra remunerationem condignam significare, sed excellentiam et abundantiam præmii, intra mensuram vero aliquam justæ remunerationis, exaggerare voluisse.

7. *Enodantur etiam parabolæ Scripturæ.* — Neque plus probant adductæ parabolæ, circa quas imprimis adverto, etiam si quis voluntarie asserere velit, dari sanctis in patria aliquod gloriæ augmentum, ultra id totum quod ex meritis debetur, imprimis non de quibusdam tantum, sed de omnibus id asserere oportere, alias nimis esset voluntaria et

singularis assertio, tum quia Theologi dicentes Deum præmium dare ultra condignum, non de quibusdam, sed de omnibus quibus illud præmium datur, affirmant; tum etiam quia, si quæ est conjectura ad id asserendum, ex munificentia et largitate præmiantis, quæ ad omnes beatos generalis est, sumitur. Deinde consequenter oportebit etiam asserere illum excessum nec esse æqualem in omnibus absoluta æqualitate, nec dari inæqualiter solo arbitrio, et sine ullo respectu ad opera, seu excellentiam sanctitatis, sed esse inæqualem simpliciter cum quadam æqualitate proportionis. Ita docui in primo toto primæ partis, tract. 2, lib. 2 de Attribut. negativ. Dei, cap. 20, num. 14, et notavit Vega, et quidem prudenter et valde consentanee ad Scripturas, docentes unumquemque hominum recepturum gloriam secundum opera sua, quæ in rigore significare videntur nihil gloriæ, nisi ex meritis, dari his qui secundum opera judicantur; si tamen admittatur aliquod aliud augmentum, credendum est dari etiam cum aliqua proportione ad opera, ut proprietas et veritas illorum verborum melius subsistat, nam unicuique dabitur majus aut minus liberale augmentum secundum proportionem ad majora vel minora merita. Ex his ergo colligo non posse parabolas supra adductas de illo excessu gratuito in præmio in bonis beatificis intelligi, cum ex illo sensu inferatur hoc augmentum non omnibus dari, neque cum aliqua proportione, vel respectu ad opera, sed quibusdam, et pro solo Dei arbitrio; ad hoc enim probandum parabolæ sic expositæ inducuntur; illa autem distributio Dei ita voluntaria non pertinet ad gloriam, sed ad gratiam, non in statu beatitudinis, sed viæ. Et ita communiter parabolæ illæ exponuntur.

8. *Parabolæ de vinea amplior expositio.* — Atque ita late in 1 p., tract. 2, l. 2 de Attribut. negat. Dei, c. 20, a n. 8, exposuimus parabolam de mercenariis laborantibus in vinea, tempore et labore inæquali, et postea integrum denarium recipientibus; et ostendimus eos nec recepisse æquale præmium, nec eos, qui majus præmium receperunt, gratis, et non juxta proportionem meritorum, illud recepisse, quamvis ex inæquali gratia, in hac vita laborantibus concessa, orta fuerit. A qua etiam oritur, ut in minori tempore, vel cum inæquali etiam externo labore majus præmium aliquis promereatur. Et ita verba illa patrisfamilias: *An non licet mihi quod volo facere?* licet propter denarii æqualitatem seu præmii inæqualitatem dicta videantur, nihilominus propter radicem gratiæ dicta fuisse, et ita intelligenda esse, quia inde orta fuit distributio, seu solutio stipendii, de qua mercenarii conquerebantur, quorum os voluit paterfamilias uno verbo obstruere, et ideo ita respondit, quamvis revera tota ratio dandi talem mercedem, et tali modo, ex gratia, a qua merita præcipuum valorem habent, dimanasset. Idem evidentissimum est in alia parabola de talentis apud Matthæum, seu de minis apud Lucam; quia per talenta, non dona gloriæ, sed gratiæ, quæ in via dantur, significata sunt, sive illa sint gratiæ gratis datæ, sive gratum facientis. Nam illa talenta data sunt ad negotiandum et merendum, et juxta bonum illorum usum præmia data dicuntur; ergo talentum ablatum a servo pigro et otioso non fuit talentum gloriæ, sed gratiæ. Quod autem additur, illud talentum datum esse alteri, qui strenue negotiatus fuerat, Maldonatus exponit non oportere ad litteram accommodari ad rem per parabolam intentam, nimirum, gratiam Dei dari, ut per illam mereamur, et unumquemque accipere præmium, juxta opera ex gratia facta; qui vero gratia bene non utitur, illa ejusque præmio privari. Quod autem illa gratia detur alteri, nec necessarium est, nec id videtur facere Deus; tamen, quia homines solent id facere, quasi ad materiale complementum parabolæ id adjectum est. Dico vero quod, licet necessarium non sit ab uno gratiam auferre quando vult alteri dare, solere nihilominus quando unus male utitur donis suis, præsertim ad aliorum utilitatem datis, illum abjicere, et loco illius alium assumere qui bene et utiliter gratiam ministret, et hanc gratiam sæpe addit alteri, qui jam multa bona receperat. Utcumque vero id explicetur, sermo est de dono gratiæ in hac vita dato ut principio merendi, non de augmento gloriæ, et ideo nihil ad rem præsentem parabola facit. Nec invenio aliquem qui parabolam illam aliter intellexerit.

9. *Assertio secunda.— Vazquez aliter sentire videtur.* — Unde dico secundo: verisimilius multo est nec gratiam, nec gloriam dari liberaliter in patria ultra omnia merita. Ita sensit Vega, quæstione quinta de Justification. ad secund., ubi de opposita sententia solum ait gratis dici. Idemque videtur sensisse Vazquez prima secundæ, disputatione octava, capite secundo, numero decimo, quatenus ait gra-

tiam in patria non consummari per additionem alicujus entitatis in ipsa, sed per solam additionem visionis beatæ, quod verum non esset si aliqua nova intensio gratiæ in ingressu beatitudinis fieret. Postea vero, disputatione 215, capite 4, numer. 21, dicit se libenter concedere Deum ex affluentia gratitudinis aliquid magis addere gloriæ, quam merita Sanctorum condigne postulent, quia pium est hoc credere de divina bonitate. Unde necesse est ut pie etiam credat gratiam in patria non consummari sine additione alicujus modi intensivi, seu entitatis realis per aliquos gradus intensionis. At vero Ægydius a Præsentatione, libro quarto de Beatitudine, quæstion. 3, numer. 20, certissimum esse dicit gratiam in Patriæ ingressu non intendi, illam vero certitudinem solum ex eo colligit, quia visio beata non augetur ultra opera, quoniam solum datur per modum præmii et coronæ justitiæ; gratia autem non augetur, nisi cum proportione ad visionem. Hæc vero ratio non convincit tantam certitudinem, quia, licet Scriptura doceat vitam æternam dari ut coronam justitiæ et præmium meritorum, non ita expresse negat aliquod augmentum vitæ æternæ dari ex sola misericordia et munificentia Dei. Præsertim, quia in hoc ipso augmento, quamvis liberali, potest servari aliqua proportio ad merita, ut paulo antea dicebam, nimirum, majori liberalitate utendo cum eo qui potiora habet merita ; sic enim verum erit quod Deus unicuique reddet secundum opera sua, sive præmium reddat, sive gratiam superaddat, utrumque enim faciet cum aliquo respectu ad operum proportionem, unum per respectum justitiæ, aliud per respectum congruitatis et decentiæ. Sicut dicunt Theologi Deum punire citra condignum, et nihilominus in pœnis reddendis proportionem servare, quia in pœnarum mitigatione etiam servat proportionem ad opera.

10. *Verisimilior opinio negans.—Ejus ratio ex Rom. 2.—Responsio ad locum citatum non satisfacit.* — Quamvis autem hæc ita sint, nihilominus, quantum conjectura uti licet, verisimilius et probabilius judico non dari sanctis tale augmentum gloriæ gratuitum, et consequenter nec gratiæ intensionem ultra receptam in via. Ratio est, quia non solum non habemus in Scriptura vel Ecclesiastica traditione fundamentum ad hoc asserendum, sed potius habemus in Scriptura frequentem loquendi modum non parum repugnantem, ut est ille Pauli ad Roman. 2 : *Qui reddet unicuique secundum opera ejus.* Dicunt aliqui solum loqui Paulum de partitione veluti generali inter bonos et malos, quia illis reddet secundum opera vel præmium vel pœnam. Sed non placent, dixerat enim Paulus : *Secundum duritiam tuam et impœnitens cor, thesaurizas tibi iram in die iræ et revelationis justi judicii Dei.* Thesaurizare autem iram, ut notavit Gregorius, homil. 13 in Ezechiel, nihil est aliud quam augendo delicta augere pœnam et meritum ejus. Cum ergo subdit Paulus : *Qui* (scilicet Deus) *reddet unicuique secundum opera ejus*, non solum intelligit in genere secundum opera bona vel mala, sed etiam in gradu, seu proportione ad opera, eorumque quantitatem malitiæ vel bonitatis, alias non recte inde ostenderet peccatorem secundum duritiam suam thesaurizare sibi iram. Neque huic sensui verba sequentia repugnant, sed potius illum confirmant. Sequitur enim, et dicit : *Iis quidem qui secundum patientiam boni operis, gloriam, et honorem, et incorruptionem quærunt, vitam æternam, iis autem qui sunt ex contentione*, etc., *ira et indignatio.* Ubi quod ait, *secundum patientiam boni operis*, non tantum significat vitam æternam esse reddendam patienter quærentibus illam, sed etiam significat esse reddendam secundum gradum et modum patientiæ, et bonorum operum, hanc enim vim habet illa particula *secundum*, ut ex contextu et intentione Pauli manifestum est, et ex loco Psalm. 61, ex quo Paulus illam sententiam sumpsit : *Tu reddes unicuique juxta opera sua*, vel certe ex verbis Christi, Matth. 16 : *Filius hominis veniet in gloria Patris sui, et tunc reddet unicuique secundum opera ejus.* Et simile est quod dicitur Apocalyps. 22 : *Ecce ego venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera ejus.* Idque magis explicans Paulus 1 Corinth. 3, ait : *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, et 2 ad Corinth. 5 : *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum.*

11. *Concluditur non solum daturum Deum cuique secundum opera, sed non daturum plus.* — Ex his ergo et similibus testimoniis toties in Scriptura repetitis, non solum affirmativam regulam colligimus, daturum scilicet Deum vitam æternam cum perfecta et condigna meritorum retributione, sed etiam exclusivam (ut ita dicam) regulam accipimus, nimirum, merita hujus vitæ esse unicam et adæquatam

rationem proximam, propter quam gloria confertur, ita ut nihil illius conferatur, nisi juxta proportionem meritorum viæ; quando enim Scriptura aliquid definite tradit sub aliqua certa mensura, numero, aut alia simili ratione, semperque tali præciso modo loquitur, non solum affirmationem continere solet, sed etiam præcisionem et exclusionem alterius modi. Ut, quia docet tres esse personas in Trinitate, simul docere censetur non esse plures. Et quia docet sanctificari homines in hac vita per sacramenta, vel opera ex gratia facta, recte intelligimus etiam docere non esse alium modum sanctificationis, neque Deum secundum legem ordinariam dare viatoribus sanctitatem, vel augmentum ejus ex mera voluntate, sine aliquo ex dictis mediis. Sic ergo, quia nunquam Scriptura docet gloriæ modum aut quantitatem dari, nisi per proportionem ad merita vitæ, merito intelligimus illam esse unicam mensuram gloriæ, et virtute excludi liberale augmentum gloriæ sine ullo respectu ad merita vitæ, saltem secundum ordinariam legem, per quam Deus non arctatur, quominus possit privilegia specialia concedere, quamvis de his etiam nihil possit a nobis temere et sine fundamento affirmari. Et hoc etiam confirmat illud Apostoli, 2 Corinth. 9 : *Qui parce seminat, parce et metet, et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet.* Et illa parabola mnarum, Luc. 19, ubi præmium redditur cum proportione ad lucrum, nam qui mna accepta decem lucratus fuit, potestatem super decem civitates accepit, et qui lucratus est quinque, totidem civitatibus præficitur; significat ergo Dominus in gloria retribuenda proportionem ad merita omnino servari. Cum autem de meritis in hac resolutione loquimur, non excludimus quin multi in cœlo habituri sint gloriam sine propriis meritis, sed loquimur de iis qui propria merita habere potuerunt, et propter ea gloriam recipiunt. Cum proportione autem intelligenda est doctrina de reliquis, qui propter sola Christi merita sibi applicata salutem accipient; nam illi etiam non accipient gloriam in futura vita, nisi juxta mensuram gratiæ, quam in via per applicationem meritorum Christi receperunt, quia solus status viæ et solus sacramentorum usus ad illum sanctificationis modum, et illam meritorum Christi applicationem concessus est.

12. *Ad axioma initio allatum prima responsio.* — Neque huic resolutioni obstat axioma illud, Deum dare præmium ultra condignum, potest enim plures habere sensus veros, etiamsi gratia vel gloria essentialis ultra merita non augeatur. Primus sensus est, præmium illud esse ultra condignum, quia in meritis justorum, etiam ut a gratia procedunt, nulla est æqualitas vel condigna proportio cum illo præmio, sed ex sola Dei ordinatione et acceptatione redditur, ac si talis proportio interveniret. In hoc sensu loquuntur multi ex Scholasticis citatis, præsertim Durandus et Scotus, et aliqui moderni supra, capit. 1 et 17, allegati. Inter quos notari potest discrimen. Nam Durandus, etiam posita ordinatione Dei, negat meritum esse condignum, juxta quam sententiam absolute verum est Deum etiam nunc dare præmium ultra condignum. Alii vero putant opus, quod ex se non esset condignum, per Dei ordinationem fieri condignum, et ideo, posita ordinatione, jam non præmiare ultra condignum, licet respectu operis secundum totam suam dignitatem spectati præmiet ultra condignum. Et hoc sentiunt Scotus et aliqui Nominales, d. cap. 17 citati, et Vega, d. quæst. 5, ad 2. Unde consequenter dicit, si Deus certa lege statuisset acceptare justorum opera ad majorem gloriam, quam nunc acceptat, non magis futurum fuisse præmium ultra condignum, quam nunc, quia ante Dei ordinationem utrumque excedit, post illam vero utrumque est condignum. Sed hæc licet consequenter dicantur, falso fundamento nituntur, ut d. c. 1 et 17 ostensum est.

13. *Secunda responsio. — Tertia responsio.* — Secundus sensus axiomatis est, ut in illo dogmate comparatio fiat inter præmium gloriæ, et opera ac labores et passiones hujus vitæ secundum se spectata, ut sunt opera quædam humana et libera. Et hoc modo merito dicitur præmium illud esse ultra condignum, non solum in esse rei (ut sic dicam), sed etiam in esse meriti ac præmii, quia opera sic spectata non habent proportionem cum tali præmio, ut in superioribus visum est. Et sic opponitur illa sententia errori Baii, dicentis Deum in judicio non reddere operibus majus præmium, quam ipsa ex se, quatenus sunt quædam legis obedientia, mereantur accipere. Fundatur autem in illo sensu axioma illud in testimonio Pauli ad Roman. 8 : *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam ;* et 2 ad Corinth. 4 : *Quod momentaneum est et leve tribulationis nostræ, æternum gloriæ pondus operatur in*

nobis. Hæc enim loca ita communiter ab expositoribus ibi intelliguntur. Tertius sensus axiomatis est, ut ibi comparatio fiat inter gloriam et opera justorum etiam ut sunt a gratia, et ab Spiritu Sancto, et sic præmium dicitur esse ultra condignum, si comparetur ad opera meritoria in esse rei, id est, quoad formales proprietates, quæ in gloria et in operibus meritoriis inveniuntur, non tamen inde fit ut sit supra condignun, si in ratione præmii et meriti comparentur, nam, licet in proprietatibus realibus ac physicis, id est, in specie virtutis, vel in intensione, duratione, vel in comparatione doloris ad gaudium, et similibus, opus meritorium inferius sit, nihilominus in proportione, et valore morali ad meritum requisito, potest esse condignum, ut in ipsamet Christi passione videre licet; nam si dolor ejus vel ignominia cum gaudio et claritate cœlestis gloriæ comparetur, profecto excedit magnitudo gloriæ acerbitatem passionis. Et nihilominus in valore meriti non solum exæquat, sed etiam infinite excedit Christi passio gloriam omnium beatorum. Ita ergo opera justorum, ut a gratia procedunt, licet in formali et quasi physica comparatione inferiora sint, in proportione et valore meriti condignitatem habent, ut in principio hujus libri declaratum est.

14. *Quarta responsio.* — Quartus sensus illius axiomatis esse potest, quod Deus præmium det ultra condignum, intra latitudinem tamen justitiæ. Nam si is qui emit, cum possit rem mitissimo pretio comparare, velit solvere rigorosum et summum, merito dici potest ultra condignum, id est, ultra æquitatis debitum rem solvere voluisse. Sic ergo Deus potuit fortasse intra latitudinem illius præmii minori gloria, vel minori gratiæ augmento condigne retribuere meritis justorum, nihilominus tamen voluit mensuram bonam, et coagitatam, ac supereffluentem illis promittere, intra latitudinem tamen justæ mensuræ, ut supra explicabamus, et ipsa metaphora indicat; hoc ergo satis esse poterit ut ultra condignum præmium conferre dicatur. Suaderique potest hic sensus ex alia parte illius axiomatis, quod, *Deus punit citra condignum*. Nam optime in hunc modum explicatur quod, cum Deus posset juste pro singulis peccatis graviores pœnas taxare, nihilominus ex benignitate mitigavit illas, et minus graves imposuit; et hac ratione dicitur punire citra condignam, quam taxare potuisset, non vero aliquid diminuendo de pœna quæ taxata est, ut omnes docent. Quia lex illa ex absoluto Dei decreto definita est, et ideo non mutatur, juxta illud Matthæi quinto: *Non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem*; et Jacob. 2: *Judicium sine misericordia, ei qui non facit misericordiam*. Et ita est res certa de lege, in qua posset quidem Deus dispensare ex privilegio, si vellet, tamen id fecisse sine temeritate affirmari non potest, nisi ex revelatione constet. Nihilominus tamen pœna quam de facto singulis peccatis taxavit, justa et condigna est, quia hæc pœnæ æqualitas non est indivisibilis, sed moralem habet latitudinem et varietatem, ideoque, licet mitior pœna taxata sit, potest moraliter justa et condigna esse, et ita diversis respectibus erit digna, et citra condignam; ergo, servata proportione, potest dici meritum, licet condignum sit, esse ultra condignum comparatione minoris præmii, quod posset etiam esse sufficienter dignum. Et fortasse D. Thomas, Bonaventura et Richardus, in quarto, in hoc sensu locuti sunt.

15. *Quinta responsio.* — Quintus sensus esse potest, ut præmium reddatur ultra condignum, non quoad essentialia, id est, quoad augmentum gratiæ, vel essentialis beatitudinis, sed quoad accidentalem gloriam. Dat enim Deus beatis plura dona pertinentia ad perfectionem accidentalem status beatifici, sine quibus posset sufficientissime præmiare merita per solam sui visionem, amorem et fruitionem, quæ quidem dona per se magna sunt, et insignium operum præmia condigna esse possent, et ideo ratione illorum potest simpliciter dici, Deum conferre præmium ultra condignum. Qui sensus, sive sit a Scholasticis allegatis intentus, sive non, per se probabilis est. Oportet tamen advertere dona gloriæ accidentalis non esse ita extrinseca, et gratis addita essentiali gloriæ, quin aliquo modo sint illi debita, saltem ex quadam decentia, ita ut possint dici illi connaturalia; nam animæ videnti Deum, cumque perfecte diligenti, debetur omnis decens ornatus, et perfectio voluntatis et intellectus, et animæ sic gloriosæ corpus etiam gloriosum debetur, et corpori glorioso locus etiam proportionatus præparari debuit, et sic de cæteris. Et quamvis in hac etiam perfectione accidentali posset considerari etiam latitudo et varietas, ita ut posset minor ornatus gloriæ accidentalis esse sufficiens, nihilominus id totum decoris et accidentalis perfectionis, quod Deus essentiali gloriæ conjunxit, proportionem de-

bitam cum essentiali gloria non excedit. Unde fit ut ipsa accidentalis gloria dici non possit omnino extra meritum condignum justorum, quia merendo essentialem gloriam, consequenter accidentalem meruerunt, ut supra declaravi, ideoque non potest de facto ita ultra condignum existimari, ac si omnino liberaliter et sine respectu ad condigna merita conferatur; sed tantum quia potuisset Deus, salva justitia, minorem vel etiam nullum gloriæ accidentalis ornatum essentiali gloriæ conjungere. Et hic sensus ad præcedentem reducitur, solumque differt quia in accidentali gloria considerat, quod in illo quarto sensu etiam de gradibus essentialis gloriæ dicebatur.

16. *Ultima responsio.* — Sexto, potest alius sensus excogitari, videlicet, ut Deus dicatur præmiare ultra condignum, non tantum in qualitate vel quantitate præmii, sed etiam in modo se obligandi ad conferendum illud. Hoc enim et ad dignitatem meriti et ad moralem æstimationem conferre videtur. Declaratur, quia homo etiam in gratia constitutus nunquam posset Deum suis operibus sibi debitorem facere, eumve ad conferendum præmium condignum ex justitia obligare, nisi Deus ipse sua benigna, ac liberali, et antecedenti promissione, seu pacto, hominibus obligari voluisset, sub conditione operum illis certam et condignam mercedem promittendo. Ergo merito dici potest, in modo reddendi præmium, condignitatem operum excedere. Imo consequenter hoc redundat in ipsum præmium, ut ex gratia quadam, ac subinde ultra condignum dari censeatur. Potuisset enim Deus omnia hominum opera, tanquam obsequia sibi debita, nullo præmio pro eis dato, recipere, imo ex ipsismet bonis operibus, tanquam ex donis a se datis gratiam postulare, et ideo ultra condignum fuit, se ad reddendum pro illis præmium obligare. Et hoc significavit Cœlestinus Papa, epistola prima, capitulo duodecimo, et sumitur ex illo Concilii Tridentini, sessione sexta, capite decimo sexto, dicentis, *tantam esse Dei bonitatem, ut nostra velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.* Quatenus ergo præmium illud est ultra debitum, dici potest ultra condignum. Hoc autem in sensu diviso (ut sic dicam), non in composito, intelligendum est, id est, considerando præcise dignitatem nostrorum operum, etiam ut a gratia proficiscentium, præciso divino pacto, nam illo adjuncto jam servatur condignitas. Et ita totus excessus seu liberalitas in promissione antecedenti consistit, illa enim non poterat esse hominum operibus debita, cum sit prior illis, neque sine illa potuissent nostra opera Deum ex justitia obligare, ut supra ostendimus : illa autem posita, verum jus justitiæ acquirimus, et ideo ex hypothesi, seu in sensu composito, etiam in hoc servatur condignitas, licet simpliciter in liberalitate fundetur. Quod ad explicanda nonnulla Sanctorum et Theologorum dicta notari potest.

17. *Expediuntur Patrum dicta in num.* 2. — Superest ergo ut ad testimonia Sanctorum Patrum, quatenus contra assertionem principalem allegari possunt, respondeamus. Et imprimis Gregorius et Fulgentius sine dubio in secundo vel tertio sensu locuti sunt, ut ex contextu eorum, et ex eo loco Pauli, quem allegant, manifestum est. Atque eodem modo aliqui Hilarium exponunt, et est probabilis expositio, præsertim si postrema ejus verba statim citanda spectentur. Quia vero non dicit : *Plus præmii*, sed : *plus meriti consequetur,* responderi aliter potest, Hilarium non dicere, quod ex misericordia Dei præmium excedat meritum, sed quod licet vita justorum per justitiæ operationes probabilior sit, per Dei misericordiam, id est, per gratiam Dei plus meriti, quam ex industria vel diligentia ipsorum justorum consequetur, vel quia plus valoris habet a gratia, quam a voluntate justorum, vel quia Deus ex sua misericordia eum, qui probabiliter vivit ex priori gratia, plus semper excitat et adjuvat, *ut plus meriti consequatur* , utique in hac vita. Unde paulo ante dixerat quod, *justitiæ opera ad perfectæ beatitudinis meritum non sufficiunt, nisi misericordia Dei etiam in hac justitiæ voluntate humanarum demutationum et motuum vitia non reputet.* Ubi clare loquitur de misericordia, quam Deus in hac vita justis confert, vel eorum venialia peccata remittendo, vel eorum negligentias et animi remissionem tolerando, et ita dissimulando ut, illis non obstantibus, eos ad proficiendum in meritis provocet et adjuvet. Et hinc ait dictum esse a Propheta : *Melior est misericordia tua super vitas,* et tunc subjungit verba allegata : *Quia, quamvis probabilis per justitiæ operationem vita justorum sit, tamen per misericordiam Dei plus meriti consequetur. Et operationem justitiæ in tantum misericordia Dei muneratur, ut miserans justitiæ voluntatem, æternitatis quoque suæ justum quemque tribuat esse participem.* In quibus verbis indicat etiam priorem sensum, videlicet, quod illa æternitatis partici-

patio, respectu temporalis voluntatis humanæ, quamvis justæ, excedens esse videatur, nisi ille excessus per gratiam Dei suppleatur, ipsis nimirum operibus condignum valorem meriti tribuendo. De aliis autem Patribus et Doctoribus paulo post dicam.

18. *Ad D. Basilium* — Ad Basilium, respondeo in prioribus verbis loqui de judicio, et misericordia, quæ Deus in hac vita misericordibus exhibet; sic enim ait, *erudiri nos per Scripturas, quemadmodum nec misericordia Dei sine judicio, nec judicium sine misericordia fit, quia nostræ infirmitati commensuratur, et benignitatis affectu nos castigat.* Non loquitur ergo de retributione futura, sed de hujus vitæ providentia. Quod si sententia illa referatur etiam ad futuram retributionem, coincidit cum illa generali Theologorum sententia, quod Deus, etiam in puniendis malis et præmiandis justis, misericordiam simul cum justitia servat, quæ multis rationibus vera est, etiam in præmio justorum, etiamsi meritum non excedat, ut satis ex dictis intelligi potest. In ultimis autem verbis, in quibus aperte loquitur de justorum futura retributione, ultimum sensum a nobis expositum aperte indicat. Dicit enim præmium illud non reddi ut operibus debitum, utique ex virtute ipsorum operum, sed ex munificentissima Dei gratia, quæ liberalem promissionem tanti præmii suæ gratiæ adjunxit; illa enim est munificentissima gratia, cui (ut ait) spes justorum de Deo bene merentium innititur. Quæ expositio est facillima, juxta translationem Godofredi Tilmani, quam in nostro latino codice habemus (Antuerp. 1569). Juxta aliam vero translationem, loco illorum verborum: *Non tanquam debitum operibus redditum,* habetur: *Non ob eorum merita factorum,* quæ verba obscuriora sunt, quia non solum debitum vel condignitatem, sed omnino meritum videntur excludere, quod alienum est a veritate, et a doctrina ejusdem Basilii, ut constat ex homilia prima Examceron, et aliis locis. Ideoque illa verba vel trahenda sunt ad eumdem sanum sensum, vel potius vitanda sunt, cum in græco exemplari non habeantur.

19. *Ad D. Bernardum in num. 3. — Ad Chrysostomum ibidem.* — Bernardus autem secundum et sextum sensum simul videtur amplexus, ut in ultimis verbis declaravit. Nam imprimis quod dixerat, merita hominum non esse talia ut jus tribuant, quod si Deus denegaret, esset injustus, postea per hoc explicat, quod illa merita sunt dona Dei, quæ nos potius faciunt Deo debitores, quam Deum nobis. Quod totum verum est, si merita illa ex parte nostra, et præcisa promissione divina, attendantur, in quo sensu Bernardus loquitur; secus vero si considerentur ut in divino pacto fundata, ut diximus. Deinde quod dixerat, non posse nos mereri æternam vitam, *nisi gratis detur et illa*, ambiguum est, nam relativum illud, *et illa,* non videtur ad ipsam vitam æternam referendum, sed ad remissionem peccatorum, de qua loqui inceperat, et ita sensus est planus. Nam fatetur Bernardus condigna merita vitæ æternæ, negat autem posse talia merita haberi, nisi gratia gratis data præcesserit, quod certissimum est. Verumtamen, licet relativum *illa,* vitam æternam referat, in eumdem sensum revolvitur, et ab eodem Bernardo exponitur per id, quod postea dicit, *ut taceam, quod merita omnia Dei dona sunt.* Nam ratione illorum potest dici ipsa vita æterna gratis dari, quia ipsa merita gratis donantur, ut sæpe cum Augustino diximus. Et hoc modo pertinet illa sententia ad sextum sensum supra positum. In eo vero quod Bernardus addit: *Quid sunt merita omnia ad tantam gloriam*, secundum sensum indicat, et juxta illum est interrogatio illa accipienda. Denique Chrysostomus, in loco citato, non tractat de remuneratione vitæ futuræ, sed de abundantia divini auxilii in præsenti vita, ut ex verbis ipsis manifestum est.

CAPUT XXXII.

AN SIT ALIQUOD MERITUM DE CONGRUO DISTINCTUM A MERITO DE CONDIGNO, QUOD SIT VERUM MERITUM HOMINIS APUD DEUM?

1. *Prima opinio Soti negans.* — *Medina illi adhæret.* — Distinximus in hujus libri initio meritum in duo membra, et hactenus primum, quod de condigno appellatur, prosecuti sumus; reliquum est ut de altero membro, quod de congruo vocant, disputemus. Et quoniam aliqui Theologi hoc genus meriti rejicere videntur, inquirendum primo est an sit; postea vero quid sit et quod præmium illi correspondeat declarabimus. Ex Scholasticis igitur, Soto, libro 2 de Natura et gratia, capitulo quarto, ex professo conatur ostendere, in nostris operibus nullum esse meritum de congruo, quod in principio probat de operibus bonis moralibus tantum, et sine

auxilio gratiæ factis. Deinde vero, a § *Sed utrum saltem*, etc., idem tradit de operibus factis ex motione gratiæ. Verum est, ibi obiter admittere meritum de congruo in hominibus justis respectu aliorum, quia justus (inquit) potest mereri alteri primam gratiam de congruo, licet non de condigno; unde quando negat meritum de congruo, vel loquitur de opere quo quis sibi meretur, fortasse ductus hoc argumento, quod, si homo est justus, meretur sibi de condigno et non tantum de congruo; si vero est injustus, etiam sibi non potest de congruo mereri; vel certe solum intendit excludere meritum de congruo ab homine ante justificationem; tamen ea, quæ ad hoc suadendum adducit, si valida sunt, absolute in quocumque, et respectu cujuscumque, meritum de congruo impugnant. Unde etiam Medina 1. 2, quæst. 114, art. 6, absolute dixit hoc meritum de congruo, neque verum, neque proprium esse.

2. *Primum Soti fundamentum*, etc.—Fundamentum quod sæpius Soto repetit, est, quia antiqui Patres, et præsertim Augustinus, nunquam hujusmodi meriti distinctionem tradiderunt, neque aliud agnoverunt meritum, nisi cui merces respondet, quod est tantum meritum de condigno. Unde Augustinus, de Prædestinatione Sanctorum, a principio, ex eo quod in Concilio Palæstino Patres tradiderunt gratiam non secundum merita nostra dari, infert non solum Pelagium, sed etiam Semipelagianos illa sententia fuisse damnatos. Hæc autem illatio non esset bona, si admittenda esset distinctio meriti de condigno vel de congruo, quia sine dubio Pelagius de merito condigni locutus est, et ita de eodem esset illa sententia Concilii intelligenda, et consequenter non recte contra Semipelagianos applicaretur, cum illi de merito imperfecto locuti fuerint, ut in prolegomeno quinto, c. 6, dub. 7, vidimus.

3. *Secundum fundamentum ex eodem Augustino.* — Secundo argumentatur Soto, quia in homine peccatore ante justificationem nullum omnino est meritum, secundum Augustinum; ergo contra ejus doctrinam est attribuere peccatori meritum de congruo, ac proinde distinctio illa supervacanea est, et contra mentem Augustini; imo ad hoc solum videtur inventa, ut Augustini sententia eludatur. Antecedens probat pluribus testimoniis Augustini. Primum est libri tertii Hypognostic., capite quinto : *Prævenitur homo medicina, id est, Dei gratia, ut sanetur.* Quæ verba de gratia sanctificante intelligit, et sensum esse, ante hanc gratiam nullum bonum opus aliquo modo meritorium esse posse. Secundum est in lib. de Correptione et gratia, cap. 1, ubi sic ait : *In bono* (utique meritorio) *liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo, qui dixit : Si vos filius liberaverit, vere liberi eritis ;* intelligit autem hoc de liberatione a peccato, nam subdit : *Nec ita ut cum quisque fuerit a peccati damnatione liberatus, jam non indigeat sui liberatoris auxilio*, etc. Tertium est in Epist. 106, ubi generaliter ait : *Si aliquid boni operatur homo, ut gratiam mereatur, non ei merces imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum;* et infra : *Si autem credit in eum, qui justificat impium, ut deputetur fides ejus ad justitiam, profecto antequam gratia justificetur*, id est, justus efficiatur, *impius quid est, nisi impius*? quasi dicat in impio nihil meriti præcedere posse.

4. *Tertio ex ratione. — Secunda. — Tertia.* — Tertio adhibet rationem, quia qui meretur, acquirit jus ad id quod meretur, et si hoc jus non acquiritur, nullum est meritum; sed jus non acquiritur nisi per meritum de condigno; ergo nullum est etiam meritum, nisi sit de condigno. Item merito respondet præmium debitum; sed id quod tantum est dandum ex aliqua congruitate, non potest vere dici debitum; ergo nec meritum de congruo potest esse verum meritum, nam, eo ipso quod additur *de congruo*, destruitur ratio meriti. Tertio, addi potest, quia Deus non potest fieri debitor ad retribuendum aliquod pro opere, nisi promissio sub conditione operis præcedat; ergo sine hac promissione non potest esse meritum. At vero si talis promissio intercedat, jam debitum est de justitia, et meritum de condigno, quia (inquit Soto) inter nos et Deum nulla est alia justitia vel debitum, nisi lex ipsa Dei, qua firmissime statuit jussa sua implentibus præmium retribuere.

5. *Vera sententia affirmans et communis Theologorum.*—Nihilominus dicendum est dari in hominibus respectu Dei aliquod meritum, quod perfectionem meriti de condigno non attingit, et nihilominus in suo ordine verum est meritum, quod de congruo non immerito appellatur. Hæc est communis sententia Theologorum, et propterea Guillelmus Parisiensis, tractat. de Meritis, in principio, dicit illam esse partitionem Magistrorum; et tractat. de Virtutibus, in capite quod incipit : *Nunc au-*

tem revertemur, non longe a principio, ait esse aliquod meritum, quod non est de condigno, et *usualiter* de congruo appellatur. Et ita dicta divisione sub eisdem vocibus utuntur omnes antiqui, D. Thomas, dicta quæst. 114, artic. 6 et sequentibus ; Altisiodorensis, lib. tertio Summæ, tractat. octavo, capite quinto, quæstione sexta, adjunctis his quæ addit tractat. 16, quæstione secunda et tertia, ubi admittit aliquod meritum, quod non est de condigno , quamvis non appellet illud de congruo, neque illa voce utatur. At vero Alensis, tertia parte, quæstione 61, membro quinto, articulo secundo, admittens divisionem, voces illas confundit, et tertiam inducit. Nam meritum, quod nos vocamus de congruo, ipse interpretativum vocat, et aliud meritum perfectum indifferenter, vel de congruo, vel de condigno nominat. Tamen eadem distinctione et sub illis vocibus utuntur Scholastici in secundo, distinctione 17, ubi specialiter videndus Bonaventura, articulo secundo, quæstione secunda. Item in distinctione 27, ubi specialiter divus Thomas, articulo quarto, ad quartum, et in tertio, dist. quarta, ubi etiam Bonaventura, articulo secundo, quæstione secunda, et in 4, distinct. 14, ubi Scotus specialiter, et in secundo, dist. 28 ; Abulensis, super Matth., capitulo quinto, quæstione 171, rem quidem docet, cum præter meritum hominis justi ponat etiam meritum peccatoris; Gerson., parte quarta, Alphabet. 10, litter. K, sub eisdem vocibus divisionem tradit ; idem etiam Corduba, lib. primo Quæstionar., quæstion. 3, notab. 4, inferius in opinion. quinta, conclus. secunda. Ac denique apud modernos auctores et in Scholis est nunc hæc sententia communiter recepta, quam, ut dixi, nec Soto omnino negat, cum doceat justos posse mereri aliis gratiam de congruo, et non de condigno ; an vero possit esse in peccatoribus, pertinet ad conditiones hujus meriti infra tractandas.

6. *Probatur ex Augustino.* — Probatur autem hæc sententia primo, ex mente Augustini, nam, licet non fuerit usus illa voce, *de congruo*, sine dubio rem docuit; nam infra ostendemus posuisse in fide et contritione aliquod meritum remissionis peccatorum, et gratiæ sanctificantis, et ibidem monstrabimus frivolas esse evasiones, quibus Soto utitur ad negandum illam esse Augustini sententiam. At vero meritum illud non potest esse de condigno, juxta superius dicta ; ergo erit meritum de congruo. Secundo, Semipelagiani, tribuentes hominibus meritum initii gratiæ, seu primæ gratiæ auxiliantis, non contendebant de merito de condigno, sed de quocumque etiam minimo et imperfecto, quod Deo saltem occasionem tribuendi gratiam præbeat, ut in dicto prolegomeno quinto visum est ; et nihilominus Augustinus non impugnat Semipelagianos, eo quod nullum sit tale meritum, sed eo quod etiam repugnet gratiæ, si solis viribus liberi arbitrii tribuatur, et e contrario admittit illud in actibus ab auxilio gratiæ procedentibus, ut est actus fidei, et similes. Utrumque manifestum est ex libro de Prædestinatione Sanctorum, capitulo secundo, ubi ait : *Quis dicat eum, qui jam cœpit credere, ab eo in quem credidit, nihil mereri?* quod certe non potest de merito de condigno intelligi, quia nec Semipelagiani de illo loquebantur, nec potest tribui peccatori impetranti per fidem, cum tamen in illo etiam locum habeat dicta propositio Augustini, scilicet, credi non posse illum qui credit, ab eo in quem credit, nihil mereri. Quod etiam ipse expresse fatetur Epistol. 105, dicens : *Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides eam impetrat, neque enim nullum fuit meritum illius, qui dicebat : Deus, propitius esto mihi peccatori ;* et Epist. 106 : *Si quis* (inquit) *dicat quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, imo gratissime confitemur.*

7. *Intentum Augustini contra Semipelagianos.* — Atque ex hoc principio putat Augustinus se concludere contra Semipelagianos, fidem non solum quoad perfectionem, vel augmentum, sed etiam quoad inchoationem et initium, esse donum Dei gratuitum, quia alias, inquit, inciditur in dogma damnatum, scilicet, gratiam secundum merita nostra dari, sicut in dicto cap. 2 argumentatur; nam, si initium fidei est ex nobis, et non ex gratia, *fit ut jam merenti cætera dicantur addi retributione divina, ac per hoc gratiam Dei secundum merita nostra dari.* Quod argumentum est evidens, si supponatur aliquod meritum de congruo in ipso initio fidei, seu voluntate credendi, et illud non tribuatur gratiæ, prout Semipelagiani sentiebant. At vero supponendo, secundum Catholicam fidem, illud etiam esse donum Dei, cessat objectio, inquit Augustinus, non quia in ipsa fide vel initio ejus non sit aliquod meritum, sed quia illud ipsum meritum non est ex natura, sed ex gratia ; et ideo in cap. 3 retractat quod aliquando dixerat, fidem non esse ex gratia, *ut fides*, ait,

unde incipiunt omnia merita, donum sit Dei, ne gratia non sit gratia, si aliquid eam, propter quod tribuatur, antevenit. Quam sententiam notavit Prosper ad excerpta Genuens., dub. tertio, et in ea est valde notandus ille modus loquendi: *Si aliquid præcedat gratiam, propter quod tribuatur;* nam id putatur sufficere ad verum meritum, quod excludat gratiam, si non sit ex gratia, cum tamen sine dubio ad meritum de condigno illud non sufficiat. Et eodem modo argumentatur idem Prosper, c. 6, contra Collator., dicens: *Non potest haberi nullius meriti petentis fides, quærentis pietas, pulsantis instantia.* Et inde concludit, si hæc fiant sine gratia, gratiam non esse gratiam, sed ex meritis dari. Constat autem in illis actibus, qui sæpe antecedunt gratiam sanctificantem, non esse meritum de condigno; ergo loquitur de imperfectiori merito, quod in illis actibus, ut ab auxilio gratiæ procedunt, recognoscit. Atque eodem modo de merito loquuntur imitantes Augustin., Fulgent. in libro de Incarn. et grat., capit. decimo octavo, et Petr. Diacon., in lib. ejusdem tituli, capit. octavo.

8. Non est ergo dubium quin præter meritum perfectum filiorum Dei, quod de condigno vocamus, agnoverint sancti Patres meritum minus perfectum, quod Theologi postea de congruo vocarunt. Hoc autem esse verum meritum ex eorumdem Patrum sententia probatur, quia includit aliquam rationem debiti, quod sufficit ad excludendum liberalem et omnino gratuitam donationem; ergo includit etiam aliquam veram rationem meriti. Probatur consequentia, quia de ratione meriti solum est ut sit opus cui retributio aliquo debito respondeat, ut ex eisdem testimoniis Patrum, et ex argumento quo adversus Semipelagianos utuntur, manifestum est. Idemque probari potest ex illo Pauli ad Romanos 11: *Si ex operibus, jam non est gratia,* nam illud: *Si ex operibus,* idem valet, quod: *Si ex meritis,* et absolute de omnibus meritis, sive perfectis, sive imperfectis, a dictis Patribus intelligitur. Et ideo dixit Augustinus in dicto capitulo secundo, si gratia Dei dicatur dari *secundum merita nostra quolibet modo,* eo ipso non esse gratiam, ubi multum ponderanda est illa particula, *quolibet modo,* addita enim est ad excludendum omne genus meriti, etiam illud, quod fidei Semipelagiani tribuebant. Et rationem declarat his verbis: *Redditur namque hoc modo debita, non donatur gratis, debetur enim credenti,* etc.

9. *Ad primum fundamentum in num. 2.* — Atque ex his facile est ad motiva contrariæ sententiæ respondere. Ad primum enim negamus antiquos Patres, præsertim Augustinum, et qui ejus doctrinam professi sunt, hoc meritum ignorasse, aut nullam ejus mentionem fecisse; contrarium enim ostendimus quoad rem ipsam, nam de voce non contendimus. Unde cum Augustinus definitionem Concilii Palæstini, contra Pelagianos factam, ad confutandos Semipelagianos inducit, non tam argumentatur a merito de condigno ad meritum de congruo, quam explicat definitionem Concilii Palæstini, quod gratia non datur secundum merita, etiamsi facta fuerit contra Pelagium tribuentem meritum de condigno operibus solius liberi arbitrii, non esse fundatam in illa speciali perfectione meriti, sed in absoluta et generali. Unde quod Soto dicit, Patres non agnovisse rationem meriti, ubi non *subsit ratio debiti et justitiæ,* verum quidem est quoad rationem debiti, non vero quoad alteram particulam *et justitiæ,* illam enim non addunt Patres, quoties loquuntur de merito, ut in dictis locis videri potest. Addo argumentum hoc æque procedere contra eumdem Sotum, admittentem meritum de congruo in justis respectu aliorum, tum quia si Patres hoc meritum ignorarunt, non magis respectu sui, quam respectu aliorum illud tacuerunt, tum etiam quia si de ratione omnis meriti est, ut inducat debitum justitiæ, nullum erit meritum in uno justo respectu alterius, quia ibi non intervenit justitiæ debitum, ut supra dictum est.

10. *Ad secundum in num. 3 quantum ad duo priora loca Augustini.* — Ad secundum, respondemus imprimis nunc non tractari in quibus personis possit meritum de congruo inveniri, sed absolute an sit, et ideo, dato antecedente quod hoc meritum in homine peccatore esse non possit, negabitur consequentia, quia, ut subsistat hoc meritum, et divisio supra data, satis est quod vel in homine justo tale meritum inveniri possit. Secundo, respondemus negando assumptum, infra enim ostendemus dari hoc meritum in peccatore, etiam respectu primæ sanctificationis. Neque Augustinus in locis in argumento citatis contrarium sensit, nam negat sine gratia esse posse aliquod meritum, non de sola gratia, quam sanctificantem vocamus, quæ formaliter excludit peccatum, sed absolute de tota gratia, quæ propter sanctificatio_

nem datur, et præcipue de auxiliante loquitur. Id facile constabit attente eadem loca legenti; nam in primo ex libr. 3 Hypognost., cap. 5, postquam dixit : *Prævenitur homo medicina, id est, Christi gratia, ut sanetur*, addit : *Et reparetur in eodem vitiata, atque præparetur voluntas, quæ semper indigens adjutorio illuminante, gratia Salvatoris possit tam Deum cognoscere, quam secundum ejus vivere voluntatem.* Illuminatio autem divina gratia auxilians est, quæ sub medicina gratiæ sanantis comprehenditur, quia inchoat sanitatem ab infirmitate bene operandi, ut ad sanitatem a culpa tandem perducat. Idem facile intelligi potest ex altero loco de Correption. et Grat., capit. primo, nam paulo antea dixerat : *Adjuvat nos ut declinemus a malo, et faciamus bonum, quod nullus potest sine spiritu gratiæ.* Et paulo inferius addit : *Ac per hoc, et desiderare auxilium gratiæ, initium gratiæ est*, et postea subjungit verba in argumento citata, post quæ iterum subdit gratiam remissionis peccatorum non sufficere sine liberatoris auxilio. Unde cum dixit : *Nisi fuerit liberatus ab eo qui dixit : Si vos filius liberavit*, sub liberante gratia non comprehendit tantum eam, quæ a peccato formaliter liberat, sed etiam illam, quæ liberat ab infirmitate pie operandi, et dat vires voluntati, ut ad integram sanitatem se disponat.

11. *Ad locum postremum Augustini in eodem num.* — Denique, ex verbis tertio loco citatis ex Epistola 106, priora contrarium probant, nam in illis docet Augustinus, quocumque modo opus meritorium præcedat gratiam, non imputari secundum gratiam, sed secundum debitum. Loquitur autem Augustinus de bono opere, quod totam gratiam etiam auxiliantem præcedat, et simpliciter de merito sive perfecto sive imperfecto sententiam illam profert. Nam paulo post subdit : *Si quis autem dixerit quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, imo gratissime confitemur, hanc enim fidem volumus habeant, qua impetrent charitatem.* Unde constat loqui de fide, quæ antecedit charitatem ; meritum ergo quod illi tribuit, non potest esse de condigno ; est ergo de congruo ; sed illud ait non repugnare gratiæ, quia ad eam fidem per Dei gratiam pervenitur, unde inferius addit : *Cum fides impetrat justificationem, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.* Ubi manifeste sicut negat meritum humanum, quod præcedat justificationem, ita concedit meritum, ut ita dicam, divinum, id est, ex gratia præcedens, quo scilicet meretur augeri. Ubi non loquitur de augmento intensivo, sed extensivo per additionem, seu multiplicationem novæ gratiæ, quæ dicitur gratia pro gratia ; sic enim gratia fidei meretur augeri per gratiam charitatis, seu justificationis, et remissionis peccatorum. Et eodem modo dixit idem Augustinus, dicta Epist. 105 : *Si dixerimus fidem præcessisse, in qua esset meritum gratiæ, quid meriti homo habebat ante fidem, ut acciperet fidem ?* Et de Corrept. et Grat., capit. 13, illam dicit esse gratiam pro gratia, quæ datur pro his meritis quæ contulit gratia. Et eamdem doctrinam habet in libro de Grat. et lib. arb., cap. 8 et 9 ; et Fulgent., libr. 1 ad Monim., cap. 10.

12. *Ad primam rationem in n. 4.* — Ad primam rationem dici potest primo quod, licet meritum de congruo dicatur esse verum meritum, quia non metaphorice, sed per aliquam proprietatem tale est, nihilominus adeo est imperfectum, ut analogice tantum meritum sit, non quidem analogia quasi extrinseca et metaphorica, sed intrinseca, per imperfectam quamdam meriti participationem, ad eum modum quo accidens dicitur esse analogice ens. Cum eadem ergo proportione loquendum est de jure, quod merito correspondet. Nam jus simpliciter dictum solum dicitur de illo quod ad justitiam spectat, et hoc modo non est de ratione cujuslibet meriti dare jus, sed tantum illius meriti, quod simpliciter tale est, id est, perfecti, et de condigno. At vero latius loquendo de jure pro quacumque actione, seu titulo ad obtinendum aliquid ratione alicujus operis, sic etiam meritum de congruo dici potest dare aliquod jus. Sicut etiam sæpe Augustinus contra Semipelagianos dicit, quod ex tali merito datur, non donari, sed retribui. Imo interdum mercedem vocat id quod sic retribuitur, ut patet ex capit. secundo libri de Prædestinat. Sanctorum. Atque eadem responsio applicanda est ad secundam rationem, nam eadem ratio in debito militat, est enim quoddam debitum rigorosum, et de justitia, quod inducitur per solum meritum de condigno, potest tamen esse aliquod debitum secundum quid, quod, si ex opere nascatur, ad aliquam rationem meriti sufficiet ; sic enim dispositioni aliquo modo debetur forma, et bono operi debetur laus, de quo plura in sequentibus. Sic etiam patet responsio ad tertiam

rationem. Nam Deus non fit debitor ex justitia, nisi in vi promissionis suæ sub conditione operis condigni seu proportionati ; nihilominus tamen secundum quid et imperfecte potest aliis modis fieri debitor, non tam aliis quam sibi et suæ providentiæ. Sicut dicitur quodammodo debere conservationem rebus quas condidit, vel generalem concursum causis quibus virtutem operandi tribuit. Quando ergo hoc genus debiti in operibus hominis fundatur, potest ad meritum de congruo sufficere. Addo insuper interdum posse meritum de congruo supponere promissionem Dei, neque solum promissionem ad debitum ex justitia sufficere, ut in superioribus tactum est, et iterum in sequentibus dicemus.

13. *Divisio meriti ex dictis consurgens stabilitur.* — Atque ex his concludere possumus divisionem illam meriti, in condignum et congruum, sufficientem esse, quia omne meritum vel est perfectum et de justitia, vel ad illam perfectionem non attingit. Prius est meritum de condigno ; omne autem aliud est de congruo ; est ergo sufficiens divisio. At vero Alexand. Alensis, loco supra citato, addere videtur meritum interpretativum. Verba tamen ejus sunt : *Duplex est meritum, scilicet, meritum interpretativum, et meritum congrui vel condigni.* Cum ergo dicat *duplex*, etc., manifestum est solum intendere bimembrem divisionem tradere. Et ideo dixi supra, in num. 5, videri per interpretativum illud meritum intelligere, quod est de congruo, et exempla quibus postea illud membrum declarat, hunc sensum confirmant. Unde necesse est ut meritum perfectum simul de condigno et de congruo appellet, quia sine dubio in opere, quod condignum est, maxima congruitas et quasi per antonomasiam reperitur. In alio tamen sensu posset dici meritum interpretativum, quod non fundatur in opere ipsius personæ, sed in aliqua ejus qualitate, sicut dicitur persona hominis, vel ingeniosa opera hoc vel illud mereri. Illud autem non est verum meritum, sed metaphoricum, ut in principio hujus materiæ dixi, ideo tale meritum non pertinet ad dictam divisionem, nec ejus membra multiplicat. Aliter vero, D. Bonaventura in 2, distinct. 27, et in 3, distinct. quarta, artic. 2, quæstion. 2, inter illa duo membra ponit meritum digni. Verumtamen in priori loco prius ponit bimembrem divisionem, et postea varios modos meriti de congruo subdistinguit, sub quibus sine dubio comprehendit meritum, quod in posteriori loco vocat *digni*, nam illo modo dicit meruisse Virginem maternitatem Dei, quam de congruo sine dubio meruit. Nam quia meritum de congruo interdum esse potest cum dignitate personæ merentis, et ejus cui meretur, quamvis non omnes aliæ conditiones ad meritum justitiæ requisitæ concurrant, interdum vero esse potest sine tali dignitate, ideo primum vocat meritum congrui digni, ut sic dicam, posterius vocat tantum meritum congrui. Et ita non crescit divisio, et doctrina est vera, si bene explicetur, et applicetur, ut in sequentibus dicam.

CAPUT XXXIII.

QUÆ CONDITIONES AD MERITUM DE CONGRUO NECESSARIÆ SINT VEL SUFFICIANT EX PARTE IPSIUS ACTUS MERITORII?

1. *Meritum congrui et condigni partim conveniunt.* — Ostendimus esse aliquod meritum de congruo, declarandum consequenter sequitur quid illud sit, quod facile præstabimus, explicando conditiones ejus per quamdam proportionem, vel potius declinationem a perfectione meriti de condigno. In hoc enim hæc duo merita conveniunt, quod utrumque est veluti proprietas quædam operis humani juxta doctrinam D. Thomæ in 1. 2, quæst. 21, art. 3 et 4, ubi sub hac generalitate, et abstrahendo ab utroque merito, hanc proprietatem actibus humanis attribuit. Et hinc manifestum esse videtur, neque omnes conditiones, requisitas ad meritum de condigno, ad meritum de congruo necessarias esse, neque etiam actum esse posse meritorium de congruo si omnibus illis careat. Prior pars clara est, quia, si actus habet omnes conditiones necessarias ad meritum de condigno, nihil supererit in quo possit ab illo differre, nec ratio reddi cur tale meritum perfectum non sit. Cum ergo meritum de congruo tanquam imperfectum a perfecto differat, non potest omnes ejus conditiones tanquam sibi necessarias postulare. Altera vero pars contraria ratione probatur, quia si actus moralis non habeat saltem aliquas ex conditionibus meriti de condigno, nullam veram rationem meriti participare poterit ; unde enim illam habebit ? Igitur explicandum est quænam ex conditionibus meriti de condigno ad hoc meritum necessariæ sint vel sufficiant, quod facile expediemus discurrendo per quatuor ca-

pita supra posita, scilicet, vel ex parte actus, vel ex parte personæ merentis, vel ex parte ejus cui quis meretur, vel ex parte DEI, quia hic solum de merito apud Deum agimus.

2. *De prima conditione meriti congrui assertio prima tripartita. Declaratur prima pars. — Declaratur secunda.* — Igitur ex parte actus in primis necessarium est ut actus meritorius de congruo, actus realis seu positivus sit, ac liber, et in aliqua temporis differentia existens. Prior pars ponitur ad excludendam meram omissionem, seu carentiam actus mali, nam illa per se non habet moralem habitudinem positivam ad præmium, sed ad summum dicit non repugnantiam seu carentiam obicis, in qua nullum est verum meritum. Nam is qui recipit sacramentum sine obice, præcise, et ex illo capite dici non potest mereri de congruo gratiam sacramenti. Et rationes, quibus supra probavimus, hanc conditionem esse necessariam in merito condigni, idem in præsenti probant. Secunda pars de libertate etiam est certa ex doctrina D. Thomæ, dicta quæstion. vigesima prima, ubi rationem meriti dicit esse proprietatem actus humani moralis ac liberi; loquitur autem ibi de merito abstracte, ut declaravi. Unde etiam ratio communis est, quia etiam hoc meritum de congruo est quid morale, et ideo supponit esse liberum, quod est fundamentum omnis moralitatis. Item, quia etiam hoc meritum debet imputari operanti ; non potest autem ei imputari, nisi dominium sui actus habeat. Denique quia si actus sit omnino necessarius, non magis potest esse meritorius quam pulchritudo, nobilitas, aut aliæ naturales qualitates, quæ interpretative, aut metaphorice dicuntur aliquid mereri, non autem vere ; meritum autem de congruo verum meritum est, licet imperfectum.

3. *Declaratur tertio.* — Tertiam particulam addimus propter errorem Semipelagianorum, qui dixerunt opera bona nunquam futura absolute et simpliciter, quæ tamen futura essent, si hæc vel illa conditio impleretur, esse ita meritoria apud Deum, ut aliquod præmium pro illis retribuat; sic enim aiebant dare Deum fidem vel baptismum parvulo statim morituro, quia, si vixisset, bona opera facturus fuisset. Unde sequebatur talia opera esse nunc meritoria. Loquebantur autem ille de quodam minimo merito et imperfecto. Unde maxime circa meritum de congruo errasse videntur. Ita sumitur ex his quæ Prosper et Hilarius in epistolis ad Augustinum referunt. Et ita illum errorem acriter impugnat Augustinus in libr. de Prædestinatione Sanctorum, capite duodecimo et sequentibus, et libr. de Dono perseverant., capit. nono et duodecimo, et sæpius in aliis locis. Et ratio est, quia quod neque est, neque unquam futurum est nihil revera est ; ergo nullum meritum fundare potest, quod jam nunc, vel in aliquo reali tempore talem rationem habeat, sed solum quod haberet si talis actus fieret. Nam sicut conditionalis illa nihil ponit in ipso esse talis actus, ita neque in merito ejus. Item quia talis actus non potest vere et moraliter nunc vel in aliqua duratione reali imputari operanti ; ergo nec potest fundare meritum, quod in præsenti veram congruitatem tribuat retributioni. Sicut e contrario meritum malum, si nunquam futurum est, etiamsi aliqua conditione posita futurum esset, nullam justam aut congruam vindictam fundare potest. De qua re in superioribus et in materia de Prædestinatione plura diximus. Et addere possumus, commune etiam esse huic merito cum merito de condigno, ut secundum realem existentiam præcedere debeat collationem præmii, saltem ordine naturæ, nam quoad hoc utriusque est eadem ratio, quia etiam meritum de congruo est causa sui præmii, non finalis, sed moraliter efficiens; omnis autem causa præter finalem supponitur suo effectui secundum realem existentiam saltem ordine naturæ.

4. *Tractatur secunda conditio meriti.— Dubium.* — De alia vero conditione actus meritorii, scilicet, quod sit absolute et simpliciter moraliter bonus, dubitari potest an sit simpliciter necessaria ad meritum de congruo. Sed ut separemus certum ab incerto, distinguere oportet de præmio hujus meriti ; nam potest esse aliquid supernaturale, et ad salutem animæ conferens, aut aliquid naturale, seu temporale commodum hujus vitæ. Et in præsenti quidem de merito præcipue tractamus ut relato ad præmium supernaturale. Et de hoc merito certissimum censeo, nullum actum esse posse meritorium de congruo talis præmii, nisi absolute et simpliciter sit moraliter bonus. Nec in hoc aliquem ex Theologis contradicentem invenio. Et ratio est, quia, si opus non sit bonum, vel est malum, vel indifferens ; neutrum esse potest illo modo meritorium; ergo. De malo actu probatur minor, tum quia, cum talis actus sit peccaminosus, displicet Deo tam ex parte operis quam ex parte operantis, quia opus est ipsius Dei offensio, et ope-

rans vel est peccator, vel, licet contingat alias esse justum, non bene sua justitia utitur; tum etiam quia repugnat idem opus afferre spirituale nocumentum animæ, et ad salutem ejus, et supernaturalia dona obtinenda conferre. Item repugnat esse dignum supplicio divino et spirituali (ut sic dicam), et simul offerre congruitatem vel proportionem aliquam cum spiritualibus donis, ut intuitu talis operis etiam de congruo conferantur. De actu vero indifferente idem facile probatur, tum quia revera non datur actus moralis in individuo indifferens, tum etiam quia, licet daretur, esset actus inutilis et improportionatus ad promovendam virtutem; ergo multo magis ad promerendum quocumque modo supernaturalia dona.

5. *Quidam limitant secundam assertionem ad meritum respectu præmii supernaturalis.* — *Eorum ratio.* — At vero si meritum tantum referatur ad præmium temporale, aliqui putant non esse hanc conditionem necessariam ad meritum de congruo. Quia, licet opus sit malum ex uno capite, verbi gratia, ex fine, potest ex objecto aliquam bonitatem habere, et e converso opus ex objecto pravum potest bona intentione fieri et inde aliquam bonitatem participare; decet autem ac congruum est ut Deus neque aliquam bonitatem actus irremuneratam relinquat; ergo in actu malo, quatenus aliqua ex parte bonus est, potest inveniri meritum de congruo, saltem respectu naturalis et temporalis præmii. Quam sententiam videtur approbare Medina 1. 2, quæst. 114, articul. quarto, et expressius Abulensis in capit. sexto Matth., quæstion. duodecima. Neuter autem in illa sententia persistit, quamvis dicant sine inconvenienti posse defendi, et Medina ad illam confirmandam inducit quædam loca Scripturæ et Patrum supra a nobis tractata, capit. quarto, ut de obstetricibus, Exod. 1, et de Raab, Josue 2 et 6, et de rege Babylonis, Ezechiel. 29, juncto testimonio Gregorii, 18 Moral., capit. secundo, alias quarto, dicentis redditum esse præmium obstetricibus occultantibus exploratores per mendacium, quod videtur probare D. Thomas, dicta quæst. 114, artic. decimo, ad quartum, et favet etiam Augustinus, libr. contr. Mendacium, capit. decimo quinto, et quæst. prima in Exod., et 5 de Civitat., cap. decimoquinto, quatenus dicit Deum non reliquisse Romanos sine præmio temporali propter bona ipsorum opera, licet ab illis non bene fierent, sed propter amorem laudis humanæ, quod etiam sensit D. Thomas, lib. 3 de Regim. Princip., cap. 4, 5 et 6.

6. *Dicta limitatio excludenda.* — Nihilominus dico necessarium esse actum simpliciter bonum moraliter, ut apud Deum sit meritorius de congruo etiam præmii temporalis. Hanc partem magis probant dicti auctores, et communiter moderni Theologi, dicta quæstion. 114, articul. decimo, ubi D. Thomas, in solut. ad 4, contrarium non sentit, ut infra dicam, et in quæstion. vigesima prima, articul. quarto, ubi absolute dicit actum bonum esse meritorium apud Deum, malum vero demeritorium, nam actus malus non refertur in Deum, neque ejus honorem servat, et ideo nullius meriti apud ipsum esse potest. Tunc enim aliquis apud alium meretur, quando propter illum aliquo modo operatur, quia, ut recte dixit D. Thomas, in eadem quæstion. vigesima prima, artic. 3, meritum dicit habitudinem ad alterum secundum retributionem justitiæ aliquo modo, et ideo non est meritum apud aliquem, nisi propter illum fiat opus, quod ipsi aliquo modo placeat, vel placere debeat. At vero opus peccaminosum non fit propter Deum, neque est capax talis relationis, nec Deo placet; ergo nullius meriti esse potest apud Deum. Et ideo Christus, Matth. 6, de operantibus propter humanam laudem dixit: *Receperunt mercedem suam,* utique apud homines, nam apud Deum nullam habent. Et confirmatur, nam non est meritorium opus quod non est laudabile, nam, ut D. Thomas, in eadem quæst. 21, sentit, dignitas meriti supponit in opere dignitatem laudis; quomodo enim remunerabile æstimari potest quod laudabile non est, sed potius vituperabile? at vero peccatum non est laudabile, sed potius reprehensibile, et ideo pœna dignum; ergo non potest simul esse de se dignum præmio, neque ad illud congruitatem habens, etiamsi temporale sit.

7. *Ad rationem adversariorum in num. 3.* — *Vide Augustinum, lib. contra Mendac.*, *c.* 15 *et* 16, *et q.* 1 *in Exod.* — Neque obstat ratio in contrarium inducta; nam vel in illa est sermo de physica seu naturali bonitate actus, vel de morali. Prior non sufficit ad ullum meritum, quod in bonitate morali fundari debet, alias omne opus indifferens esset meritorium, imo et omne peccatum, etiamsi sit intrinsece malum, quia, ut actus positivus est, semper habet bonitatem naturalem.

Si autem sit sermo de bonitate morali, sic falsum assumitur in argumento, quia ex quocumque capite actus male fiat, nullam moralem bonitatem retinet, etiamsi sit de objecto de se sufficiente ad dandam bonitatem actui, si prout oportet intenderetur, et ideo in tali actu nihil vere remunerabile relinquitur. Neque etiam obstant exempla in contrarium adducta ; nam quod supra dixi de Raab ad obstetrices potest applicari, quia potuerunt habere duos actus : unum bonæ voluntatis liberandi parvulos, in quo potuit aliquod meritum de congruo fundari ; alium mendacii, in quo nullum meritum habuerunt; potuit tamen cum hoc demerito simul consistere prius meritum, quia posterior actus non fuit circumstantia prioris, neque infecit illum, et concomitanter in diversis actibus possunt simul esse meritum et demeritum, ut supra etiam de merito de condigno dixi. Addi etiam posset potuisse obstetrices per ignorantiam excusari a culpa mendacii, vel etiam ob aliquam amphibologiam, quod etiam de Raab dici potest, quamvis utrumque incertum sit. Ad aliud vero de rege Babylonis, jam supra dictum est nullum meritum etiam de congruo in illo fuisse, quia ex prava intentione omnia operatus est, nullamque piam voluntatem aut intentionem honoris divini habuit, nihilominus tamen Deum voluisse exercitui ejus aliquod veluti stipendium laboris conferre, non ut præmium meriti, sed ex aliis rationibus suæ providentiæ, scilicet, ut ostenderet effectum illum sibi placuisse, et a se fuisse intentum, quamvis modus non fuerit ex motione ejus, sed ex permissione. Et ita etiam dici potest retributionem illam potius fuisse permissam quam redditam. Idemque dici potest de Romanis, nam Deus non illis contulit imperium tam ordinatione sua quam permissione. Addi vero potest Romanos, licet frequentius vana intentione operarentur, potuisse aliqua opera facere ex zelo justitiæ, quæ Deus ex sua liberali providentia temporaliter remunerare voluit, quia in illis aliqua congruitas meriti inesse poterat. Vel certe credibile est Deum, ex providentia generali hæc temporalia bona conferre iis, qui minus injuste agunt, etiamsi nihil bene operentur, idque non propter meritum ipsorum, nullum est enim, sed propter bonum universi, ut minora mala in illo fiant, vel ut homines subditi minus opprimantur, vel propter alias similes causas, quæ facile in hujusmodi providentia divina considerari possunt.

8. *Tractatur tertia conditio de supernaturalitate meriti. — Assertio tertia : non requiritur dicta conditio ad meritum temporalis præmii.* — Simili modo dubitari potest, de alia conditione ad meritum de condigno requisita, scilicet, quod sit opus supernaturale ex auxilio gratiæ procedens, et in supernaturalem finem aliquo modo ordinatum, an sit etiam ad meritum de congruo necessaria ? In quo imprimis locum habet distinctio data in n. 5, de merito temporalis præmii vel spiritualis. Nam de priori certum est non esse necessarium supernaturalem actum vel relationem in supernaturalem finem ad meritum de congruo temporalis præmii; nam in actu moraliter bono, et convenienter ordinato ad Deum ut naturalem finem, est sufficiens proportio respectu præmii temporalis ; ergo ex eo capite non est necessarium auxilium gratiæ ad tale meritum, si alioqui supponamus aliquem actum simpliciter bonum moraliter posse fieri sine auxilio gratiæ. Unde D. Thomas, in 1. 2, dicta q. 21, artic. 3 et 4, hanc proprietatem meriti etiam apud Deum posuit ut comitantem bonitatem moralem actus, abstracte et generatim loquendo, tam de naturali quam de supernaturali actu. Denique etiam in statu puræ naturæ pertineret ad providentiam Dei punire malos actus ; ergo et præmium bonis reddere, quod tunc esset ordinis naturalis, quia utrumque postulat perfecta providentia ; in illo autem statu non esset necessaria propria et supernaturalis gratia ; ergo per se necessaria non est ad meritum temporalis præmii.

9. *Assertio quarta : requiritur tamen ad præmium supernaturale.* — Secus vero dicendum est de merito etiam imperfecto et congruo alicujus doni seu præmii supernaturalis. Sed quia hoc non est æque certum de homine sic operante in statu peccati, vel in statu gratiæ, ideo de utroque membro sigillatim dicendum est. Et imprimis certum existimo hominem existentem in statu peccati mortalis nihil supernaturale mereri de congruo apud Deum, per actum non procedentem ab aliquo auxilio gratiæ, etiamsi moraliter bonus sit. Probatur primo, quia in homine nullum est meritum in ordine ad salutem æternam, sive perfectum, sive imperfectum, quod non sit fundatum in gratia; sed tale opus in nulla gratia est fundatum ; ergo nec de congruo meritorium esse potest in ordine ad salutem æternam, ac subinde nec alicujus doni supernaturalis, nam hæc duo vel sunt idem, vel omnino sunt

conjuncta. Major certissima est ex dictis supra contra Semipelagianos, et supra in hoc libro, cap. 24, multa ex Scriptura et Augustino adduximus, quibus illa veritas plane confirmatur. Minor autem probatur, quia ille actus non est ab actuali gratia, ut supponitur, neque etiam informatur gratia habituali, quia ponimus fieri ab homine in statu peccati; ergo nullo modo est a gratia. Unde possumus secundo ab inconvenienti argumentari, quia sequitur posse hominem infidelem mereri de congruo primum auxilium gratiæ per bonum opus morale, quod ad errorem Semipelagianorum pertinet. Sequela patet, quia si talis actus potest esse meritorius de congruo alicujus doni supernaturalis, profecto nullum magis accommodatum excogitari potest quam aliquod primum auxilium gratiæ. Simili modo inferri potest posse fidelem peccatorem per moralia opera bona sine auxilio gratiæ facta mereri de congruo auxilium supernaturale ad veram pœnitentiam agendam, quod esse omnino falsum constat ex dictis supra lib. 8, et in tom. 4 de Pœnit., et late etiam probat Soto, 2 de Natur. et Grat., capit. 4, et Medin. 1. 2, quæst. 109, art. 6, qui tamen universalius loquuntur, etiam de operibus gratiæ ; sed in eo excedunt, ut infra videbimus. Ultimo est propria ratio a priori, quia opus mere naturale est improportionatum omni præmio supernaturali, cum sit ordinis inferioris ; ergo de se neque congruitatem habet, ut ad tale præmium ordinetur ; neque etiam habet illam ex aliqua extrinseca ordinatione divina, quia nulla talis invenitur, nec cum fundamento affirmari potest; nec denique illam accipit ex conditione operantis, cum in peccato esse supponatur ; ergo.

10. *An sufficiat supernaturalitas in persona, licet non in opere? — Ratio dubitandi.* — Hinc vero nascitur dubium de tali actu, quando fit a persona existente in gratia , quamvis actus ipse ex auxilio gratiæ non fiat, sed modo mere naturali. Et ratio dubitandi est, quia, licet ille actus ex se non habeat congruitatem ad tale præmium, videtur illam participare ex dignitate personæ operantis, quia gratia habitualis, dignificans personam, consequenter dignificat aliquo modo omnes bonos actus ejus, sicut persona CHRISTI, sanctificando naturam assumptam, consanctificavit omnes actus ejus. Confirmatur, quia multi ob hanc rationem tribuunt his actibus justorum meritum de condigno, etiam vitæ æternæ ; ergo saltem admittendum erit meritum de congruo, vel alicujus auxilii supernaturalis dandi in hac vita, vel alicujus gloriæ accidentalis vitæ futuræ. Nihilominus probabilius censeo etiam in homine justo actum moralem, qui non est ex auxilio gratiæ, non esse meritorium etiam de congruo supernaturalis præmii, ac proinde hanc conditionem, nimirum, quod actus sit aliquo modo supernaturalis et ex auxilio gratiæ, non minus necessariam esse ad meritum de congruo supernaturalis præmii, quam ad meritum de condigno. Ratio est, quia talis actus, licet concomitanter sit cum gratia, non tamen est ex illa vel immediate, vel saltem mediante aliquo auxilio, quod ratione ipsius gratiæ conferatur, et ita illa concomitantia est quasi per accidens, ac propterea non sufficit ut actus fiat proportionatus ad tale meritum, cum gratia nec sit circumstantia operis, neque ullo modo principium ejus. Secundo, declaratur amplius, quia talis actus, licet sit in homine fideli, non tamen est ex fide ; quod autem non est ex fide, non potest esse supernaturaliter meritorium, tum quia fides est quæ omne meritum in nobis inchoat, teste Augustino in locis supra citatis; tum etiam quia quod Paulus dixit ad Hebr. 11 : *Sine fide impossibile est placere DEO*, sicut est verum de personis in ordine ad supernaturalem finem, ita etiam est verum de singulis actibus in ordine ad eumdem finem, ut supra etiam ex Patribus ostendi. At vero actus mere naturalis per se ac formaliter dici potest sine fide factus, quia, licet in operante non desit fides, ita facit actum ac si illam non haberet ; ergo talis actus non placet Deo in ordine ad finem supernaturalem; ergo neque congruitatem ad supernaturale præmium habet. Tertio, explicatur amplius, quia sine influxu Christi nihil utile ad salutem facere possunt homines etiam justi, ut sumitur ex Concilio Tridentino, sess. 6, cap. 16 ; ille autem actus non fit ex influxu Christi, tum quia influxus Christi in actum non est nisi per auxilium gratiæ; tum etiam quia in illo actu non operatur homo ut membrum Christi, quia, ut dixi, in illo non operatur homo per fidem, per quam primo efficitur membrum Christi. Denique in libr. 1 ostensum est nullum opus pietatis, seu conferens ad salutem æternam, posse fieri sine actuali gratiæ auxilio; ergo e contrario opus factum sine tali auxilio non potest esse quale esse oportet, ut ad pietatem seu salutem æternam conferat ; ergo non potest esse meritorium de congruo supernaturalis præmii.

Probatur consequentia, quia opus sic meritorium non est parum utile ad salutem æternam. Propter quam rationem alibi etiam diximus orationem mere humanam, id est, factam sine spiritu fidei et gratiæ, non esse impetratoriam donorum gratiæ; ergo eadem ratione nec meritoria de congruo talium donorum esse potest. Et similis ratio fieri potest de dispositione, quia actus naturalis non disponit per se ad supernaturalia dona; ergo nullo modo meretur illa; est enim vel eadem, vel major ratio, quia, sicut in ratione dispositionis est inferioris ordinis, ita etiam in ratione meriti est quid mere naturale, et ideo non habet habitudinem etiam congruitatis ad præmium supernaturale. Et per hæc liquet contraria ratio dubitandi, ejusque confirmatio.

11. *Compendium dictorum de conditionibus meriti congrui ex parte actus.* — Concludimus ex parte actus tres conditiones esse necessarias ad meritum de congruo supernaturalis præmii, quod Christianum seu Theologicum meritum, licet imperfectum, appellare possumus, nimirum, quod sit liber, bonus et supernaturalis. Quæri autem potest an præter has conditiones aliæ requirantur. Nam quidam putant oportere ut sit opus supererogationis. Sed non est verum, nam in observatione mandatorum potest esse magna congruitas ad præmium. Nam si potest esse condignitas, ut supra cap. 5 ostensum est, cur non etiam vel multo magis poterit esse congruitas? Unde de hac conditione idem sentiendum est de merito de congruo, quod de merito de condigno in dicto loco diximus. Et simili modo quæ in capit. 7, 11 et sequentibus, de actibus internis et externis, et de modo libertatis in operibus de condigno meritoriis diximus, ad meritum de congruo applicari possunt; nam eadem ratio intercedit, ut legenti et consideranti facile patebit. Addunt vero tandem aliqui, sicut ad meritum de condigno necessaria est quædam æqualitas saltem proportionis operis ad præmium, ita e contrario ad meritum de congruo necessarium esse ut in opere talis æqualitas non inveniatur, quia sicut æqualitas illa est necessaria ad perfectionem meriti, ita imperfectio meriti ex improportione operis consurgit. Sed hæc ratio solum probat interdum esse necessariam hanc imperfectionem operis, ut meritum sit de congruo et non de condigno, nimirum quando nulla ex aliis conditionibus, necessariis ex aliis capitibus ad meritum de condigno, deesset, nam tunc si ex parte etiam operis sufficiens proportio concurreret, jam meritum non esset de congruo, sed de condigno. Fieri autem potest, ut ex parte personæ operantis, vel aliarum, meritum a condignitate deficiat, ut mox videbimus, et tunc non procedit ratio facta, nam poterit esse meritum de congruo, etiamsi ex parte operis inveniatur æqualitas, quia ex quocumque defectu erit meritum imperfectum, etiamsi in opere per se spectato non inveniatur. Dico autem *per se spectato*, quia si dignitas, aut valor operis, seu efficacia ejus ad meritum consideretur morali modo, et quatenus consurgit ex habitudine ad conditionem personæ merentis, vel cui, vel apud quem meretur, sic clarum est non posse opus habere proportionem ex his omnibus consurgentem, et esse meritorium tantum de congruo. Tamen juxta hanc considerationem conjunguntur, et quasi confunduntur conditiones requisitæ ex parte operis cum concurrentibus ex aliis capitibus. Igitur præcise sistendo in conditionibus operis, fieri potest ut, licet ex ea parte habeat sufficientem proportionem, ex aliis defectibus sit tantum meritum de congruo, ut in merito primæ gratiæ, vel respectu sui, vel respectu aliorum, et in aliis exemplis ex doctrina sequentis capitis manifestum fiet.

CAPUT XXXIV.

UTRUM EX PARTE PERSONÆ MERENTIS ALIQUA SPECIALIS CONDITIO AD MERITUM DE CONGRUO REQUIRATUR?

1. *Primum dubium, an ad hoc meritum requiratur status gratiæ?—Opinio prima universaliter affirmans.* — *Suadetur ex Paulo.* — *Secundo ab inconvenienti.* — *Tertia ratio a priori.* — Post conditiones requisitas ad meritum de congruo ex parte actus, dicendum sequitur de requisitis ex parte personæ merentis, de qua duo tantum dubia occurrunt. Primum est, utrum in hoc merito necessarius sit status gratiæ ex parte personæ merentis. Et loquimur de merito in ordine ad præmium supernaturale, nam de naturali et parva est difficultas, et parum ad rem Theologicam refert, obiter tamen illud etiam attingemus. Prima ergo sententia docet statum gratiæ esse necessarium ad omne meritum de congruo apud Deum, ac proinde hominem existentem in statu peccati mortalis, non posse mereri quidpiam de congruo apud

Deum. Ita tenet Soto, lib. 2 de Natur. et Grat., c. 4, quem sequitur Medina 1. 2, quæst. 21, art. 4, dub. 2, ubi admittit in operibus peccatoris vim impetrandi, non autem merendi ullo modo; et quæst. 109, art. 6, dub. 3, ex professo impugnat meritum de congruo peccatoris, idemque sequuntur aliqui moderni. Fundantur primo in verbis Pauli 1 ad Corint. 13 : *Si charitatem non habuero, nihil sum, nihil mihi prodest.* Nam si opera facta in statu peccati essent meritoria de congruo supernaturalium bonorum, multum prodessent, etiamsi absque charitate facta fuerint, quod videtur repugnare verbis Pauli. Secundo, ab inconvenienti, quia alias sequitur posse peccatorem mereri saltem de congruo suam justificationem et remissionem peccati, et ita justificatio esset ex operibus, et non esset omnino gratuita, quod repugnat Paulo in tota epistola ad Rom. Sequela patet, quia si status gratiæ non est necessarius ad meritum de congruo, nihil deest peccatori, quominus possit habere tale meritum respectu gratiæ et remissionis peccatorum, quia habet auxilium gratiæ, quo potest convenienter ad illud præmium operari. Tertio, est ratio a priori, quia peccator carens gratia non potest facere Deum sibi debitorem alicujus boni, quia ratione peccati meretur privari omni bono; ergo non potest ullo modo etiam imperfecto mereri apud Deum. Probatur consequentia, quia omne meritum juxta gradum suum constituit debitorem eum apud quem meretur; nam meritum dicit habitudinem ad remunerationem, seu mercedem cum proportione. Hac ergo ratione peccator, cum sit Dei inimicus, videtur incapax omnis præmii et remunerationis, ac proinde etiam cujuscumque meriti.

2. *Secunda opinio simpliciter negans approbatur.* — Nihilominus verius censeo statum gratiæ non esse simpliciter necessarium ad meritum de congruo. Hæc fuit communis sententia antiquorum Theologorum, quos sequenti capite referemus, inter quos est D. Thomas, in 2, d. 27, quæst. 1, artic. 4; tenent etiam late Bellarminus et Vega ibidem citandi, qui ex antiquis Patribus illam confirmant, quos ibi etiam commodius afferemus. Nam hæc assertio potissime suadenda est exemplis ibi tractandis, quia peccator, bene utens aliquo auxilio divino, potest aliud majus a Deo promereri saltem de congruo, et pari ratione, se sufficienter disponendo ad gratiam, illam promereretur, et similiter Scriptura dicit eleemosynam extinguere peccata; ergo si fiat spiritu fidei, et per auxilium gratiæ a peccatore, erit utilis saltem per modum meriti de congruo ad perfectam pœnitentiam obtinendam. De quorum exemplorum veritate paulo post plura dicemus. Nunc ratio a priori est, quia ad meritum de congruo non requiruntur omnes conditiones necessariæ ad meritum de condigno, ut per se notum est; ergo sufficient conditiones illæ, in quibus, secundum rectam rationem ac prudentem providentiam, aliqua sufficiens congruitas ex parte operis et operantis fundari possit, ut ratione talis operis aliquod speciale beneficium operanti reddatur; sed licet operans non sit justus, potest sufficiens ratio hujus congruitatis inveniri; ergo non est cur illa conditio sanctitatis personæ ad hoc meritum semper necessaria sit. Probatur minor (cætera enim omnia clara sunt), quia imprimis ex parte actus potest esse perfectio supernaturalis satis proportionata alteri dono supernaturali ejusdem ordinis, ad eum modum quo actus est proportionatus habitui, vel unus actus alteri, etc. Ex parte vero operantis, licet sanctitas non præcedat, in hoc invenitur magna congruitas, quod facit quantum in ipso est, seu quantum in tali statu potest ac debet cum auxilio divino. Hanc enim proportionem etiam in meritis justorum D. Thomas consideravit, quæst. 114, art. 3, et quoad bonum et supernaturalem usum libertatis æque invenitur in opere peccatoris, quamvis dignitas ex parte personæ illi desit; ergo, licet ex hac parte deficiat opus peccatoris a perfectione meriti de condigno, nihilominus ex aliis capitibus sufficientem rationem ad meritum de congruo retinet. Accedit quod, licet ad hoc meritum non supponatur gratia sanctificans, nihilominus supponitur fides; hæc enim, ut dixi, fundamentum est, et inchoat supernaturale meritum, ut cum Augustino sæpe diximus: at vero fides, licet sola non sanctificet personam, nihilominus initiat sanctificationem ejus, propter quod fideles omnes solent interdum in Scriptura Sancti vocari; ergo hæc etiam conditio ex parte personæ, cum aliis quas ponderavimus, ad supernaturale meritum de congruo sufficere poterit.

3. *Ad primum ex Paulo in num. 1.—Ad secundum.—Ad tertium.*—Neque obstant verba Pauli in contrarium inducta, non est enim sensus Pauli peccatorem nihil facere posse, quod sibi sit aliquo modo utile et commodum

in ordine ad vitam æternam, alias neque orare posset sicut oportet, neque aliquid impetrare, neque se disponere, saltem remote, ad remissionem peccati, hæc enim omnia aliquid sunt, et non parum prosunt; ergo sicut, non obstantibus verbis Pauli, potest hæc facere peccator, ita etiam poterit mereri de congruo. Sensus ergo Pauli est sine charitate opera nihil valere per se et immediate ad vitam æternam obtinendam, et similiter nihil prodesse, nisi per ea tandem ad charitatem perveniatur. Propter quod talia opera a Theologis mortua vocantur, quamvis ad vitam obtinendam aliquid conferre possint, sive per modum remotæ dispositionis, sive per modum impetrationis, sive per modum meriti de congruo. Ad secundum, ex illo inconvenienti sumptum, quod posset peccator suam justificationem mereri de congruo, distinguenda est sequela, nam vel est sermo de tota justificatione ab initio usque ad terminum ejus, et sic negatur sequela, quia in peccatore jam supponitur aliquod initium justitiæ per fidem, et aliqua pia opera ab illa procedentia. Si vero sit sermo de solo termino justificationis vel aliqua intermedia dispositione ad illam, concedimus sequelam, estque consequens verissimum, ut jam tetigi, et infra ostendam. Ad tertium, distinguendum est de debito justitiæ, vel decentiæ seu congruitatis, nam de priori verum est peccatorem non posse Deum facere sibi debitorem; de posteriori autem est falsum, quia, licet peccator ex justitia mereatur privari omni bono, ex decentia potest mereri remissionem sui debiti; maxime cum supponatur ex parte Dei aliqua benevolentia mere gratuita, tum in conferendo aliquod auxilium, cujus erat indignus; tum in offerenda pleniori remissione, si illo auxilio bene utatur. Eademque distinctio adhibenda est de remuneratione, seu mercede, non enim propria remuneratio justitiæ, sed alicujus decentiæ et congruitatis locum in peccatore habere potest.

4. *Dubium secundum, an ad hoc meritum requiratur status viæ.—Prima opinio negans.* — Secundo, dubitari potest de altera conditione ex parte merentis requisita, scilicet, ut sit viator, an sit etiam ad meritum de congruo necessaria. Nam ex modernis Theologis, Vasquez, disp. 216, cap. 4, affirmat beatos posse sibi et aliis mereri congrue et impetratorie aliqua dona gratiæ, vel accidentalis gloriæ, et ita revera negat necessitatem illius conditionis, quamvis dicat beatum, quatenus sic meretur, esse aliquo modo viatorem, vel quia caret illo bono quod meretur, vel quia sic meretur, quatenus exercet actionem viatoris, id est, quæ versatur circa proximos, et non circa Deum. Et hæc quidem fuit de Angelis beatis antiquorum Theologorum opinio, quam tenuit aliquando divus Thomas in 2, dist. 5, quæst. 2, artic. 2; et in 4, dist. 50, quæst. 2, art. 1, quæstiunc. 6, generaliter idem dicit de beatis, sed præcipue de Angelis. De quibus idem sentiunt Bonaventura in 2, distinct. 11, artic. 2, quæst. 2, et in 3, dist. 18, articul. 1, quæstion. 2, ad 2; et Gabriel eisdem locis. Idemque secutus est Soto in 4, dist. 50, quæst. unic., articul. 4, post tertiam conclusionem, ubi idem de animabus beatis affirmat. Et quod beati aliis de congruo mereantur, tenet etiam Palatius in 3, distinct. 18, disp. 1, circa finem. Suaderique potest hæc sententia, quia beati impetrant nobis auxilia gratiæ, et alia bona, ut est certum; ergo merentur illa saltem de congruo. Probatur consequentia, tum quia impetratio ipsa est quoddam meritum, quod impetratorium vocari potest, juxta mentem Augustini, qui fidei tribuit aliquod justificationis meritum, quia illam impetrat, ut patet ex epistol. 105, et aliis locis supra citatis; tum etiam quia non aliter justus viator meretur alteri de congruo, nisi quia pro illo impetrat; sed beati impetrant aliis; ergo illis de congruo merentur. Atque eadem ratione poterunt sibi mereri de congruo, quia etiam sibi aliquid decens postulare possunt, et consequenter illud impetrare ac promereri. Denique quoad bona accidentalia beatitudinis, quæ nondum receperunt, nulla apparet ratio cur illa mereri de congruo non possint, cum sint amici Dei, et opera consentanea illis præmiis facere possint, et quatenus illis carent, quodam modo seu accidentaliter deficiunt a perfectione beatitudinis, quatenus esse debet status omnium bonorum aggregatione perfectus.

5. *Decisio affirmativa.—Probatur imprimis beatos nihil mereri sibi.* — Nihilominus mihi semper D. Thomæ sententia placuit, nimirum, beatos, sive Angelos, sive homines, nihil sibi vel aliis mereri posse. Ex qua sententia manifeste sequitur statum viæ necessarium esse ad meritum etiam de congruo. Per statum autem viæ, ut verborum æquivocatio tollatur, intelligimus statum non videntium Deum, et loquimur de personis creatis; nam de Christo, quatenus fuit simul viator et comprehensor, alia fuit peculiaris ratio. Docuit autem illam

sententiam D. Thomas, 1 part., quæst. 62, art. 9, loquens de Angelis beatis, et in solut. ad 2 et 3 declarat nihil sibi mereri, etiam quoad accidentalem beatitudinem, et in 2. 2, quæst. 83, artic. 11, ad 1, docet quod, licet beati orent pro aliis, eorum orationes habent efficaciam impetrandi ex præcedentibus eorum meritis, utique in via; unde significat per illas orationes etiam aliis non denuo mereri. Et hanc sententiam sequuntur in illis locis communiter interpretes, et specialiter Vasquez in 1 p., disputat. 20, cap. 2, quantum ad meritum beatorum pro seipsis, nam pro aliis oppositum docet in c. 1, et Medina 1. 2, quæst. 114, artic. 6. Et idem sentit Altisiodorensis, libr. 3 Summ., tractat. 8, cap. 5, quæst. 6, quod ad homines attinet, nam de Angelis aliter sentit, quæ sane differentia nulla probabili ratione fundari videtur, et ideo absolute et sine distinctione hanc sententiam secutus sum in t. 2 de Relig., libr. 1 de Orat., cap. 11 et 22. Et imprimis probatur assertio quoad meritum pro scipso: nam si beatus posset sibi mereri accidentalem perfectionem gloriæ, quam nondum est consecutus, non video cur illud meritum reputandum esset de congruo, et non potius de condigno, quia ex parte operis et personæ operantis invenitur ibi tota perfectio, quæ in merito de condigno puræ creaturæ desiderari potest. Neque est verisimile ibi deesse promissionem et pactum ex parte Dei, si alioqui ex parte beatorum durat status merendi respectu talium præmiorum, maxime cum status merendi ex divina ordinatione pendeat, ut supra ostensum est. Ergo si status ille beatitudinis non excludit statum merendi sibi bonum nondum habitum, non est cur excludat meritum de condigno ejusdem præmii, nulla enim major ratio assignari potest. Quia si ad meritum, abstracte loquendo, sufficit ex parte status merentis, ut careat bono illo, quod est futurum præmium meriti, non minus sufficiet hæc carentia ad merendum illud bonum de condigno quam de congruo, si aliunde ex aliis capitibus necessariæ conditiones concurrant. Cum ergo supra ostensum sit non posse beatos aliquid sibi mereri de condigno, consequenter dicendum est neque de congruo sibi mereri posse, ac proinde statum viæ ad merendum sibi de congruo necessarium esse. Ratio autem est, quam attingit D. Thomas, quia beati recipiunt omnem perfectionem gloriæ, tam accidentalem quam essentialem, propter meritum de condigno, quod habuerunt in via, et ideo non indigent novo merito ut aliquam accidentalem perfectionem propriæ beatitudinis obtineant. Declaratur hæc ratio, quia, ut supra dixi, accidentalis gloria non cadit per se sub meritum, sed tanquam quid consequens ad essentialem beatitudinem; ergo eodem merito quo in via meruerunt beati tantam et talem beatitudinem essentialem, meruerunt etiam accidentalem ad illam consequentem, seu illi consentaneam tempore opportuno conferendam; et e converso, sicut in beatitudine nullo modo merentur essentialem beatitudinem, ita neque accidentalem. Unde non refert quod prius illam non habeant, et postea in illa crescant, quia illud augmentum non est (ut ita dicam) ab extrinseco, sed ab intrinseco. Nam ad hoc necessarium non est ut quælibet accidentalis gloria simul cum essentiali incipiat, sed juxta status exigentiam. Unde illa perfectio status beatifici, quæ est permanens et quasi habitualis, ab initio beatitudinis datur, neque post neque amplius augetur. Illa vero quæ in actu secundo consistit, et est quasi transiens, ut est illuminatio, gaudium et similes actus, oblata occasione, et existente novo objecto, vel ab ipso beato fit ex vi donorum, quæ habitualiter possidet, cum concursu DEI sibi debito, vel a DEO immittitur, non tanquam novum præmium, sed tanquam perfectio debita ratione talis status et meriti præcedentis. Et ideo merito dixit D. Thomas omnes beatos videntes DEUM esse simpliciter in termino, et non in via, non solum respectu visionis DEI, sed etiam respectu accidentalium perfectionum, quia, licet non omnes illas simul habeant, omnes sunt fructus præcedentium meritorum, qui ab essentiali beatitudine tanquam a radice et arbore pullulant.

6. *Instantia.* — *Vasquez*, 3 *p.*, *quæst.* 19, *disp.* 76.—*Replicatur contra illam.*—Responderi potest hinc solum probari, non esse necessarium hoc meritum gloriæ accidentalis, non tamen probari non esse possibile, quia non repugnat idem pluribus titulis deberi, quandiu res ipsa, quæ debetur, tradita non est. Sic enim Christus de justitia meruit gloriam corporis, quæ ex vi gloriæ animæ, et ex vi unionis, illi debebatur. Ita ergo beatus, quamvis in via meruerit accidentalem gloriam, poterit eam mereri in patria, quandiu tradita non est. Contra hanc vero instantiam replicatur prima ratio facta, quia si efficax est hæc objectio, etiam probat beatos sibi mereri posse de condigno augmentum gloriæ

accidentalis, quia sic pluribus titulis perfectioribus illam mererentur. Unde consequenter etiam animæ beatæ mererentur nunc de condigno resurrectionem et gloriam corporum suorum, præsertim cum illam a Deo instanter petant, ut in Apocalypsi dicitur. Quin etiam sequitur Christum nunc in cœlo mereri gratiam et gloriam hominibus, qui nondum illam receperunt, ut pluribus titulis et actionibus illam mereatur, quod falsum est, ut tom. 1 tertiæ partis ostendi, et dicti auctores fatentur. Ideoque respondent Christum non ita nunc mereri, non quia de absoluta potentia non posset, sed quia non offert in cœlo pro nobis opera libera, quæ ibidem facit, quia esset superfluum, cum jam sufficienter fuerit consummata redemptio. At enim cur non idem dicent de cæteris beatis? Nam homines, verbi gratia, qui in hac vita consummarunt meritum gloriæ animæ, etiam consummarunt meritum gloriæ corporis, et consequenter resurrectionis suæ; ergo superfluum est cogitare quod ad hoc præmium consequendum nunc in cœlo offerant opera sua. Idemque argumentum fieri potest de quacumque gloria accidentali, quia meritum ejus in via consummarunt. Ideoque merito dixit Augustinus, 22 de Civitate Dei, cap. 30, statum viæ esse ad comparandum meritum, patriæ ad recipiendum præmium.

7. *Ad argumentum in num. præcedenti.* — Unde ad argumentum dicimus quod, licet contingat idem fieri debitum pluribus titulis, et diversarum rationum, ut de titulo filiationis et meriti paulo post dicemus, et ostendit argumentum in Christo factum, nihilominus id non contingit in titulis ejusdem rationis, ut sunt merita generatim loquendo, præsertim postquam est jus justitiæ plene acquisitum per meritum perfectum et consummatum. Nam, quicquid sit de potentia absoluta, secundum legem ordinariam naturis talium rerum consentaneam id non fit, quia esset superfluum, ut dixi, et quia moraliter perinde esset, post consummatum meritum justitiæ, iterum rem eamdem mereri, ac rem suam et jam habitam denuo mereri; denique quia hoc non pertinet ad perfectionem status beatitudinis, qui est status termini, et non viæ, ad quam meritum præsertim propriæ perfectionis pertinet.

8. *Probatur deinde beatos nihil mereri aliis. — Discriminat D. Thomas tripliciter. — Discrimen quartum additur. — Intellectus D. Thom.* — Superest alia pars de hoc merito respectu aliorum, de quo Medina et nonnulli alii moderni censent esse quæstionem de nomine. Quia negare non possumus quin beati impetrent aliis, ut ex materia de oratione supponimus. An vero impetrare dicendum sit aliquo modo mereri, quæstio de modo loquendi esse videtur. Et certe divus Augustinus, in dicta epistola 105, sentire videtur impetrationem meritum quoddam esse, ita enim infert : *Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides hanc impetrat.* Quæ certe illatio bona non esset, nisi impetrare esset mereri aliquo modo saltem de congruo. Et idem sentit idem Augustinus, lib. de Prædestinatione Sanctorum, capitulo secundo. Nihilominus D. Thomas, secunda secundæ, quæstione 83, articulo decimo quinto, accurate distinxit inter impetrationem et meritum, et ideo distincte orationi tribuit virtutem merendi et virtutem impetrandi, et in corpore articuli differentiam constituit, quia meritum procedit ex radice charitatis, impetratio autem habetur ex gratia Dei quem oramus, et qui nos ad orandum inducit. Unde in solutione ad 3 ait impetrationem principaliter inniti fidei. Secundam differentiam insinuat in solutione ad primum, quia oratio sine gratia gratum faciente non est meritoria, cum tamen sit impetratoria, ut docet in articulo decimo sexto. Tertiam insinuat in solut. ad 2, quod impetratio solum est rei postulatæ, meritum autem potest esse, et regulariter est alterius præmii. Unde nos quartam differentiam addere possumus, quia impetratio proprie dicta est proprius effectus solius orationis quoad ejus propriissimam partem, quæ est petitio, seu postulatio; meritum autem commune est omnibus bonis operibus, si aliæ conditiones concurrant. Unde ipsamet oratio non habet quod sit meritoria, ex eo quod petitio est, sed ex eo quod est bonum quoddam opus factum sicut oportet, in obsequium Dei. Et ideo dicitur impetratio fundari in fide, vel generalius loquendo, ut orationem Beatorum comprehendamus, in firmo et indubitato assensu de omnipotentia, misericordia ac veritate Dei ; meritum autem dicitur fundari in charitate, quia fundatur in dignitate et bonitate operis, quæ ex charitate et gratia operantis proveniunt. Unde, juxta hæc intelligendum est quod divus Thomas ait, cum dicit impetrationem haberi ex gratia Dei, quasi distinguens in hoc impetrationem a merito. Id enim non est intelligendum de

gratia Dei, quæ formaliter nos sanctificat, nam hæc multo magis necessaria est ad meritum de condigno quam ad impetrationem. Neque etiam intelligendum est de gratia Dei, quatenus nos excitat vel adjuvat ad bene operandum, nam hæc etiam gratia tam necessaria est ad merendum quam ad impetrandum. Intelligi ergo debet de gratia Dei, ut dicit puram benevolentiam ac liberalitatem ipsius Dei. Nam vis orationis ad impetrandum tota fundatur in hujusmodi gratia et bonitate Dei. Itaque impetratio non respicit Deum ut retribuentem, sed ut donantem; meritum autem fundatur in bonitate operis, quatenus aliquo modo cedit in bonum (ut sic dicam), licet extrinsecum, seu in obsequium ipsius Dei, et ideo respicit ipsum ut remunerantem, et loquendo de merito de condigno, justitiæ potius quam misericordiæ innititur. Quod si aliquando oratio fit propter merita, vel Christi, vel aliorum Sanctorum, vel ipsius petentis, tunc non intenditur pura et simplex impetratio postulationis, sed etiam quasi exactio et retributio meritorum, quæ in oratione allegantur. Et ita tunc quasi miscentur impetratio et meritum, quod ad rationem impetrationis accidentarium est.

9. *Corollarium : meritum ab impetratione separari.* — Hinc ergo inferimus quod, sicut potest separari meritum ab impetratione, ita e contrario potest impetratio a merito separari. Prior pars manifesta est in omnibus operibus meritoriis, quæ non sunt petitio; quia, ut dixi, impetratio proprie sumpta per solam petitionem fit. Nam impetrare idem est quod precibus obtinere, ut ex vi verbi et communi usu constat. Et in ipsa oratione respective saltem illa duo distinguuntur, ut D. Thomas recte dixit; nam ille qui petit salutem sibi vel alteri, ex charitate, et prout oportet, impetrat salutem, quam de condigno non meretur, et meretur gloriam, quam ex vi petitionis non impetrat. Unde frequenter contingit ut orans non impetret quod petit, quia non expedit, et nihilominus meretur, quia petendo opus religiosum facit. Posterior vero pars probatur : imprimis, juxta multorum Theologorum probabilem opinionem, peccator orando impetrat sibi a Deo aliquod supernaturale auxilium, quod non mereatur juxta sententiam divi Thomæ, dicta quæstione 114, articulo nono, ad primum, quam aliqui etiam de merito de congruo intelligunt, et sequuntur, quorum opinio licet fortasse vera non sit, nihilominus supponit impetrationem esse separabilem a proprio merito, et in hoc non improbatur, sed quia in illa particulari materia sufficiens ratio separationis non invenitur, cum peccator capax sit alicujus meriti de congruo, ut in præcedenti dubio dictum est. Deinde in beatitudine Christus Dominus orat pro nobis, juxta veriorem sententiam, et divinis Scripturis magis consentaneam; nam cum alii beati orent pro nobis, cur ipse non orabit, cum per se capax sit orationis, et magis nos diligat, et nunc etiam in cœlo advocatus sit noster, teste Joanne, Epistola 8, capit. 2, et Paulo, ad Romanos 8, dicente de Christo : *Qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis?* Christus ergo orando pro nobis impetrat, nam ad hoc orat, et tamen non meretur nobis, ut in priori puncto dixi, nam si mereretur, non certe de congruo, sed de toto rigore justitiæ mereretur, et consequenter adhuc redemptionem nostram operaretur, quod dici non potest. Deinde alii beati non solum pro aliis, sed etiam pro seipsis orant, ut late dixi, dicto libro primo de Oratione, capite undecimo, a numero nono, et ex clamore animarum, Apocalyps. 6, constat, et tamen non sibi merentur, ut etiam ostensum est, quia alias non de congruo, sed de condigno mererentur. In illa ergo oratione separatur impetratio a merito.

10. *Concluditur beatos et de possibili et de facto impetrare et non mereri.* — Hinc ergo concludimus beatos, licet pro aliis orent et impetrent, nihilominus posse id facere sine novo merito, et de facto ita rem se habere. Prior pars de potestate patet, tum ex dictis de separabilitate impetrationis a merito, tum etiam ex dictis de impetratione pro seipsis, quia si possunt sibi impetrare sine novo merito, cur non aliis ? Altera vero pars de facto probatur etiam : primo, ex paritate rationis ; secundo, quia hoc est magis consentaneum illi statui, in quo beati jam sunt omnino in termino, et ideo nihil operantur, vel postulant ut aliquid denuo mereantur, neque etiam offerunt actiones suas, ut mereantur aliis, sed solum ut familiares et domestici Dei, eique conjunctissimi propter præcedentia merita, pro aliis intercedunt. Tertio, quia si quid mererentur beati orando pro aliis, illud idem mererentur, etiamsi non impetrent quod postulant; nam interdum contingit etiam beatum non impetrare quod petit, sicut, Daniel. 10, dixit Angelus, qui pro populo Dei orabat : *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti*

et uno diebus. Si ergo illa oratio erat meritoria, omnibus illis diebus merebatur Angelus; hoc autem dici non potest, quia nec merebatur sibi, ut jam dictum est, neque populo, pro quo orabat, quia pro illo non impetrabat; signum ergo est impetrationem non consistere in merito orationis, sed in hoc solum quod Deus illam acceptet ad concedendum beneficium, quod potest facere sine merito ipsius orationis.

11. *De anima purgatorii quid? — Vide Abulens.*, *Matth.* 25, *q.* 27 *et* 76, *et quæ dixi* 4 *tom.*, *disp.*, 21, *sect.* 4, *num.* 13 *et* 14. — Concludimus ergo hanc conditionem status viæ, id est, hujus vitæ mortalis, in qua non videtur Deus, esse necessariam etiam ad meritum de congruo. Quanquam de statu animarum purgatorii possit esse aliqua dubitatio, eo quod Deum non videant, et consequenter nondum sint in termino. Nihilominus idem de illis dicendum existimo, ut dicto capite undecimo, libro primo de Oratione, dixi, quia, licet orare possint, et impetrare ex misericordia Dei, vel per respectum ad Christi merita, vel ad propria, quæ in hac vita habuerunt, nihilominus non impetrant propter novum meritum, quia ille status quasi pure pœnalis non est accommodatus, et ideo nec destinatus ad merendum aliquid apud Deum, et quasi ad obligandum illum, licet ad rogandum sufficiat. Neque contra dicta obstat testimonium Augustini supra citatum, ex epist. 105, ubi ex impetratione fidei colligit meritum, nam imprimis dici potest loqui de merito late et improprie, ut multi exponunt, quos infra referemus tractando de merito congruo primæ gratiæ, ubi rem ipsam expendemus. Deinde et fortasse probabilius dici potest loqui Augustinum de impetratione impropria et late sumpta; nam quia oratio impetrat movendo Deum ad faciendum quod petitur, ideo quælibet bona dispositio obtinens a Deo aliquod beneficium, vel perfectionem, impetrare dicitur, quomodo dixit Concilium Tridentinum, session. 14, cap. 4, attritionem impetrare gratiam in sacramento. Sic ergo cum Augustinus non loquatur de oratione, sed de fide ipsa, quæ est veluti prima dispositio remota justitiæ, non loquitur de propria impetratione orationis, sed de generali, quæ conjunctam habet rationem meriti, ut in altero loco de Prædest. Sanctorum, capite secundo, idem Augustinus sentit, cum interrogat : *Quis dicat, eum qui jam cœpit credere, ab eo quem credidit nihil mereri ?* Nam hinc constat non ponere hoc meritum in oratione, alioqui responderi facile posset eum, qui incipit credere, posse nihil mereri, quia potest nihil petere. Ponit ergo hujusmodi meritum in ipsamet fide, eo ipso quod voluntaria et supernaturalis est, et ratione illius dicit aliquid impetrare posse apud Deum; loquitur ergo de impetratione late sumpta, prout tribui potest cuicumque operi vel dispositioni, quæ Deum movere potest, ut ratione illius aliquid homini tribuat. Denique responderi potest Augustinum loqui de viatoribus, quales sunt, qui per fidem ambulant, in quibus impetratio etiam propria semper habet conjunctum aliquod meritum modo in capite sequenti explicando.

CAPUT XXXV.

AN MERITUM DE CONGRUO SIT TANTUM RESPECTU MERENTIS, VEL ETIAM RESPECTU ALIORUM ?

1. *Arguitur primo non posse quempiam mereri alteri de congruo. — Arguitur secundo.* — Diximus in superioribus unam ex conditionibus ad meritum de condigno requisitis, esse ut sibi unusquisque et non aliis mereatur, et ideo explicandum superest an eadem sit ratio de merito de congruo. Et videtur quidem esse eadem, ideo enim non potest aliquis mereri aliis de condigno, quia non potest secundum ordinem charitatis seipsum privare spiritualibus bonis, ut aliis ea tribuat; vel etiam quia meritum dicit ordinem ad præmium, quod sit veluti testimonium virtutis operantis, et ideo meritum supponit laudem, quam unusquisque meretur propter sua opera, non propter aliena ; sed hæ rationes eodem modo in merito de congruo locum habent, quia meritum, de quo tractamus, etiam respicit præmium alicujus spiritualis boni, et supponit dignitatem laudis, et unicuique datur quasi in testimonium virtutis ejus; ergo. Secundo, argumentor in hunc modum, quia vel hoc meritum de congruo est in homine justo, vel in peccatore. In peccatore esse non potest, ut paulo post dicam, quia, cum sit Deo odiosus et invisus, vix potest sibi mereri, nedum alteri ; si vero sit justus, ut mereatur alteri, necessarium est ut faciat opus bonum, et aliquo modo supernaturale, ac propter Deum : ergo per tale opus sibi merebitur de condigno ; ergo nihil merebitur alteri etiam de congruo. Probatur hæc ultima consequentia, quia qui per meritum acceptatur ad condignum præmium, nullo modo potest aliquid

ultra condignum mereri, sed illi juste dici poterit : *Tolle quod tuum est, et vade*, quia per præmium condignum integre solvitur totum operis meritum, ac proinde non potest in eodem opere aliud meritum etiam de congruo rationabiliter cogitari.

2. *Communis sententia.*— Nihilominus communis sententia Theologorum est, posse esse inter fideles vel justos communicationem meritorum, saltem de congruo, ac proinde illam conditionem merendi sibi non esse necessariam in merito de congruo, quia potest unus mereri alteri. Ita docet D. Thomas, dicta quæst. 114, art. 6, ubi loquitur in corpore de merito primæ gratiæ, et, in solut. ad primum, de merito salutis. Unde a fortiori poterit esse tale meritum de cæteris bonis ad salutem conducentibus. Et idem ibi docent Conradus, Cajetanus et alii recentiores, et reliqui Scholastici, distinct. 26 et 28, et in 3, distinct. 18 et 19, quos supra retuli cap. 32, tractando an detur meritum de congruo. Unde etiam Soto et Medina, qui negant meritum de congruo respectu ipsius operantis, respectu aliorum illud admittunt. Et sumitur ex Augustino libro 20 contra Faust., capit. 21, quatenus dicit nos colere Sanctos, *ut meritis eorum consociemur*. Ubi non loquitur de meritis quæ Sancti in beatitudine operentur, tum quia illa nulla sunt, ut dixi; tum etiam quia distinguit illa ab orationibus, dum addit : *Et eorum orationibus adjuvemur*. Sociari autem meritis Sanctorum nihil aliud est quam aliquo modo participare fructum illorum ; ergo merita unius Sancti possunt aliis saltem de congruo prodesse. Et hoc modo loquendi sæpe Patres utuntur, dicentes nos adjuvari meritis Sanctorum, qui cum Christo regnant, ut videre licet in Leone Papa, serm. 1 de Apostol. Petro et Paulo ; Augustino, 21 de Civit., cap. 27, et aliis alibi citatis ; intelligendi enim sunt de meritis, quæ in hac vita Sancti habuerunt, ut dixi, et nobis de congruo prodesse possunt, ut significavit etiam D. Thomas in 4, dist. 45, quæst. 3, art. 3, ad quartum, et ibidem Soto, quæst., 3, art. 1, ad quartum. Præterea de justis hic viventibus idem sumitur ex Augustino, libro Quæstionum in Exod., quæst. 149, ubi dicit meritum Moysi apud Deum tantum valuisse, ut gratia illius diceret illi Deus : *Sine me, et iratus conteram eos*. Et infra adjungit : *Quibus verbis significavit Deus plurimum apud se profuisse illi populo, quia sic ab illo viro diligebantur, quem sic Dominus diligebat, ut eo modo admoneremur, cum merita nostra gravassent ne diligamur a Deo, relevari nos apud Deum illorum meritis posse, quos Deus diligit*. Præterea idem docet Ambrosius, lib. 5, ad caput 5 Luc., circa illa verba : *Quorum fidem ut vidit*, dicens: *Magnus Dominus, qui aliorum merito ignoscit aliis, et dum alios probat, aliis relaxat errata. Cur apud te homo collega non valeat, cum apud Deum servus, et interveniendi meritum, et jus habeat impetrandi?* Et inferius eodem libro, circa initium capitis septimi : *Videte* (inquit) *œconomiam, probatur fides domini, et servi sanitas roboratur ; potest ergo merito domini etiam famulis suffragari*. Trita etiam est (ut Lorin. dixit) Ecclesiæ sententia, Stephanum orando Paulum acquisivisse, ut Actor. septimo, Oecumenius et alii notant, et Patres communiter in Sermonibus de Sancto Stephano, qui frequenter dicunt Stephanum impetrasse vocationem Pauli, aliquando vero etiam verbo merendi utuntur, ut Fulgentius, serm. 4 de Stephano : *Charitatis virtute subnixus vicit Saulem crudeliter sævientem, et quem habuit in terra persecutorem, in cœlo meruit habere consortem*. Augustinus vero de ea re loquens sæpe dicit quod, si Stephanus non orasset, Ecclesia Paulum non haberet; non tamen declarat an tantum impetrando, vel etiam merendo, illum lucratus fuerit, ut videre licet serm. 1 et 4 de Sanct. ; tamen in sermon. 99 de diversis, cap. 11, sic inquit : *Veniam meruit inimicis, gaudere meruit in cœlis de amicitiis Beati Pauli subsequentis*, etc.

3. *Ratio pro eadem communi sententia.* — Tandem probatur ratione. Prima et communis est, quia oratio unius pro alio impetrat illi ; ergo etiam meretur illi, saltem de congruo. Hæc vero ratio infirmari potest ex dictis, quia impetratio et meritum diversa sunt, et neutrum habet necessariam connexionem cum alio. Unde peccator potest pro alio orare et impetrare, ut in lib. primo de Orat., cap. 25, juncto 27, dixi ; et tamen fortasse non potest pro alio mereri de congruo, ut statim dicam. Sed nihilominus quando oratio funditur ab homine justo et viatore, illatio est optima, quia, ut oratio impetret, debet bene fieri, et ex fide et auxilio gratiæ, et ideo est opus de se placens Deo Unde si persona sit grata, non est cur non sit meritoria. Adhuc vero instari potest, quia, licet inde inferatur talem orationem esse meritoriam de condigno ipsi operanti, non inde sequitur quod sit etiam meritoria de congruo alteri, pro quo oratur. Et ideo necessario ad hoc principium

deveniendum est, quod opus justi bonum, et de se meritorium apud Deum, relatum ad alterum, ut illi prosit, ex pio affectu et desiderio operantis, etiam potest esse alteri meritorium de congruo. Unde cum oratio, eo ipso quod pro altero fit, ad bonum ejus referatur ex affectu orantis, inde consequenter fit ut in viatore, non tantum impetratoria sit, sed etiam meritoria alteri de congruo, sicque intelligi debet illud Jacob. 5 : *Orate pro invicem ut salvemini, multum enim valet deprecatio justi assidua.*

4. *Prædictum principium ostenditur primo.* — Superest probandum illud principium, quod opus meritorium, factum a justo in bonum alterius, etiam respectu illius meritorium sit aliquo modo. Hoc autem ostendi potest, primo, ratione supra-tacta, quia ad meritum de congruo non sunt necessariæ omnes conditiones, quæ ad meritum de condigno ; ergo si plures, et præcipuæ, et (ut ita dicam) quasi essentiales ex generali ratione meriti concurrant, illæ sufficiunt saltem ad meritum de congruo, etiamsi aliquæ desint. Ita vero est in præsenti, nam imprimis ex parte actus supponitur bonitas, et emanatio a fide et auxilio gratiæ, et consequenter intercedit etiam magna proportio inter talem actum et bonum quod alteri procuratur, saltem quatenus sunt ejusdem ordinis supernaturalis. Item ex parte personæ supponitur, quod sit in statu merendi, quod ad omne meritum maxime necessarium est. Identitas autem inter personam quæ meretur et cui meretur non est necessaria ex generali ratione meriti, ut etiam inter homines servari videmus, sed peculiari ratione in merito de condigno apud Deum in persona creata postulatur, quia actus ejus ex natura sua, et quasi intrinseca lege, ad bonum tantum ipsius operantis ordinantur, et ideo tantum respectu illius facta est promissio, et quasi pactum justitiæ ; ergo, licet hæc conditio desit respectu alterius, poterit actus unius alteri esse meritorius de congruo.

5. *Ostenditur secundo.* — *Ostenditur tertio.* — Accedunt duo maxime consideranda in hoc merito: unum est, quod, licet is qui meretur et cui meretur non sint una persona physica seu naturalis, componunt tamen unum corpus mysticum, et sunt invicem membra ratione unius fidei et charitatis, per quas in Christo uniuntur; ergo, secundum hanc moralem considerationem, dum unus alteri meretur, sibi quoddammodo meretur; ergo ex hac parte satis est ut unus alteri, saltem de congruo, mereatur. Propter quod fuit hic modus meriti ad charitatem inter ipsos fideles promovendam maxime conveniens, et divinæ ordinationi ac providentiæ consentaneus, sicut de satisfactione unius pro alio alibi diximus. Alterum considerandum est ex parte Dei ; nam, licet hoc meritum non sit fundatum in promissione divina, quia non nititur in lege justitiæ, habet nihilominus magnum fundamentum in lege amicitiæ, quia secundum legem amicitiæ congruum est ut amicus voluntatem amici honestam faciat, et ita hoc potest dici debitum operibus et obsequiis amici ex congruitate amicitiæ. Cum ergo inter Deum et hominem amicitia intercedat, dicente Christo Domino : *Jam non dicam vos servos, sed amicos*, magnum profecto fundamentum est in operibus justorum, ut ad benefaciendum aliis Deus benigne propter amicorum opera inclinetur, et hoc ipsum est illa esse meritoria de congruo respectu aliorum.

6. *Primum discrimen meriti ad se vel alium.* — Ex his autem colligi potest aliquod discrimen inter hoc meritum de congruo respectu alterius et respectu sui, nimirum, quod ad merendum sibi de congruo non necessario supponitur status gratiæ in merente; ita enim procedunt et intelligenda sunt quæ supra de hoc puncto dixi. At vero ad merendum aliis, necessarius videtur status gratiæ in merente ; ita enim ex allegatis Patribus colligitur, nam solis justis hoc meritum tribuunt. In quo differentia est inter impetrationem et meritum, nam impetratio per se tantum nititur in misericordia et liberalitate ejus qui oratur, vel etiam in fidelitate promittentis, et ideo potest etiam peccator aliis impetrare; at vero meritum, etiam de congruo, nititur aliquo modo in conditione merentis et operis ejus, et ideo sanctitas personæ maxime necessaria esse videtur. Et fortasse ideo dixit Jacobus : *Orate pro invicem, ut salvemini, multum enim valet deprecatio justi assidua,* quia non solum ad impetrandum, sed etiam ad merendum aliis valet. Ratio vero esse potest, quia hoc meritum magna ex parte fundatur in lege amicitiæ inter Deum et operantem; ergo supponere debet charitatem in ipso operante. Unde dixit Ambrosius : *Si diligis Dominum Deum tuum, non solum tibi, sed etiam aliis poteris emereri.* Tandem ex differentia inter meritum respectu sui vel alterius idem confirmari potest ; nam peccator ideo potest sibi aliquid de congruo

mereri, quia potest per auxilium gratiæ se aliquo modo disponere ad ulteriorem gratiam, et ita illud meritum non fundatur in conditione personæ, sed in proportione operis ejus per modum dispositionis congruæ ad aliam formam seu gratiam; hæc autem proportio non intervenit nisi in ordine ad idem subjectum, et ideo cessat hoc fundamentum in merito de congruo respectu alterius, quia actus unius non disponit alium, ut per se constat. Cum ergo in peccatore cessat etiam congruitas, vel (ut Bonaventura loquitur) dignitas ex parte personæ operantis, nullum fundamentum meriti de congruo respectu alterius in illo relinquitur, quod secus est in persona justa, ut per se constat.

7. *Secundum discrimen : Meritum ad se non exigit peculiarem relationem, meritum vero ad alium maxime.* — Aliud discrimen assignari potest, quod ad merendum sibi de congruo, non est necessaria specialis relatio vel voluntas operantis, qua suum opus offerat, et ordinet ad tale beneficium obtinendum, quia ipsum opus ab intrinseco tendit ad bonum et commodum ipsius operantis. At vero ad merendum alteri de congruo, necessaria est specialis oblatio operantis referentis opus suum in commodum alterius propter contrariam rationem, quia opus bonum ex se non refertur ad commodum alterius, sola excepta oratione, quando pro alio fit, propter specialem modum suum, ut supra tetigi. Utrumque autem membrum declaratione indiget : nam primum habet maxime verum quantum ad meritum de congruo illius beneficii, quod vel ex natura rei, vel ex speciali ordinatione divina, cum opere sic meritorio connexionem habet, ut est in attritione, vel eleemosyna in ordine ad promerendam de congruo remissionem peccatorum. At vero si beneficium promerendum sit omnino disjunctum, seu non connexum cum opere meritorio, necessaria erit specialis relatio operantis, vel ad promerendum de congruo, verbi gratia, donum continentiæ per eleemosynam, quia tale opus bonum de se non disponit nec juvat ad aliam virtutem, quasi disparatam ; ergo, ut juvet per modum meriti, oportet ut per intentionem operantis determinetur, et ita in hoc æquiparatur merito de congruo respectu alterius.

8. *Virtualis intentio sufficit ad meritum.* — *Confirmatio.* — Circa illud vero est ulterius advertendum, illam intentionem particularem non semper requiri actualiter, sed virtualiter sufficere, eamque maxime requiri ad promerendum alteri aliquod speciale donum, aut beneficium ; tunc enim urget ratio facta, quod non potest aliunde tale opus ad tale beneficium promerendum in particulari determinari. Potest autem intelligi, quod unus justus mereatur aliis de congruo divinum favorem, et beneficentiam, absolute et generatim, determinationem ejus divinæ sapientiæ ac providentiæ committendo. Et ad hunc modum merendi, non videtur necessaria specialis intentio aut oblatio operantis, sed sufficit generalis et quasi connaturalis, quam includunt obsequia pro amico, aut pro rege, vel republica, et multo magis pro Deo facta, nam ex vi illorum meretur justus, ut Deus benefaciat aliis, præsertim conjunctis et propinquis justorum sibi servientium, etiamsi fortasse ipsi de hoc non cogitaverint, quia implicitum seu præsumptum eorum desiderium ad hoc sufficit. Confirmatur hoc, quia merita, quæ sancti habuerunt in hac vita, nos possunt nunc adjuvare de congruo, ut supra dixi, et ex usu Ecclesiæ colligitur ; hac enim ratione a Deo petimus precibus Sanctorum adjuvari ; quia non solum in orationibus privatis, sed etiam in publicis collectis frequenter petit meritis Sanctorum adjuvari, et in Testamento veteri sæpe antiqui Patres in hunc modum orabant, ut Daniel 3 : *Propter Abraham dilectum tuum, et Isaac servum tuum, et Israel sanctum tuum.* Et Deus ipse sæpe revelabat se aliquid facturum propter ipsorum merita ; et Genes. 18 legimus ostendisse se Deum paratum ad parcendum civitatibus Sodomorum propter decem justos, si inter eos inventi essent. Quæ omnia et similia fiunt intuitu meritorum justorum, etiamsi illi sua opera, ad illos effectus promerendos, peculiari affectu non obtulerint ; ergo signum est ad merendum hoc modo satis esse generalem affectum charitatis, quo cupiunt justi suis meritis prodesse omnibus, quantum in ipsis est.

9. *Dubium de conditione ejus cui meritum de congruo applicatur.* — *Decisio bifida.* — *Prima pars suadetur.* — *Secunda exemplo declaratur.* — Tandem in hoc puncto quæri potest an ex parte ejus cui alter meretur, necessaria conditio sit, quod ille sit in statu gratiæ, vel saltem quod sit fidelis, ut alterius meritum illi prodesse possit. Nam videri potest hoc necessarium, tum quia hoc meritum fundatur in unione talium personarum in Christo, seu in ejus corpore mystico, cujus

sunt membra, quæ unio per charitatem perficitur, et per fidem inchoatur; tum quia existens in peccato mortali videtur ponere obicem fructui talis meriti, sicut quando unus justus pro alio satisfacit, si ille alius sit in peccato mortali, non prodest illi satisfactio alterius. Nihilominus dicendum est talem conditionem prodesse quidem posse, ut Deus facilius, ac libentius, ac proinde frequentius propter unius justi meritum alteri benefaciat; non tamen esse illam conditionem simpliciter necessariam. Prior pars suadetur sufficienter priori ratione proposita, et est per se notum, quia personæ sanctitas vel bona dispositio sine dubio auget congruentiam et proportionem inter meritum et ipsam. Altera vero pars sufficienter probatur exemplo Stephani et Pauli, nam Paulus nec justus nec fidelis erat, quando Stephanus vocationem illi de congruo meruit. Et ratio est, quia hoc meritum non fundatur in aliqua dignitate vel dispositione ejus pro quo offertur, sed offerentis, et potius ad hoc ordinatur, ut alter per auxilium gratiæ ad meliorem statum convertatur, cujus auxilii non est incapax, etiamsi peccator vel infidelis sit. Et ideo ad tale meritum non est semper necessarium ut actualis unio per charitatem vel fidem inter tales personas supponatur, sed satis est ut is cui alter meretur, sit capax talis unionis, et quod meritum ad illam impetrandam ordinetur. Sic enim etiam potest unus alteri impetrare fidem vel charitatem. Neque est simile de communicatione satisfactionis, quia illa fit per modum solutionis justæ, ita ut propter satisfactionem unius de justitia remittatur pœna alteri debita ; ille autem, qui est in peccato mortali, est incapax talis remissionis et justitiæ, ut dixi in tom. 4, disp. 48, section. 7, et disp. 37, sect. 2, a num. 10.

10. *Ad primum argumentum in num. 1. — Ad secundum.* — Ad argumentum primum in principio quæstionis positum, respondemus imprimis meritum de congruo pro alio nulla ex parte minuere præmium de condigno debitum justo propter eadem opera, quia hoc meritum non inducit debitum justitiæ respectu alterius, et ideo simul esse potest cum integro merito justitiæ ipsius operantis. Sic enim Sancti beati, quamvis jam receperint integrum præmium, quod de condigno meruerunt quoad animam, nihilominus suis meritis nos de congruo juvant, aliquid intuitu illorum pro nobis postulando. Et inter homines videmus quod, licet miles laboris sui condignum stipendium a principe recipiat, nihilominus si strenue militet, censetur mercedem aliquam saltem de congruo filiis mereri. Igitur quamvis justus apud Deum sibi de condigno mereatur, hoc non obstat quominus simul possit aliis de congruo mereri, sicut etiam potest impetrare. Neque hinc sequitur (ut in eodem argumento insinuatur) unum laudari ex merito alterius, sed sequitur unum honorari vel ditari ex merito et labore alterius, quod non solum inconveniens non est, verum potius est maxime rationi et amicitiæ consentaneum. Neque tunc præmium est testimonium virtutis ejus cui datur, ut per se notum est, et per hæc ad secundum etiam argumentum sufficienter responsum est.

CAPUT XXXVI.

UTRUM AD MERITUM DE CONGRUO EX PARTE DEI REQUIRATUR PROMISSIO ?

1. *Opinio prima Soti. — Ejus fundamentum.* — Diximus de persona merente et cui meretur, superest ut dicamus de conditione requisita ex parte Dei, quæ solum esse potest ordinatio vel promissio, juxta supra dicta de merito de condigno. Circa hanc ergo conditionem duo possunt esse modi dicendi extreme contrarii. Primus est, repugnare promissionem sub conditione talis operis merito de congruo. Ita sentit Soto, lib. 2 de Natur. et grat., cap. 4, quatenus ait meritum non esse de condigno, nisi quia Deus certissimam legem statuit tribuendi præmium servanti mandato; hæc enim lex nihil aliud est quam promissio; ergo, eo ipso quod meritum in promissione fundatur, est de condigno; ergo promissio repugnat cum merito de congruo. Et ita illo argumento contendit Soto excludere meritum de congruo, nam supponit aliud principium, quod apud Deum non potest esse verum meritum, nisi in promissione fundatum. Hanc etiam opinionem indicat Bellarminus lib. 1 de Justific., cap., 21 § *Quare*, etc., ubi ait: *Si meritum de congruo fundaretur in promissione cum conditione operis, esset meritum ex justitia, et de condigno potius, licet imperfecte, quam de congruo nominandum.* Et ideo consequenter negat factam esse a Deo promissionem dandi primam gratiam peccatori, si conteratur, ne meritum de condigno primæ gratiæ inde inferatur.

2. *Opinio secunda. — Lorca, disp. 43 de gratia. — Ejus fundamentum.* — Alter modus

extreme contrarius, est, promissionem esse omnino necessariam ad meritum de congruo apud Deum. Quæ opinio etiam sequitur ex fundamento Soti, saltem ex hypothesi quod meritum de congruo admittendum sit, quia non potest esse apud Deum verum meritum sine promissione. Et hanc sententiam sequi videntur nonnulli moderni, qui distinctionem faciunt inter meritum erga hominem et erga Deum, quia apud hominem non putant esse semper necessariam promissionem, vel pactum ad omne meritum, quia saltem ad meritum ex gratitudine non requiritur pactum vel promissio; in Deo autem dicunt præsupponi oportere pactum vel promissionem, ut possit homo apud ipsum mereri; ergo sentiunt ad omne meritum apud Deum, sive sit ex justitia, sive ex gratitudine, ut ipsi loquuntur, necessariam esse promissionem, alias nulla esset diversitas; meritum autem de congruo sub aliquo illorum membrorum continetur; ergo necesse est ut etiam ad meritum de congruo promissionem requirant. Potestque hæc sententia fundari, quia per omne meritum, etiam de congruo, fit præmium aliquo modo debitum operi; ergo si meritum est apud Deum, necesse est ut Deus ex aliqua virtute obligetur, vel saltem inclinetur ad retribuendum præmium tali operi; sed nulla esse potest talis virtus, nisi præcedat promissio; ergo nec meritum esse potest. Probatur minor, quia illa retributio non erit ex justitia, quia non est meritum de condigno, neque ex fidelitate, quia non est facta promissio, neque ex misericordia, quia hæc non respicit opus, sed indigentiam, nec ex liberalitate, quia hæc etiam non fundatur in opere recipientis, sed ex sola voluntate dantis; ergo sub nulla ratione virtutis potest tale meritum inducere debitum apud Deum, si ejus ordinatio et promissio non præcedat.

3. *De ordinatione divina ad meritum de congruo notatio.* — Nihilominus media via nobis tenenda videtur. Quia vero supra ordinationem talis meriti ad tale præmium ex voluntate divina, a rigorosa promissione divina in merito de condigno distinximus, et illa duo possunt ad meritum de congruo applicari, idcirco prius circa ordinationem advertere oportet illam dupliciter spectari posse, ut ibi etiam dixi, scilicet, vel antecedenter, ut actus meritorius possit referri ad tale præmium, potius quam ad aliud, vel consequenter, ut actus de facto ad tale præmium acceptetur. Unde hæc posterior potius dicenda est acceptatio. Prior ordinatio in hoc merito de congruo necessaria non est; imo nec in eo locum habet. Quia hoc meritum solum consideratur in actu secundum congruitatem, quam ex intrinseca bonitate et aliis suis circumstantiis ad tale vel tale præmium habet, cui congruitati nihil addere potest extrinseca ordinatio. Et quamvis contingat tale meritum esse indifferens ad hoc vel illud præmium, vel ad hanc aut illam personam cui præmium sit conferendum, hæc indifferentia determinari sufficienter potest per ordinationem, seu intentionem ipsius operantis, ut in præcedenti capite tactum est. Quod si hæc etiam determinatio ex parte operantis defuerit, determinari poterit (ut ibidem insinuavi) per voluntatem Dei acceptantis hoc meritum, ad conferendum hoc vel illud beneficium, potius quam aliud, et huic vel illi personæ potius quam alteri. Hæc autem determinatio tunc non est per modum antecedentis ordinationis, sed per modum subsequentis acceptationis, ut ex re ipsa bene considerata manifestum est. Quocirca hæc acceptatio in hoc merito peculiari ratione semper est necessaria, ut meritum sit efficax et actuale, ut sic dicam. Quia retributio hujus meriti non est ex justitia, neque est ita debita ut sit contra rationem vel contra aliquod Dei attributum non acceptare tale meritum, nec propter illud retributionem dare, et ideo talis retributio semper est gratuita simpliciter, etiam supposito tali merito. Et ideo, licet actus dici possit de se meritorius ante acceptationem, nihilominus in esse actualis meriti (ut sic dicam) et in efficacia sua per acceptationem consummatur. Sicut oratio, licet de se impetratoria sit, actualem impetrationem habet ex acceptatione divina.

4. *De promissione autem divina ad idem meritum sit prima assertio.* — Circa promissionem, dicendum est primo non semper repugnare quod ante tale meritum præcedat promissio sub conditione talis operis. Probatur primo, exemplo ultimæ dispositionis ad primam gratiam, nam meretur illam de congruo, ut capite sequenti ostendam, et nihilominus facta est promissio gratiæ et remissionis peccati peccatori, si convertatur sicut oportet, ut in superioribus, et in materia de Pœnitentia satis ostensum est. Simile exemplum est, verbi gratia, de eleemosyna vel oratione, nam illis promissa est aliquo modo remissio peccatorum, saltem mediante auxilio, quo possit homo ad illam pervenire, si

velit, ut ex innumeris Scripturæ locis colligitur, et nihilominus meritum quod in illis actibus est, ad summum de congruo esse potest. Ratio vero est supra tacta, quia ad meritum de condigno non sufficit sola promissio, etiam sub conditione operis, sed oportet ut supponat operis condignitatem secundum æqualitatem proportionis ; ergo si fiat promissio sub conditione operis, cui talis proportio deficiat, licet aliquam congruitatem habeat, non statim resultabit meritum de condigno; ergo cum tali promissione esse poterit meritum de congruo.

5. *Confirmatio.—Ad fundamentum positum in num.* 1.—Et confirmatur, quia ex tali promissione non resultat proprium justitiæ debitum, quale ex merito de condigno resultat, ut supra vidimus, sed tantum fidelitatis cum quadam majori obligatione in illo ordine ; ergo illa subsistere optime potest cum merito de congruo, quia non est per modum pacti æqualis, sicut esse debet ad meritum de condigno. Sicut etiam in oratione præcedit promissio dandi sub ea conditione : Si petatur sicut oportet, et nihilominus in illa impetratione non intercedit justitia, sed fidelitas. Hæc enim virtus inducere potest obligationem ex vi promissionis, non solum ad donationem alias omnino liberalem, ut contingit quando promissio fit absolute et sine ulla conditione, sed etiam ad redditionem aliquo modo onerosam, quando vel onus est leve, vel beneficium promissum conditionem et statum personæ, cui fit promissio, nimium excedit. Et ita satisfactum est fundamento prioris sententiæ. Negamus enim illud principium, quod omne meritum fundatum in promissione sub conditione operis sit de condigno, id enim non est verum, nisi quando opus est proportionatum. Ex quo solum inferri potest, quando ex parte operis et operantis supponuntur omnia necessaria ad meritum de condigno, tunc repugnare ut adjuncta promissio sub conditione talis operis meritum sit de congruo, quod verissimum est, quia tunc nihil deest ad meritum de condigno. At vero si dignitas operis aut operantis aliunde deficiat, non est cur meritum de congruo cum promissione consistere non possit.

6. *Assertio secunda qua directe satisfit titulo.*—Secundo, dicendum est promissionem non esse neceessariam ad meritum de congruo. Probatur, quia ad meritum de congruo non sunt necessariæ omnes conditiones meriti de condigno, ut sæpe dictum est; ergo neque ista conditio particularis promissionis est semper necessaria. Probatur consequentia, primo, quia non potest major ratio necessitatis in hac quam in aliis conditionibus assignari. Sicut ergo stante promissione potest esse meritum de congruo, quia aliqua alia conditio ad condignitatem necessaria deficit, ita e contrario propter alias conditiones actus potest esse meritorius de congruo, etiamsi promissio desit. Unde argumentor secundo, quia ut actus sit meritorius de congruo, satis est quod in se habeat bonitatem aliquam proportionatam, ut ratione talis operis, seu ejus intuitu, merito possit Deus beneficium aliquod homini reddere; sed actus potest esse hujusmodi, etiamsi non habeat promissionem talis præmii, quia illa conditio seu qualitas actus est illi intrinseca, et respicit, ut sic dicam, solam aptitudinem tali præmio proportionatam ; promissio autem est extrinseca, et respicit potius actualem redditionem præmii, quæ sine promissione etiam fieri potest, si Deus velit, per gratuitam acceptationem ; ergo non est unde promissio sit absolute necessaria ad hoc meritum. Et confirmatur primo, quia promissio tantum est necessaria, vel ut in merito locum habeat propria justitia, vel ut mercedis retributio infallibilis sit; sed neutrum horum est necessarium in merito de congruo, nam obligatio justitiæ neque in eo desideratur, neque in rigore esse potest; infallibilitas autem retributionis, licet ad fiduciam merentis conducat, ad congruitatem meriti necessaria non est. Unde, licet possit non sequi retributio ex liberalitate Dei, nihilominus si ex eadem voluntate fiat, retributio erit in operis congruitate fundata; ergo tali operi inest hoc meritum, sive retributio sequatur, sive non sequatur, et sive infallibiliter futura sit, sive non sit. Tandem confirmari potest inductione, quia in bonis operibus ordinis naturalis est aliqua ratio meriti, cum tamen, præcise sistendo in pura natura, nulla promissio Dei intercedat. Deinde in supernaturali ordine opera justorum essent de se meritoria apud Deum alicujus præmii supernaturalis, quamvis Deus illud non promisisset, quia de se haberent aliquem ordinem et habitudinem ad illud, et tamen tunc non essent meritoria de condigno, juxta superius dicta; ergo illud meritum esset de congruo sine promissione. Item nunc de facto non constat esse promissionem factam omnibus dispositionibus re-

motis ad justitiam, quas peccator per auxilia gratiæ efficere potest, et nihilominus probabilius est illas esse meritorias de congruo alicujus præmii, ut videbimus. Et certe Augustinus quando fidei et similibus actibus tribuit aliquod meritum, non fundat illud in speciali promissione, sed in bonitate et obedientia talis actus ex gratiæ auxilio. Denique a simili declaratur ex oratione, quæ impetratoria esse posset, etiamsi promissionem non supponeret, et interdum (ut credibile est) de facto impetrat, etiamsi conditio promissionis non integre impleatur; ergo idem est de merito congruo censendum est.

7. *Corollarium: unde nascuntur divisiones meriti congrui.* — Atque hinc obiter colligimus meritum de congruo non semper esse ejusdem rationis, sicut est meritum de condigno. Et ratio est clara, quia meritum condignum est perfectum; meritum autem de congruo est quasi per defectum ab illo. Convenit enim cum illo, quia est actus sufficiens, ut ejus intuitu detur aliqua retributio; differt vero, quia in ea non concurrunt omnes conditiones perfecti meriti. Unde quia hic defectus potest multis modis contingere, juxta illarum conditionum diversitatem, ideo meritum de congruo multiplex esse potest, ejusque nonnullæ divisiones breviter adnotari possunt. Primo enim meritum de congruo quoddam est habens adjunctam promissionem, aliud vero esse potest illa carens, ut proxime visum est. Et hinc secundo meritum de congruo quoddam est habens infallibilem retributionem, quia saltem sine infidelitate negari non posset; aliud vero est cujus retributio suspendi aut negari potest, quia non ex aliqua præcisa obligatione, sed solum ex quadam decentia seu congruitate datur, quando retribuitur. Tertio, dividi potest hoc meritum in illud quod habet congruitatem ex sola conditione actus, et non ex conditione personæ, et illud quod e converso habet congruitatem ex dignitate personæ, et non sufficienter ex conditione actus. Dico autem, *non sufficienter*, quia nullum potest esse hoc meritum, quod in aliqua bonitate seu dignitate actus non fundetur; potest autem esse insufficiens, et ex dignitate personæ operantis suppleri, ut in superioribus satis explicatum est. Et ad hunc modum possunt hæ divisiones per varias combinationes vel defectus dictarum conditionum ad meritum requisitarum multiplicari, ut facile consideranti patebit. Ex quo consequenter colligitur in hoc merito de congruo posse magis et minus reperiri, nam quo plures conditiones vel meliores ex requisitis ad meritum de condigno actus habuerit, eo habebit majorem congruitatem ad meritum, vel habebit congruitatem ad majus præmium.

8. *Ad quod attributum spectet retributio meriti de congruo, sive intercedat promissio, sive non.* — Superest ut fundamento secundæ sententiæ respondeamus; in eo enim petitur ad quam virtutem seu attributum Dei pertineat retributio meriti de congruo. Quod ibi specialiter postulatur, quando meritum hoc non habet promissionem adjunctam, re tamen vera eadem quæstio locum habet, quamvis promissio intercedat, quia etiam tunc meritum de congruo non fundatur in promissione, sed quasi concomitanter se habet; nam, licet promissio non fieret, meritum de congruo posset subsistere; ergo, posita promissione, meritum illud non transcendit rationem meriti de congruo, quando in opere non supponitur proportio et æqualitas ad justitiam sufficiens, ut dictum etiam est; ergo, licet, addita promissione, manifestum sit id quod est promissum retribuendum esse ex virtute fidelitatis, nihilominus explicare oportet, præcisa promissione, ad quam virtutem spectet tale meritum remunerare. Et ratio dubitandi in fundamento secundæ sententiæ proposita est, quia evidentius cernitur in hoc merito, quando in re ipsa a promissione separatur.

9. *Opinio prima.* — *Rejicitur.* — Dicunt ergo aliqui præmium talis meriti ex gratitudine esse reddendum, quia retribui debet sub aliqua ratione debiti, et non redditur debitum ex justitia vel fidelitate, ut visum est; ergo solum esse potest ex debito gratitudinis, quia non superest alia ratio debiti, quæ huic retributioni accommodari possit, quia non potest deberi per modum observantiæ, aut cultus, aut aliquid hujusmodi, quia hujusmodi debitum est proprium inferioris ad superiorem, et ideo non habet locum in Deo respectu hominis. Hic tamen dicendi modus mihi non probatur, ut in superioribus, et in Relect. 1 de Libertate divina, sect. 2, n. 3 et sequent., et aliis locis dixi, quia existimo non minus repugnare Deo debitum gratitudinis, quam observantiæ, vel cultus, ac proinde gratitudinem non inveniri in Deo proprie ac formaliter, magis quam observantiam vel religionem. Quia gratitudo respicit benefactorem, et debitum ejus in beneficio ac-

cepto fundatur, juxta doctrinam D. Thomæ 2. 2, quæst. 106. Deus autem non est capax beneficii; quis enim potest esse Dei benefactor, cum ab ipso sit omne bonum, et ipse nullius boni egeat, nec aliquid commodi vel utilitatis possit ab aliquo accipere? Dices: licet Deus non sit capax accessionis alicujus boni intrinseci, est tamen capax novi boni extrinseci, ut est honor, laus, adoratio et similia; ergo exhibitio istorum bonorum potest suo modo dici beneficium, cui gratitudo debeatur. Respondetur hæc ipsa non exhiberi Deo tanquam beneficia, sed tanquam servitia et obsequia, ejus excellentiæ, majestati et dominationi debita. Unde, licet obsequium non debitum interdum æquiparetur beneficio, ut docet D. Thomas, dicta quæst. 106, art. 4, ad 3, nihilominus hoc in Deo locum non habet, quia nullum obsequium potest ipsi exhiberi, quod non aliis titulis vel justitiæ, vel religionis, vel obedientiæ, vel etiam gratitudinis ad ipsum debeatur. Unde potest alia ratio formari, quia non potest quis alium ex gratitudine obligare per illud ipsum, quod ipse eidem personæ ex gratitudine debet; sed quicquid homo potest in obsequium Dei facere, potest etiam in signum grati animi exhibere, et ex gratitudine etiam id debet; ergo non potest inde gratitudinis debitum in Deo resultare.

10. *Opinio secunda.* — *Evertitur.* — Dicunt ergo alii hanc retributionem solum esse ex virtute misericordiæ aut liberalitatis. Quia cum hoc meritum non inducat proprium debitum, dictis virtutibus et rationibus earum non repugnat. Unde, licet in remissione peccati meritum de congruo intercedat, ut capite sequenti dicemus, nihilominus, absolute loquendo, ex misericordia Dei fit, ut Scriptura loquitur. Et cum Deus homini petenti bonum postulatum concedit, liberalitate utitur, etiamsi talis oratio ab homine viatore et præsertim justo sine aliquo merito de congruo non fiat. Sed neque hic modus dicendi mihi satisfacit, quia, licet meritum de congruo non inducat debitum propriæ justitiæ, nihilominus inducit tale debitum, quod puram gratiam seu gratuitam donationem excludat. Nam ob hanc causam negat Catholica doctrina posse hominem suis viribus mereri de congruo primum gratiæ auxilium, quia tunc non daretur gratis simpliciter, ac subinde non esset gratia; ergo quod redditur propter meritum de congruo, non redditur mere liberaliter, ac proinde alia ratio virtutis a liberalitate distinctæ in illa redditione consideranda est. Idemque est in misericordia evidentius, quia solum respicit indigentiam alterius, ejusque miseriæ sublevationem. Unde, licet eadem actio remunerativa meriti de congruo possit simul fieri ex misericordia, nihilominus, quatenus remuneratio est, ad misericordiam non pertinet. Sicut quod oranti conceditur propter vim promissionis, sub ea ratione non datur ex misericordia, sed ex fidelitate, quamvis simul possit ex misericordia tribui; ita ergo in præsenti intelligendum est.

11. *Vera responsio.* — Quapropter dicendum censeo hoc pertinere ad quamdam Dei justitiam, quam D. Anselmus in Prolog., cap. 11, et sequentibus, et D. Thomas 1 p., quæst. 21, decentiam divinæ providentiæ appellant, et nos alibi tractantes de divina justitia in peculiari disputat., sect. 4, justitiam generalem, aut quasi legalem, seu justitiam providentiæ aut providentialem vocavimus, eamque variis modis et exemplis explicuimus. Ibi tamen hoc exemplum de retributione meriti de congruo omisimus; re tamen vera hic actus remunerandi meritum de congruo, seu benefaciendi intuitu illius, et cum proportione ad illud, est hujus justitiæ maxime proprius. Quia non attingit propriam rationem et obligationem particularis justitiæ divinæ, quam in retribuendis meritis de condigno observat, ut supra vidimus, et alioqui servat modum justitiæ, quatenus respicit aliquale debitum in operibus fundatum, et æquitatem quamdam respectu illius observationis. Neque in hoc puncto nova difficultas occurrit.

CAPUT XXXVII.

QUID POSSIT HOMO NON JUSTIFICATUS SIBI DE CONGRUO MERERI?

1. *Titulus elucidatur.* — *Assertio prima.* — Explicato merito de congruo, et omnibus conditionibus ejus, dicendum superest de rebus seu præmiis quæ sub hoc meritum cadere possunt. Diximus autem hoc meritum esse in peccatore et in homine justo, et inter eos discrimen constituimus, quod peccator sibi tantum, justus vero et sibi et aliis potest aliquid de congruo mereri, et ideo dicemus prius de peccatore, respectu sui tantum; et postea de justo, respectu sui et aliorum. Agimus autem hic de merito supernaturalis

ordinis, per quod aliquid pertinens ad dona gratiæ meremur, et ideo solum de præmiis aliquo modo supernaturalibus tractamus, quanquam obiter de naturalibus aliquid in fine attingemus. Hinc ergo dicimus primo, vel potius ut jam probatum supponimus, non posse peccatorem mereri primam auxiliantem gratiam de congruo. Hoc probatum est in libro tertio contra Semipelagianos, ubi testimonia, quibus hoc fit de fide certum, retulimus. Ratio vero est, quia opus mere naturale neque est dispositio proportionata ad supernaturale auxilium, neque ex se habet relationem ad dona supernaturalis ordinis, in qua possit talis congruitas fundari. Unde cum neque ex conditione personæ operantis possit aliqua congruitas oriri, cum supponatur in peccato et ante omnem gratiam, manifestum est in tali actu non posse esse meritum de congruo primi auxilii gratiæ.

2. *Assertio secunda.*—Dico secundo peccatorem divina gratia adjutum posse de congruo mereri suis actibus primam gratiam sanctificantem, ipsamque remissionem peccati mortalis. Hæc est communis sententia Theologorum cum Magistro in 2, d. 27, ubi D. Thomas, quæst. unic., art. 4, ad 4; et Albert., in 1, distinct. 41, art. 2, ad 2 et ult., satis obscure. Clarius ibi Bonaventura, art. 1, quæst. 1, et in 4, d. 15, 1 part., art. 1, quæst. 5, ubi etiam D. Thomas idem plane docet quæst. 1, art. 3, quæst. 4. Neque in 2. 2, quæst. 114, art. 5, oppositum docuit, nam, ut supra dixi, probabilissimum est loqui de prima gratia auxiliante, præsertim in corpore articuli. Præterquam quod de merito generatim loquitur. Unde, licet dicamus loqui de prima gratia in communi, ut abstrahit a sanctificante et auxiliante (nam revera utramque attingit), negatio meriti cum partitione accommoda erit accipienda, scilicet, ut de prima gratia auxiliante neget meritum, etiam de congruo, de sanctificante vero tantum de condigno. Nam, licet ipse expresse hoc non determinet, juxta materiæ capacitatem determinandum est. Vel certe si utriusque gratiæ primæ omne meritum excludit, de merito non fundato in priori gratia intelligendus est, nam de hoc loquitur in corpore articuli. In aliis vero locis allegatis, loquitur de merito de congruo fundato in priori auxilio gratiæ. Et ita partem hanc tanquam D. Thomæ doctrinam defendit Ferrar., 3 contra gent., c. 149, dub. ult. Eamdem tenet Marsil. in 2, quæst. 18, art. 3, concl. 4, et Scotus in 4, d. 14, quæst. 2, et ibi Gabriel, quæst. 1, art. 2, circa finem, et in 2, d. 27, quæst. unic., art. 2, concl. 4, et in art. 3, dub. 4. Scotus autem et Gabriel excedunt, ponentes hoc meritum in dispositione facta solis viribus liberi arbitrii. Qui error sæpe in superioribus reprobatus, in præsenti vero materialiter se habet, nam formaliter in hoc conveniunt, quod dispositio, qualiscumque sit, et quibusvis viribus fiat, justificationem de congruo meretur. Et ex modernis tenet hanc sententiam Roffensis, artic. 1 contra Lutherum, § *Primum illa,* versus finem; et Tiletanus, apolog. pro Concilio Tridentino, circa caput 8 sessionis 6; latius id defendit Vega, lib. 8 in Tridentin., c. 8, et sequentibus, et q. 7 de Justificat.; et Bellarminus, l. 1 de Justific., cap. 21, et l. 2 de Pœnit., c. 21; Vazquez 1. 2, disput. 218, per totam, licet peculiari modo infra tractando. Melius, licet brevius, tenet idem Molina in Concord., disp. 26, ad 1.

3. *Ratione probatur assertio.*—Probationes hujus sententiæ afferemus, declarando illam; nunc breviter probatur ratione, quia nihil est quod huic merito de congruo obstet respectu talis beneficii, quia si quid obstaret, maxime status peccati in persona operante; sed hoc non obstat; ergo nihil est quod obstet. Minor probata est supra, c. 34, in generali, et in hoc speciali merito justificationis non intervenit aliqua singularis ratio, propter quam excipiendum sit. Quod patet, probando majorem et consequentiam argumenti, quia hoc meritum fundatur in priori gratia auxiliante, ut supponimus, et ex hac parte recedit omnino a Semipelagiano errore, juxta doctrinam Augustini sæpe repetitam, et in superioribus tractatam, et supponit præcipuam conditionem requisitam ex parte actus meritorii, ratione cujus habet sufficientem proportionem cum ulteriori gratia usque ad remissionem peccati. Et ex parte liberi arbitrii homo etiam facit quod in se est per vires auxiliantis gratiæ; ergo inde consurgit illa congruitas fundata in æqualitate proportionis, quam in nostris meritis consideravit divus Thomas, dicta quæst. 114, art. 3, dicens: *Videtur congruum ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis.* Quæ congruitas non parum augetur, addita promissione, quæ in justificatione etiam intervenit, ut in superioribus visum est.

4. *Objecta quatuor.* — *Primo, ex Rom. 3 et 4; secundo, ex Concilio Tridentino; tertio, ex D. Thoma; quarto, ex ratione.* — Contra hanc

assertionem objicitur primo illud Pauli ad Rom. 3 : *Justificati gratis*, et cap. 4 : *Non ex operibus ;* secundo, Concilium Tridentinum idem affirmans, sess. 6, c. 8; tertio, quia gratia est principium et fundamentum totius meriti, tam de condigno quam de congruo, ut sentit D. Thomas 1. 2, quæst. 112, art. 2, ad 1, et quæst. 114, artic. 2 et 3, et infinitis aliis similibus locis; ergo sub neutrum meritum cadere potest, quia principium meriti non cadit sub idem meritum, servata proportione. Quarto, quia peccator est incapax totius meriti, quia est indignus omni debito apud Deum. Propter quæ argumenta non pauci Theologi contrariam sententiam tenuerunt, ut Capreolus in 2, dist. 40, quæst. 1, et in 3, d. 14, ad argum. Henrici, contra 2 concl.; Soto, l. 2 de Natur. et grat., cap. 4, et in 4, dist. 15, q. 2, artic. 4, in fine; Hosius, in Confess., cap. 73, in hanc partem multum inclinat, et Stapletonius, l. 10 de Justific., c. 2, et Medin., dicta quæst. 114, art. 6, aliique moderni Thomistæ frequentius hanc partem sequuntur.

5. *Ad primum ex Paulo.—Ad Tridentinum. — Ad tertium. — Ad ultimum.* — Nihilominus dicta fundamenta parum suadent, quia verbum *gratis justificamur*, apud Paulum, referri potest ad totam justificationis mutationem a prima vocatione usque ad remissionem peccatorum, ut sæpe ab Augustino contra Semipelagianos disputante intelligi videtur; vel potest referri ad solum terminum justificationis, qui est remissio peccatorum per infusam gratiam sanctificantem. Priori modo opponitur omni merito tam de congruo quam de condigno. In hoc tamen sensu non recte in præsenti citatur, quia non agimus de merito congruo totius justificationis in illo sensu acceptæ, sed de solo termino illius justificationis, seu de infusione gratiæ justificantis. Si vero verbum *gratis*, ad hanc justificationem tantum referatur, sic principaliter excludit meritum de condigno, ut exposuit Concilium Tridentinum, dicto c. 8, et supra declaratum est. Et consequenter etiam excludit meritum de congruo, quod in aliqua priori gratia fundatum non sit, quia illud omni gratiæ repugnat. Non vero excludit meritum de congruo fundatum in priori gratia, quia hoc non repugnat omni gratiæ, sed facit, ut sit gratia pro gratia, ut Augustinus in locis citandis docuit. Et ita responsum etiam est ad Concilium Tridentinum, et ad tertiam etiam objectionem, nam licet de ratione omnis meriti sit ut procedat a gratia, non tamen semper est necessaria gratia sanctificans, sed sufficere potest auxilians, quando meritum est tantum de congruo. Nec D. Thomas oppositum docuit, quia vel loquitur de merito de condigno, vel quando abstracte loquitur, cum partitione accommoda intelligendus est, ut jam insinuavi. Ultima vero objectio in cap. 34 soluta est; nam peccator incapax est apud Deum, ut sit illi debitor ex justitia, non tamen ex congruentia et decentia, quæ non personæ conditionem, sed actionis sanctitatem et proportionem, ut in ea fundetur, respiciat.

6. *De quibus actibus assertio intelligatur. — Supponendum. — Modus primus dicendi.* — Ut autem sententia hæc magis declaretur et confirmetur, oportet exponere per quos actus possit homo de congruo mereri justificationem in dicto sensu, seu remissionem peccatorum, in quo supponimus debere actum esse bonum, liberum et supernaturalem ; sed inter actus hujusmodi quidam sunt, qui tempore præcedunt instans justificationis, et esse possunt in peccatore manente in peccato, qui omnes dicuntur remotæ dispositiones ad justitiam et remissionem peccati. Alii vero sunt qui simul in eodem instanti habent conjunctam infusionem gratiæ sanctificantis, et remissionem peccati, qui actus includuntur in ultima dispositione ad gratiam. Est ergo primus dicendi modus tribuens hoc meritum prioribus actibus remote disponentibus ad justitiam, et negans illud ultimæ dispositioni. Ita tenet Vazquez, nam priorem partem docet, in dicta disp. 218; posteriorem vero addit, disp. 219, cap. 1. Quod si objicias quia ultima dispositio est melior et magis proportionata primæ gratiæ sanctificanti, respondebit, ad meritum non satis esse bonitatem vel proportionem operis, sed requiri etiam antecessionem, unde, si hæc deficiat, licet opus sit melius et magis proportionatum, non erit meritorium. Quia ergo putat contritionem aut primam dilectionem Dei super omnia nullo modo antecedere gratiam sanctificantem per modum dispositionis præparantis ad illam, consequenter dicit non esse meritoriam de congruo ejusdem gratiæ ; hoc autem impedimentum cessat in dispositionibus remotis, ut per se patet, et ideo, licet inferiores sint in proportione et bonitate, alicujus meriti sunt capaces.

7. *Secundus dicendi modus.* — Alter modus dicendi, extreme contrarius, esse potest, per remotas dispositiones nullo modo mereri hominem primam gratiam, per ultimam au-

tem dispositionem illam mereri de congruo. Ratio prioris partis est, quia, ut actus sit meritorius de congruo alicujus beneficii, necesse est ut vel infallibiliter illud obtineat, vel saltem quod sit sufficiens, ut intuitu illius sine novo actu vel merito conferatur, nam si aliud adminiculum semper necessarium est, profecto talis actus non est sufficiens meritum. Sed omnis dispositio remota ad gratiam talis est, ut non solum non habeat gratiam infallibiliter conjunctam, verum etiam neque habere possit, secluso privilegio sacramenti, sine meliori dispositione; ergo nulla talis dispositio per se sumpta est meritoria de congruo primæ gratiæ. Unde e contrario probatur altera pars, quia ultima dispositio est maxime proportionata, et non solum sufficiens, sed etiam infallibiliter habens conjunctam sanctificationem per gratiam. Neque illi deest antecessio, tum quia juxta doctrinam communiter receptam, et a Concilio Tridentino satis clare approbatam, negari non potest quin contritio sit vera dispositio præparans, et in eo genere vera causa justificationis, ac proinde antecedens illam ordine naturæ sub aliqua ratione, quæ antecessio ad meritum etiam sufficit, ut in merito augmenti gratiæ manifestum est; tum etiam quia longe probabilius est contritionem, prius natura quam gratia infundatur, procedere ab aliquo auxilio divino excitante et adjuvante sufficienter liberum arbitrium, antequam habitus charitatis, vel gratiæ, aut pœnitentiæ aliquid efficiat; et hæc antecessio ex parte efficientis etiam est sufficientissima ad meritum de congruo gratiæ habitualis, quæ posterius natura infunditur, sive eadem gratia iterum contritionem efficiat, sive non. Hoc enim nihil ad præsens refert, quamvis id affirmare sit vel impossibile vel impertinens, ut in lib. 8 late dictum, et supra tractando de merito de condigno tactum est.

8. *Modus tertius dicendi.* — Tertius modus dicendi utrique dispositioni, remotæ et proximæ, hoc meritum tribuit; si tamen recte explicetur, parum differt a præcedenti, et uterque modus recte explicatus verum potest habere sensum. Pro cujus declaratione, adverto duobus modis posse actum aliquem esse meritorium de congruo primæ gratiæ, scilicet, mediate vel immediate. Mediate voco, quando inter actum meritorium et infusionem gratiæ necessario intercedere debet aliquis alius actus, quo ad infusionem gratiæ propinquius accedatur. Nam tunc fieri non potest ut prior actus justificationem ipsam immediate mereatur, id est, ut immediate ratione illius tanquam meriti de congruo tribuatur; ut, verbi gratia, cum peccator orat sibi remitti peccatum mortale, non potest mereri de congruo, ut propter orationem solam sine alia dispositione peccatum remittatur, sed ad summum mereri de congruo poterit, et impetrare aliquod auxilium, quo se disponat ad remissionem peccatorum obtinendam. Unde immediate mereri de congruo gratiam est illam mereri ut dandam immediate ratione talis actus, et proportionis ejus ad talem formam, ut sine alio actu medio propter illum detur. Quod non aliter probamus, nisi quia illi duo modi possibiles sunt, et per illa verba satis proprie significantur, nihilque aliud nos per illa significare intendimus.

9. *Assertio tertia in ordine.* — Dicendum ergo imprimis est actum, qui est ultima dispositio ad gratiam, illius infusionem immediate mereri aliquo modo, ac proinde de congruo, cum supra ostensum sit non mereri illam de condigno. Hanc assertionem præcipue intendunt antiqui Scholastici in prima opinione, seu pro nostra principali assertione allegati, præsertim D. Thomas, Ferrar., Scotus, Gabriel, et Marsil. qui exemplum adhibet in conversione filii prodigi. De quo ita etiam loquitur Ambrosius, lib. 2 de Pœnit., cap. 3 : *Pœnitentiam agendo, meruit stolam, annulum, calceamentum;* et infra : *Surgam, inquit, et ibo ad Patrem meum, et dicam illi : Pater, peccavi in cœlum et coram te. Nonne advertitis id evidenter jam nobis expositum, quod merendi gratia sacramenti ad precandum impellimur;* et infra : *Tam cito veniam meretur, ut venienti, et adhuc longe posito occurrat pater, et osculum tribuat, quod insigne est sacræ pacis, stolam proferri jubeat, quæ vestis est nuptialis*, etc. Hæc autem vestis gratia est, quam, juxta sententiam Ambrosii, peccator per perfectam conversionem aliquo modo immediate meretur. Unde in alio libro de Pœnitentia, Ambrosio in 5 tom. attributo, c. 10, de eodem filio prodigo sic dicitur : *Plenum patris in se provocavit affectum, qui perfectum habuit in pœnitendo consilium.* Ubi non poterat melius meritum de congruo explicare, quam verbo illo provocandi affectum, et postea majori cum exaggeratione dicitur : *Vides converso filio statim stolam pristinam mercimonio restitutam,* ubi particula *statim*, satis declarat immediationem inter meritum et stolam gratiæ, et verbum *mercimonio*, adeo

declarat proprietatem meriti, ut moderatione indigeat; et lib. 10 in Luc., in fin., c. 22, agens de negatione Petri : *Flevit* (inquit) *amarissime Petrus, ut lacrymis posset suum lavare delictum; et si tu veniam vis mereri, dilue culpam lacrymis tuam, eodem tempore, eodem momento respicit te Christus.* Ubi evidenter de ultima dispositione loquitur. Simili modo Tertullianus, libro 4 contra Marcion., c. 18, agens de pœnitentia Magdalenæ, loquitur, dicens : *Peccatricis pœnitentia secundum Creatorem meruit, veniam præponere solitum sacrificio, sed etsi pœnitentiæ stimulus ex fide acciderat, per pœnitentiam ex fide justificatam ab eo audivit : Fides tua te salvam fecit, qui per Habacuc pronuntiarat : Justus ex fide sua vivet.* Ubi etiam Pamelius notat sententiam vere catholicam pulchre Tertullianum explicasse, dum et pœnitentiam dicit veniam meruisse, et illud *fides tua te salvam fecit,* de pœnitentia ex fide justificata interpretatur. Et idem fere repetit Tertullianus, infra cap. 20, et simili modo in c. 10, dixerat Achab Regem, maritum Jezabel, reum idololatriæ et reum sanguinis Nabuthæ, veniam meruisse pœnitentiæ nomine. Alludens ad verbum Domini, 3 Reg. 21, quod tractans Hieronymus, epistol. 30, quæ est epitaphium Fabiolæ, dixit : *O felix pœnitentia, quæ ad se Dei traxit oculos, quæ furentem sententiam Dei confesso errore mutavit.* Quibus verbis aptissime causalitatem hujus meriti significavit, et ita lib. 2 contra Pelagianos dixit confessionem peccati humilitate clementiam Salvatoris mereri.

10. *Accedunt Patres.*—Præterea Origenes, homilia 3 in Levitic., eodem modo loquitur de pœnitentia David, et verba illa Psal. 31 : *Dixi, confitebor adversum me injustitiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei,* exponit dicens : *Vide ergo quia pronuntiare peccatum remissionem peccati meretur;* et homilia 11 cum generaliter dixisset peccatum purgari per pœnitentiam, subdit : *Quam utrum quis digne gerat, ita ut mereri per eam veniam possit, videto.* Item Cyprianus librum de Lapsis his verbis concludit, dicens de vero pœnitente : *Lætam facit Ecclesiam, nec jam solum Dei veniam merebitur, sed coronam.* Ac denique Augustinus, tract. 44 in Joan., dicit confessionem publicani dicentis : *Deus, propitius esto mihi peccatori,* meruisse justificationem; et in Psalm. 50 de Ninivitis ait : *De incerto pœnitentiam egerunt, et certam misericordiam meruerunt.* Et eodem modo de illis loquitur Gregorius, l. 3 in 1 Reg., suo cap. 4. Solet autem ab auctoribus contrariæ sententiæ ad hæc testimonia responderi, Patres late et impropric verbum merendi usurpasse. Quod si ab eis intelligeretur de merito improprio, id est, imperfecto, comparatione facta ad meritum de condigno, optima esset interpretatio. Si autem (ut videtur) improprium meritum vocant, id est, metaphoricum, ut solet attribui etiam proprietatibus seu perfectionibus non liberis, responsio est ab intentione Patrum satis aliena, ut patet, tum ex multitudine testimoniorum, tum ex variis modis quibus hoc meritum explicant, tum denique ex subjecta materia, ut in sequenti ratione declarabo.

11. *Deinde ratione probatur assertio.*—Ratione igitur probatur assertio quoad duas partes, scilicet, quoad meritum de congruo, et quoad immediatam habitudinem ad talem effectum. Prior probatur, quia in illo actu concurrunt omnes conditiones requisitæ ad meritum de condigno, una tantum excepta de dignitate personæ merentis; ergo illæ sufficiunt ut saltem meritum de congruo in tali actu inveniatur. Antecedens per se clarum est ex dictis, quia ille actus bonus est, liber et supernaturalis, et promissionem habet, et sufficientem antecessionem, quatenus est ab auxilio, et non ab habitu. Consequentia vero probatur, quia ille defectus dignitatis personæ non repugnat cum merito de congruo absolute, ut supra ostensum est; ergo nec respectu talis actus inducit repugnantiam, quia nulla est specialis ratio. Imo quo actus ille in se melior et sanctior est, et ex perfectiori motione Spiritus Sancti procedit, eo indignitas personæ minus obstabit merito de congruo ejus. Et ne videamur in quæstione de nomine versari (ut quidam volunt), explicatur magis res ipsa, nam meritum de congruo tunc est proprium, quando fundatur in actu morali et supernaturali, et ex se habet perfectionem et proportionem, qua moveat Deum ut justum gubernatorem et provisorem in ordine supernaturali ad remunerandum hominem sic operantem tali vel tali modo; sed ita movet Deum contritio ad remittendum peccatum, et dandam primam gratiam, ut Sancti citati declarant, et res ipsa ostendit, tum quia homo in illo actu facit quantum in se est cum divina gratia in ordine ad illum effectum; tum etiam quia ille actus est moralis dispositio ex se maxime proportionata ad formam gratiæ; tum denique quia est consentaneum divinæ ordi-

nationi et supernaturali providentiæ, qua statuit ut homo viator possit a peccato resurgere, cooperando aliquo modo ex parte sua divinæ gratiæ.

12. *Confirmatio.*—Et confirmatur, nam hoc satis est ut gratia detur intuitu talis operis, non tantum per modum petitionis, sed etiam per modum obsequii et aliqualis recompensationis; ergo hoc satis est ut justificatio non detur omnino gratis respectu talis operis, quamvis quatenus illud opus etiam fundatur in gratia, detur omnino gratis ; ergo hoc etiam satis est ut in tali opere sit aliquale meritum fundatum in priori gratia. Sic autem Augustinus et alii Patres contra Semipelagianos argumentantur, quod, ponentes gratiam dari propter opera naturæ, consequenter ponerent in illis operibus aliquod meritum gratiæ, ac subinde convincerentur dicere gratiam non gratis dari, quia negabant illa opera esse ex gratia. Simili ergo modo nos concludimus quoad primam illationem, quod in tali opere sit aliquale meritum, et non sequitur secunda illatio, quia hoc meritum fundatur in gratia. Altera vero pars de immediatione inter hoc meritum et primam gratiam non indiget nova probatione, quia nullum medium inter ea necessarium est, nec inveniri potest, eo ipso quod talis actus est proxima dispositio ad talem formam, ad quam etiam ex natura sua immediatam habitudinem dicit.

13. *Assertio quarta in ordine.— Unde probatur. — Dubium et dubitandi ratio.* — Dico secundo : Nullus alius actus peccatoris meretur de congruo et immediate primam gratiam vel remissionem peccati. In hoc sensu censeo secundam sententiam esse omnino veram. Sufficienterque probatur ex declaratione terminorum superius data, quia alii actus, præter contritionem et dilectionem Dei, de se non postulant immediate primam gratiam sanctificantem, nec de se movent Deum ad illam statim conferendam. Unde Deus, etiam ut operans ut justus gubernator in ordine supernaturali, non obligatur etiam ex decentia vel æquitate aliqua ad dandam gratiam immediate intuitu talis actus. Neque in hoc difficultas occurrit. Solum quæri potest an in justificatione, quæ per sacramentum datur attrito, mereatur pœnitens immediate primam gratiam tali modo dandam. Videri enim potest id probabile, nam, licet attritio ex se non sit proxima dispositio ad gratiam, supposita divina ordinatione, est proxima dispositio ad gratiam tali modo dandam ; ergo, eo ipso quod quis accedit ad sacramentum attritus, meretur de congruo et immediate gratiam sibi per sacramentum conferri. Unde Concilium Tridentinum, sess. 14, cap. 4, dixit attritionem ad impetrandam gratiam in sacramento valere, idem enim esse videtur impetrare quod de congruo mereri.

14. *Resolutio probabilior.* — Sed licet hoc possit probabiliter defendi, nihilominus oppositum censeo verum. Quod imprimis suadeo a simili, nam justus qui recipit, verbi gratia, Eucharistiam cum magna Dei dilectione, licet alias de condigno mereatur, non tamen meretur de condigno propriam gratiam sacramenti, nam ideo dicitur dari ex opere operato, quia datur ultra totum meritum operantis; ergo peccator recipiens absolutionem attritus non meretur de congruo gratiam sacramentalem, quæ illi datur, esto possit per illum actum aliquid aliud de congruo mereri. Probatur consequentia, primo quasi a commutata proportione ; quia non est minus efficax dilectio hominis justi ad meritum de condigno, quam attritio peccatoris ad meritum de congruo, et aliunde, sicut prima gratia datur attrito ex speciali ordinatione divina, ita tale augmentum gratiæ datur justo per Eucharistiam ex simili divina ordinatione ; ergo si, his non obstantibus, datur hoc augmentum justo sine merito ejus de condigno, ita etiam datur peccatori prima gratia sacramentalis sine merito de congruo ejus. Denique ratio in utroque membro est eadem, et cum proportione applicanda, quia illa ordinatio divina extrinseca est respectu talium actuum suscipientium sacramenta, et ideo non auget dignitatem vel proportionem, quam habent ad meritum, quia hæc fundatur in natura et morali conditione talium actuum. Et ideo neque in justo extenditur meritum de condigno ad effectum extrinseca Dei ordinatione promissum, nec meritum de congruo peccatoris ad proportionatum effectum valet, sed in utroque sacramento effectus datur ex solis meritis Christi, quatenus ex eadem divina ordinatione aliqua conditio ex parte peccatoris requiritur.

15. *Assertio quinta in ordine.* — Dico tertio : mediate et remote potest peccator per bonos actus morales, ex fide et auxilio gratiæ factos, ut per eleemosynam, orationem, et per alias dispositiones remotas, mereri de congruo primam gratiam et remissionem peccatorum. Probatur primo auctoritate Scripturæ et Patrum, nam communiter dicunt hæc

opera valere apud Deum ad hujusmodi effectum, ut dicit Scriptura per eleemosynam redimi peccata, et qui misericordiam facit, esse misericordiam consecuturum, juxta verbum Christi : *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.* Propter quod dixit Augustinus, Epist. 89, quæst. 4, in principio, quod si superbus dives, qui induebatur purpura et bysso, pauperis ulcerosi misertus fuisset, mereretur et ipse misericordiam. Et videri etiam potest Ambrosius, serm. 35, qui est in feriam 4, post Dom. 1 Quadrag. Præterea exemplum orationis habemus in publicano, qui, Luc. 18, per humilem orationem descendit justificatus, et Matth. 8 rex ille in parabola dixit : *Serve nequam, omne debitum dimisi tibi, quia rogasti me.* Ac denique Paulus, ad Hebr. 13, efficaciam horum operum explicat per modum meriti, dicens : *Beneficentiæ et communicationis nolite oblivisci, talibus enim hostiis promeretur Deus ;* et Augustinus, 15 de Civit., cap. 5, vertit : *Placatur Deus.* Unde Patres hoc titulo maxime solent hæc opera commendare, ut refert Vega, dicta quæst. 7 de Justificat., et libr. 6 in Trident., c. 6, et Bellarminus in citatis locis. Præcipue vero Augustinus sæpe docet per fidem mereri hominem justificationem. Et quamvis negari non possit quin sæpe loquatur de fide viva, et consequenter de merito de condigno, aut vitæ æternæ, aut secundæ justificationis, ut videre licet lib. 10 de Trinit., cap. 1, et lib. 1 de Peccator. merit. et remiss., cap. 6, et aliis similibus, nihilominus negari non potest quin sæpe loquatur de fide, quæ initiat justificationem, et meretur progressum in illa, vel per seipsam, vel per alia opera quæ excitat, ut paulatim usque ad remissionem peccatorum perveniatur. Sic dixit epistola 105 : *Neque ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est, si fides illam impetrat, neque enim nullum est meritum fidei ;* et epist. 106 : *Si quis dixerit quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus.* Et cum sibi objiceret : *Si ex fide, quomodo gratis ? nam quod fides meretur, cur non potius redditur quam donatur ?* respondet : *Cum fides meretur justificationem, non gratiam aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.* Ubi non loquitur de gratia habituali, sed de auxiliante ad credendum, ut ex contextu constat, et consequenter non loquitur de augmento intensivo habitus gratiæ, sed de extensivo per varios actus et auxilia gratiæ. Quando enim, post unum auxilium ad unum actum gratiæ magis remotum a formali justificatione, Deus dat aliud auxilium ad actum minus remotum, et postea dat tertium ad alium propinquiorem, et sic de cæteris, rectissime dicitur gratia justificationis augeri, ut tandem mereatur et perfici. Et hic est sine dubio sensus Augustini, ut facile legenti et consideranti patebit. Et de eodem merito remissionis peccatorum loquitur in Præfat. ad Psalm. 31, et tractat. 44 in Joann., ubi evidenter supponit publicanum fuisse peccatorem, quando oravit : *Deus, propitius esto,* etc. Nam illius exemplo redarguit dictum cæci : *Deus peccatores non exaudit.* Non est ergo dubium quin Augustinus his locis loquatur de merito hominis fidelis nondum justificati. Et ipsa vox meriti remissionis peccatorum id convincit, nam homo jam justificatus non potest remissionem peccatorum mereri, nisi quis velit de peccatis venialibus ac de reatu pœnæ temporalis id interpretari, quod evidenter est alienum a mente Augustini ; nihil enim illud contra Semipelagianos ei deserviebat, et aperte loquitur de justificatione, quæ ad Dei amicitiam, et remissionem peccati quæ illi obstabat, terminatur.

16. *Primus modus eludendi citatos Patres refellitur a Vasquez.* — Nihilominus tamen auctores contrariæ sententiæ, præsertim Soto, variis modis conati sunt hæc Augustini testimonia eludere, quos refert et copiose refellit Vazquez, dicta disputatione 218, capite 3. Unus modus est, quod Augustinus loquatur de fide formata, quem satis refutavimus. Alter est, quod loquatur improprie et vulgari modo de merito, quem etiam in præcedenti assertione circa Patrum testimonia impugnavimus, estque eadem vel major ratio de testimoniis Augustini, tum quia in locis ibi allegatis loquitur sicut alii Patres de pœnitentia, quæ proxime ad gratiam disponit ; tum etiam quia in locis proxime citatis præcipue agit contra Pelagianos et reliquias eorum, qui aliquem modum veri meriti, repugnantem gratitudini veræ gratiæ, actibus fidei, et similibus mere humanis, et a solo libero arbitrio profectis tribuebant. Hoc autem meritum non negat fidei Augustinus, sed quia fides vera non est opus humanum, sed gratiæ, negat tale meritum repugnare gratiæ, ut videre licet libr. de Prædestinat. Sanctorum, cap. 2, et in aliis locis allegatis ; loquitur ergo de proprio merito, quamvis imperfecto.

17. *Alter etiam modus rejicitur.* — Unde

etiam facile refellitur alter modus, quem Soto excogitavit, et multum commendat, scilicet, Augustinum tribuere fidei meritum, quia ipsa ostendit viam merendi, quod suadere conatur tum ex eodem Augustino, de Spirit. et litter., cap. 13; tum etiam quia Augustinus non agnovit verum ac formale meritum, nisi de condigno. Verumtamen sciendum est Augustinum ita quidem loqui de fide, ut non illi soli formaliter meritum tribuat, sed etiam aliis actibus qui ab illa procedunt, et e converso ita his actibus suum meritum tribuere, ut proprium etiam meritum fidei doceat. Est ergo illius sententia fidem esse actum formaliter meritorium, et essê radicem meriti aliorum actuum. Primum horum aperte constat ex locis citatis, et præsertim dicto libr. de Prædestinat. Sanctor., c. 1, in illis verbis : *Quis autem dicat eum qui jam cœpit credere, ab illo in quem credidit nihil mereri* ? Ubi loquitur aperte de formali merito, tum quia alias posset quis habere radicem merendi, et nondum mereri, quia radix illa non ex necessitate naturæ profert alios fructus, sed dependenter a voluntate libera; tum etiam quia Semipelagiani hoc modo tribuebant meritum fidei, cui alia bona retribuerentur, et hoc ipsum contra eos assumit Augustinus ut eos redarguat, et inde concludat etiam initium fidei esse donum Dei, ut patet, cum subjungit : *Unde fit ut jam merenti cætera dicantur addi retributione divina, ac per hoc gratiam Dei secundum merita nostra dari*, utique si initium fidei non est donum Dei, et ideo subjungit : *Quisquis igitur vult hanc damnabilem ex omni parte vitare sententiam, veraciter intelligat dictum, quod Apostolus ait* : *Vobis donatum est pro Christo, ut non solum in eum credatis*, etc., ad Philip. 2. Altera vero pars, quod fides etiam sit radix totius meriti, ab ipso Soto conceditur, et ejusdem rationis est cum illa, quam Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 8, tradit, fidem esse radicem justificationis. Hoc autem modo non dicitur fides mereri solum quia ostendit viam merendi, neque hoc unquam dixit Augustinus, qui ubique hoc potius tribuit legi quam fidei, ut ex eodem cap. 13 de Spirit. et litter. constat. Fidem autem dicit in hoc excedere legem, quia credendo impetrat quod lex minando imperat ; impetrare autem non est tantum ostendere, sed est spiritum bene operandi aliquo modo mereri et obtinere, ut in aliis locis citatis idem Augustinus dixit. Igitur ex illo loco potius improbatur responsio Soti quam probetur; quin potius verus sensus Augustini in aliis locis ex illo confirmatur. Quod vero Augustinus non solum meritum de condigno, sed etiam minus perfectum agnoverit, satis est a nobis in superioribus ostensum, et ex locis proxime tractatis est manifestum.

18. *Alia quorumdam evasio.—Præcluditur.* — Alii nihilominus respondent Augustinum virtute retractasse istam sententiam, quod *fides impetrat seu meretur justificationem*, 1 Retract., capit. 23, ubi retractat, quod prius dixerat, initium fidei esse ex nobis; et putant esse sententiam D. Thomæ, dicta quæst. 114, art. 5, ad primum. Sed hoc neque in re ipsa, neque in verbis Augustini habet fundamentum, neque etiam mentem D. Thomæ esse existimo. Ad quod explicandum breviter, scire oportet propositionem illam : *Fides meretur justificationem*, duos posse habere sensus : unus est, quod fides mereatur totam justificationem gratiæ ab initio ejus usque ad terminum, et hic sensus est falsus et hæreticus. Et in hoc sensu verum est illam propositionem esse contentam in alia : *Initium fidei est ex nobis,* quia cum in fide inveniatur aliquod meritum, ex nobis esset meritum totius justificationis, et initium ac fundamentum ejus, ut argumentatur Augustinus, in dicto capite 2 de Prædestinat. Sanctorum. Nunquam autem Augustinus propositionem illam in illo sensu formaliter docuit; tamen in virtute id asseruit, cum dixit initium fidei esse ex nobis, et ideo in eodem tantum sensu vere dici potest illa prior propositio retractata virtute ab Augustino, cum posteriorem retractavit. Et profecto in hoc sensu locutus est D. Thomas. Nam, ut supra dixi, in corpore illius articuli præcipue agit de prima gratia auxiliante, ac proinde de merito totius justificationis ab ejus initio loquitur, cum absolute negat primam justificationem cadere sub meritum. In eodem ergo sensu dicit in solut. ad primam, alteram propositionem : *Fides justificationem meretur,* virtute contineri, et damnari in alia : *Initium fidei est ex nobis. Nam si initium fidei* (ait divus Thomas) *est in nobis a Deo, jam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam, et ita non potest esse meritorius primæ gratiæ.* Ubi evidens est loqui divum Thomam de prima gratia auxiliante, nam hæc est quæ necessario præcedit fidem et inchoat illam, ut per se est manifestum. Alius sensus illius propositionis : *Fides meretur justificationem*, est ut intelligatur de fide supernaturali, seu infusa per gratiam auxi-

liantem, et de justificatione non tota, ut includit intrinsece initium suum, sed quatenus ab illo progreditur, et in eo fundatur seu crescit. Et hoc sensu est propositio vera, et Catholica, ac tradita ab Augustino in citatis locis; et nullo modo est retractata in altera : *Initium fidei est ex nobis*, quia nullam connexionem cum illa habet, imo ejus contradictoriam supponit, vel etiam infert, supposito alio principio Catholico, quod nulla vera gratia potest esse ex merito non fundato in priori gratia, ut ex eodem Augustino ostendimus.

19. *Ratione quoque probatur assertio, tribus distincta partibus. — Prima pars ostenditur. — Ostenditur secunda.* — Ut ratione ostendamus eamdem assertionem, distingui possunt in ea tres partes : una est, quod isti actus dispositionum remotarum ad remissionem peccati sint capaces alicujus meriti de congruo; secunda est, quod aliquo modo possint esse meritorii remissionis peccatorum ; tertia est, quod non immediate sed mediate tantum illam mereantur. Prima pars eadem ratione probanda est, qua in superioribus usi sumus, quia isti actus boni sunt, et ex gratia libere procedunt; ergo ex parte sua apti sunt ad supernaturale meritum; ergo, licet in peccatore, propter statum personæ, perfectum gradum meriti de condigno attingere non possint, saltem aliquid de congruo mereri poterunt, cum status peccatoris huic merito non repugnet, ut etiam ostensum est. Ratio secundæ partis est, quia hi actus veluti ex natura sua, eo ipso quod ad Deum ordinantur, aliquo modo disponunt ad unionem cum illo, et ita paulatim præparant ad remissionem peccatorum obtinendam; ergo possunt illam aliquo modo de congruo mereri, præsertim quando ab ipso peccatore ad hunc finem referuntur; nam cum secundum illum statum faciat quod in se est, per auxilium gratiæ, quod tunc habet, ut justificetur, et opera quæ facit sint aliquo modo proportionata huic fini, congruitas sufficiens est in hujusmodi operibus respectu talis termini. Denique peccator potest a Deo petere remissionem peccatorum, cum circumstantiis ad recte orandum requisitis, etiam eo tempore quo nondum sufficienter se ad gratiam disponit; ergo poterit idem mereri de congruo; nam licet impetratio et meritum inter se distinguantur, pro statu viæ conjuncta sunt, si homo quod in se est faciat, tam ad merendum eo modo quo potest, quam ad orandum sicut debet. Potest autem peccator, quando remissionem peccatorum petit, aliquid aliud ex parte sua adjungere cum divino auxilio, ut exaudiatur, ut, verbi gratia, cum magna humilitate et propriæ indignitatis recognitione veniam petere, nam hæc humilitas plurimum valet apud Deum. Item si cum petitione adjungat remissionem propriarum injuriarum, juxta verbum Christi : *Dimittite, et dimittemini*, Luc. 6, et Matth. 6, et sic de aliis ; ergo in hoc modo orandi et impetrandi aliquod meritum de congruo intervenit.

20. *Tertia ostenditur.* — Ratio tertiæ partis est, quia supra diximus nullum actum, qui sit tantum remota dispositio ad gratiam, posse esse immediate meritorium ipsius gratiæ; ergo nec remissionis peccatorum, quæ per gratiam fit ; ergo ad summum potest peccator mediate ac remote mereri justificationem per istos actus. Dices non posse hoc consistere cum ratione proxime facta in præcedenti puncto ; quia peccator immediate petit remissionem peccatorum, et ad illam ordinat cætera quæ facit ut exaudiatur, et ita illam impetrat immediate ; ergo etiam immediate illam meretur. Respondetur potius hinc confirmari rationem factam, nam peccator qui nondum contritus petit remissionem peccatorum, si debite oret, non petit ut secundum præsentem statum sibi statim remittantur peccata et gratia infundatur; temeraria enim esset talis oratio. Petit ergo auxilium quo se ad justificationem obtinendam disponat. Unde quamvis in intentionis ordine, ut sic dicam, prius intendat justitiam et remissionem peccati impetrare, nihilominus in executione necesse est ut incipiat, impetrando auxilium ad dispositionem, et mediante illa pervenit ad justificationem. Idem ergo dicimus in merito de congruo quod executionem respicit, et ideo quando est fundatum in actu imperfecto et dispositione remota, non potest habere immediatam habitudinem ad justificationem ipsam, sed ad illud medium illi propinquius, ut magis in puncto sequenti explicabitur.

21. *Assertio sexta in ordine. — Est pro illa Augustinus nec dissentit D. Thomas. — Accedit ratio.* — Ad hujus ergo meriti et præmii majorem declarationem dico quarto: peccator per unum actum ex gratia factum, vel minus perfectum, vel magis remotum ab ultima dispositione ad gratiam, meretur de congruo ac immediate novum aliquod auxilium, quo alium actum perfectiorem vel propinquiorem justificationi efficiat ; vel etiam meretur

de congruo auxilium ad vitandum aliquod peccatum vel peccandi occasionem, quæ perfectam conversionem maxime impedire solet. Hæc assertio, sicut explicat præcedentem, ita ex illa a posteriori sequitur, quia, juxta doctrinam Scripturæ et Sanctorum, peccator per bona opera ex gratia facta potest aliquo modo mereri justificationem et remissionem peccati; sed hoc non potest fieri immediate, ut ostensum est; ergo fit merendo per actum procedentem a priori auxilio aliud auxilium ad ulteriorem actum, et sic procedendo, donec ad terminum justificationis perveniatur; ut, verbi gratia, juxta progressum justificationis traditum in Concilio Tridentino, sessione 5, c. 6, prima voluntas credendi ex nullo merito esse potest; tamen, illa posita, per fidem meretur homo ut vel ad timorem gehennæ, vel ad desiderium suæ salutis excitetur; quod si cooperando huic auxilio supernaturaliter incipiat salutem desiderare, vel perditionem timere, per hoc meretur ulterius promoveri ad fiduciam in Deum, vel ad aliquam ejus dilectionem, vel ad peccati detestationem, saltem imperfectam, ut ita paulatim ab imperfecto ad perfectum progrediatur, quod homini est connaturale, cui gratia se accommodat, modo suavi illum ducendo. Et hanc doctrinam complexus est Augustinus paucis verbis supra citatis: *Gratia meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici*, ut supra illa explicuimus. Nec ab ea est alienus D. Thomas, dicta quæst. 114, art. 1, nam in corpore generaliter dicit, quamvis prima gratia non cadat sub meritum, per primam posse mereri secundam: *Quia si aliquis*, ait, *virtute gratiæ præcedentis mereatur aliud donum gratuitum, jam non meretur primam gratiam.* Hanc autem doctrinam tradi ab ipso non solum de prima gratia sanctificante, sed etiam de auxiliante cum partitione accommoda, explicat in solut. ad 1, dicens: *Si supponamus, sicut fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo, jam motus fidei consequitur primam gratiam.* Quod est verum de prima gratia auxiliante, non de sanctificante, ut per se patet, et ex solut. ad 3, ubi ait quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia, sicut a principio, quod de auxiliante tantum gratia verum est, ut in quæst. 109 ipse docuerat. In eodem ergo sensu infert quod *actus fidei non potest esse meritorius primæ gratiæ*, indicans procul dubio posse esse meritorium secundi auxilii. Ratio denique clara est ex dictis, quia in uno actu istorum est sufficiens proportio cum auxilio ad ulteriorem actum, et inter eos est immediata habitudo, sub actu includendo auxilium necessarium ad illum; ergo hoc sufficit ut auxilium ad unum actum detur intuitu alterius præcedentis; ergo ex merito de congruo, quia aliæ conditiones necessariæ hic non desunt, et solum habituale peccatum non impedit, ut sæpe dictum est. Et hic habet locum argumentum ab impetratione, nam sine dubio potest unum auxilium immediate impetrari per orationem priori auxilio factam; ergo mereri de congruo, quia hæc duo in via conjuncta sunt modo jam dicto.

22. *Difficultas et conjectura pro ea.* — Sed quæres an possit hoc modo peccator mereri de congruo per dispositionem remotiorem auxilium ad propinquiorem non tantum sufficiens, sed etiam congruum et efficax. Nam discursus factus etiam de efficaci videtur probare, tum quia etiam cum illo habet proportionem præcedens actus; tum etiam quia alias nunquam merebitur aliquis hoc modo justificationem, quia non potest perveniri ad illam nisi per auxilia efficacia; tum præterea quia argumentum ab impetratione sumptum hic maxime locum habere videtur, quia potest homo auxilium efficax petere et impetrare; cur ergo non etiam de congruo mereri? tum denique quia alias parum utile esset hoc meritum, quia auxilium tantum sufficiens ex generali providentia gratiæ quasi necessaria consecutione datur, ut in libro quarto visum est. Atque hæc quidem partem hanc probabilem facere videntur.

23. *Deciditur.* — Nihilominus tamen probabilius est non posse peccatorem de congruo mereri auxilium efficax, seu vocationem congruam ad perfectam conversionem suam, sive mediate, sive immediate. Quod probatur primo, quia justus non potest de condigno mereri auxilium efficax ad vitandum lapsum, ut supra visum est; ergo nec peccator potest mereri de congruo auxilium efficax, sive ad vitandum novum lapsum, sive ad resurgendum a lapsu; non est enim hoc beneficium minus quam illud, sed fortasse excellentius majusque auxilium postulat. Consequentia probatur, quia (ut supra dicebam) servata proportione, non minus, imo fortasse magis potens est justus ad merendum de condigno quam peccator ad merendum de congruo. Accedit quod multi negant posse justum mereri de congruo auxilium efficax non sine probabilitate. Unde res hæc etiam in justo

dubia est; ergo peccatori videtur omnino negandum hoc meritum de congruo respectu auxilii efficacis. Ratio vero reddi potest, quia auxilium efficax, si quoad executionem, seu actualem efficaciam consideretur, pendet ex hominis libertate, et ideo ex hac parte non potest cadere sub meritum ejus. Si vero consideretur quod præparationem ex parte Dei, pendet ex libera Dei electione, et prædestinatione, ac præscientia, et ideo est extra omne meritum hominis, præsertim peccatoris. Quia actus ejus de se non habet proportionem cum tali genere beneficii, neque etiam ex conditione personæ illam recipit, cum tanto beneficio indigna sit.

24. *Satisfit conjecturis in n. 22. — Potest homo peccator auxilium efficax impetrare, non mereri.* — Neque conjecturæ in contrarium obstant. Nam imprimis actus, in quo potest tale meritum fundari, non habet eamdem proportionem respectu auxilii sufficientis et efficacis, quia sufficiens est quasi connaturaliter debitum juxta ordinem gratiæ, non autem efficax, et ideo cessat illa ratio, sicut etiam cessat in merito de condigno justorum. Deinde cum peccator dicitur mereri de congruo justificationem, semper habet subintellectam conditionem : Si ipse non desit gratiæ Dei, resistendo divinis auxiliis, quæ illi ex tali merito dantur ut ad justificationem perveniat. Et ideo si restiterit, non sequitur non meruisse de congruo justificationem saltem remote, sed sequitur culpa sua non obtinuisse quod meruerat. Præterea, satis dubia res est an possit homo etiam justus infallibiliter impetrare auxilium efficax, de quo aliquid dicemus in capite sequenti; multo vero magis videtur hoc negandum in peccatore, quia cum in potestate ejus sit bene operari cum auxilio sufficiente quod impetrare potest, non est cur ex vi orationis auxilium efficax infallibiliter ei concedatur, quia nunquam potest talis oratio habere omnes conditiones ad infallibilem impetrationem necessarias. Quicquid vero sit de infallibilitate, certum videtur posse interdum peccatorem auxilium efficax impetrare ; nam testimonia Scripturæ et Patrum hoc multum significant. Inde tamen non licet colligere meritum de congruo ejusdem auxilii, quia, licet impetratio in via conjuncta sit cum aliquo merito, non tamen semper sunt ejusdem rei seu quasi objecti, sed potest homo mereri unum et impetrare aliud, ut supra dixi. Et præsertim quia impetratio magis nititur in pura misericordia et liberalitate Dei, quam meritum, sæpissime fit ut plus impetret homo orando quam mereatur etiam de congruo. Hoc ergo modo fieri potest ut impetret auxilium efficax, quamvis solum mereatur sufficiens. Et ideo non sequitur, quod ultimo loco inferebatur, parum utile esse hoc meritum. Tum quia etiam est utile mereri quod alio titulo dandum esset; tum etiam quia, licet auxilium sufficiens omnibus offeratur, non tamen omnibus actu datur sine aliqua præparatione per prius auxilium; tum præterea quia inter auxilia sufficientia est latitudo, et ita per meritum poterit copiosius obtineri, et fortasse interdum dabit Deus etiam efficax, addendo congruitatem auxilii ultra omne meritum, præsertim oratione et impetratione interveniente, ut declaravi.

25. *Corollaria quædam colliguntur.* — Atque ex his infero primo hominem ante formalem justificationem posse mereri de congruo quæcumque auxilia gratiæ actualis sufficientia, non tamen efficacia, ex sufficientibus primum excipiendo, quod cum sit principium omnis meriti, sub nullum cadere potest, ut recte dixit D. Thomas, dicto art. 5, et in l. 3 late dictum est. Et hinc etiam fit ut non possit de congruo mereri prædestinationem suam, tum quia in illa includitur primum auxilium; tum etiam quia tale auxilium et multa sequentia in prædestinato oportet ut efficacia sint; tum denique quia prædestinatio est quasi extrinseca et prior radix talium auxiliorum, et ideo fundari non potest in merito quod ab illis procedit. De habitualibus autem donis gratiæ, jam diximus non posse cadere sub hoc meritum peccatoris, nisi mediante alio auxilio actuali. Quod est clarum ex dictis in omnibus habitibus, qui gratiam sanctificantem consequuntur. De habitu autem fidei et spei, probabile est peccatorem per primum actum fidei mereri de congruo et immediate infusionem sui habitus, et cum proportione de spe. Hoc tamen non est contra dicta, si formaliter intelligantur, quia actus fidei est ultima seu proxima dispositio ad habitum fidei, et actus spei ad suum habitum, ut in l. 8 declaratum est.

26. *Postremum corollarium de merito bonorum temporalium.*—Ultimo, intelligitur ex dictis quomodo possit peccator mereri de congruo temporalia bona. Nam, ut notavit D. Thomas, dicta quæst. 114, art. 10, hæc bona dupliciter spectari possunt. Primo, absolute et secundum se, prout huic temporali vitæ deserviunt. Secundo, prout conferre possunt,

vel etiam esse necessaria ad vitandum peccatum, vel salutem consequendam. Hoc posteriori modo, ut supra notavi, computari possunt hæc subsidia temporalia inter auxilia gratiæ; unde eo modo quo peccator potest mereri de congruo cætera gratiæ auxilia, poterit a fortiori mereri hæc temporalia subsidia, quæ, licet in se temporalia sint, sub eo respectu sunt spiritualia, et quodammodo supernaturalia. Ac proinde ad tale meritum necessarium erit ut actus ex fide et auxilio gratiæ procedat, et ita facile erit invenire in hujusmodi actu cæteras conditiones necessarias ad merendum de congruo talia dona sub tali respectu. At vero si talia bona priori modo seu secundum se spectentur, facilius videri potest posse peccatorem illa mereri de congruo, quia inferiora sunt, imo non sunt bona simpliciter, sed secundum quid. Et consequenter ad tale meritum non erit necessarius actus supernaturalis, sed naturalis sufficiet, dummodo bonus sit, quia talis actus habet sufficientem proportionem cum talibus donis sic spectatis. Et ita hanc partem sequuntur aliqui moderni 1. 2, q. 111, art. 10, ita intelligentes D. Thomam ibi, præsertim Medina ibi, et Valentia, disput. 8, quæst. 6, punct. 4, § 6, in fine.

27. *Alii nolunt.* — Nihilominus alii negant posse peccatorem hæc mereri proprio merito de congruo. Et in hunc sensum exponi potest D. Thomas. Nam cum ibi distinguit meritum simpliciter, et secundum quid, sub merito simpliciter videtur comprehendere omne meritum proprium, sive sit de congruo, sive de condigno; per meritum autem secundum quid intelligere videtur meritum metaphoricum seu similitudinarium, quod attenditur magis secundum motionem et intentionem Dei, quam secundum proprium meritum peccatoris. Quem sensum plane indicat D. Thomas in solut. ad 2, concedens hoc meritum etiam operibus ex genere bonis peccaminose factis, quod supra diximus non posse intelligi de vero merito, etiam de congruo, sed solum per quamdam externam speciem seu similitudinem, quia Deus ob alias rationes suæ providentiæ remunerare vult in illis operibus laborem aliquem, vel utilitatem ad finem a se intentum, ac si bene facta essent. Quod autem bona opera moralia peccatoris, etiamsi ex omnibus circumstantiis honeste fiant, non habeant rationem meriti apud Deum magis propriam, solum probant dicti auctores, quia peccator est inimicus, et inimicus nullius remunerationis est capax. Quæ ratio sæpe rejecta est, quia, licet inimicus Dei non sit apud ipsum capax remunerationis ex debito justitiæ, est capax remunerationis ex aliqua operis congruitate.

28. *Auctoris judicium.* — Unde dicendum censeo, si opus morale sit omni ex parte bonum, de se esse meritorium de congruo apud Deum, juxta doctrinam D. Thomæ 1. 2, quæst. 21, art. 4. Tale vero meritum sicut non extenditur ultra naturale seu temporale præmium, ita de se non indiget gratia, vel auxiliante, vel sanctificante personam. Unde sine dubio esse posset in homine in puris naturalibus. Non est ergo inconveniens aliquod tale meritum in peccatore admittere. Fateor tamen minus perfectum in illo esse quam esset in homine in puris naturalibus, quia in illo statu dispositio personæ non impediret nec minueret congruentiam operis, quia tunc carentia gratiæ non esset mala, quia non esset privatio, sed negatio altioris perfectionis, et aliunde bonitas naturæ esset proportionata tali merito. Nunc autem status peccatoris multum diminuit congruentiam hujus meriti propter personæ indignitatem. Et ideo fortasse tale meritum in puris naturalibus ad plura naturalia præmia extenderetur, quam nunc in homine peccatore, nimirum ad beatitudinem naturalem, vel ad recipiendum aliquod auxilium naturalis ordinis ad bene moraliter operandum, quæ in suo ordine sunt simpliciter bona, et nunc non dantur regulariter, nisi ut conjuncta donis gratiæ, et ideo verisimilius est peccatorem nunc illa non mereri de congruo per hujusmodi opera; nihilominus tamen, respectu bonorum temporalium, semper est in talibus operibus aliqua proportio, ratione cujus peccator dici possit illa de congruo mereri proprie, licet valde imperfecte, et secundum quid. D. Thomas autem, ut notavit Cajetanus in illo articulo, meritum simpliciter vocavit meritum supernaturale fundatum in gratia, sive auxiliante (ut ego interpretor), sive sanctificante, et ita sub merito secundum quid comprehendit omne meritum fundatum in omni opere naturali, quod in suo ordine est verum meritum, quando opus est simpliciter bonum, de quo loqui videtur D. Thomas in corpore articuli, licet, in solut. ad 2, ad meritum omnino improprium et similitudinarium illud extendat.

CAPUT XXXVIII.

QUID POSSIT JUSTUS SIBI VEL ALIIS DE CONGRUO MERERI?

1. *Prima suppositio. — Secunda suppositio.* — Suppono quæstionem hanc non posse habere locum in prima gratia, quia, cum de homine justo moveatur, supponit in illo gratiam, saltem primam, non solum auxiliantem, sed etiam sanctificantem, quæ est fundamentum meriti de condigno, ideoque consequenter supponimus non cadere sub tale meritum, ut supra etiam dictum est, ex illo principio, quod principium meriti non cadit sub meritum. Occurrebat tamen quæstio, utrum per opera subsequentia gratiam posset justus illam mereri. Verumtamen ex natura rei et secundum legem ordinatam certum est non posse, de potentia vero absoluta res est controversa. Sed ab illa nunc abstineo, quia illius fundamenta sufficienter tractavi in 3 part., disp. 10, sect. 3 et 4. Deinde suppono non habere locum hanc quæstionem in augmento gratiæ, neque in aliis donis, quæ potest homo justus de condigno mereri. Quia non potest idem opus esse simul meritorium de condigno et de congruo ejusdem præmii, quia repugnat simul esse meritum perfectum et imperfectum respectu ejusdem; ergo, quotiescumque justus meretur de condigno augmentum gratiæ, vel aliquod hujusmodi, non potest simul et eodem opere idem de congruo mereri. Dices posse, saltem si habeat simul plures actus, per unum de condigno, et per alium de congruo idem augmentum gratiæ mereri. Respondeo hoc etiam repugnare, quia, si uterque actus sit aptus ad meritum, uterque erit in homine justo meritorius de condigno augmenti gratiæ et gloriæ, ut ex superius dictis constat. Quod maxime verum est de augmento gratiæ, quod immediate cadit sub tale meritum. An vero mediate possit meritum talis operis extendi de congruo ad aliud augmentum postea futurum, infra declarabo. Solum ergo relinquitur quæstio de aliis beneficiis gratiæ, quæ supra diximus non posse justum sibi de condigno mereri.

2. *Primum dubium circa primam partem tituli. — Opinio prima.* — Estque primum ac præcipuum dubium de reparatione post lapsum, an justus possit illam sibi mereri de congruo, et est sermo formalis (ut sic dicam) de justo, quamdiu justus est, et de operibus vivis quæ facit, dum justus est. Nam post lapsum jam non operatur justus, nec facit opera viva, et de illis jam diximus quantum valere possunt ad reparationis meritum. Prima ergo sententia dicit non minus repugnare justum mereri de congruo reparationem quam de condigno. Ita D. Thomas, dicta q. 114, art. 7, quem ibi sequuntur Conradus, Cajetanus, Medina et fere moderni omnes, et Albertus Magnus in 2, dist. 28, art. 2, ubi plures ex Scholasticis idem sentiunt. Et idem indicat Alensis, 3 parte, quæstione mihi 61, alias 69, membro 5, art. 2, § 2, ubi absolute negat meritum, quamvis non distinguat in specie condignum et congruum, sicut fecit D. Thomas. Fundamentum hujus sententiæ est, quia omnia merita præcedentia, non solum de condigno, sed etiam de congruo mortificantur per peccatum consequens; ergo non minus repugnat mereri de congruo reparationem post lapsum quam de condigno. Probatur consequentia, quia in merito de condigno repugnantia oritur ex eo quod per peccatum subsequens mortificatur; ergo si in merito de congruo etiam mortificatur, eadem est repugnantia. Ratio autem repugnantiæ est, quia meritum mortificari, nihil aliud est quam impediri ne suum effectum habere possit, donec auferatur peccatum, et ideo ipsa ablatio peccati non potest esse effectus meriti mortificati. Primum autem antecedens probatur primo, ex illo Ezechiel. 18 : *Si averterit se justus a justitia sua,* etc., *omnes justitiæ ejus, quas fecerat, non recordabuntur;* et cap. 36 : *Si dixero justo quod vita vivat, et confisus in justitia sua fecerit iniquitatem, omnes justitiæ ejus oblivioni tradentur;* nullum ergo eorum meritum expeditum seu non mortificatum manet. Secundo, ratione, quia justus, peccando, et fit indignus omni bono, et virtute retractat omnem priorem bonam voluntatem; ergo mortificat omne suum meritum, id est, obicem ponit ne ratione illius aliquid per modum retributionis possit accipere.

3. *Secunda opinio.—Suadetur a quibusdam.—Minus tamen efficaciter.*—Nihilominus contrariam sententiam defendunt ex modernis Vega, quæstione sexta de Justificat., ad 6, et Bellarminus, lib. 5 de Justificat., cap. 2, et favet D. Thomas in capite 6 ad Hebr., lection. 3, circa illa verba : *Non enim injustus Deus,* quibus opponit verba citata Ezechielis, et respondet distinguendo meritum condi-

gnum et congruum ; dicitque Deum ratione subsequentis peccati oblivisci præcedentium bonorum operum quoad meritum de condigno, non vero quoad meritum de congruo. Eamdem sententiam tenet Bonaventura, in 2, distinct. 28, dubio secundo litterali, in fine, et Gabriel in primo, distinct. 27, quæstion. unic., art. 3, dub. 3, et Scotus in quarto, dist. 2, quæst. 1, artic. 2, in fine. Suaderique solet hæc sententia ex verbis illis in Psalm. 70 : *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me;* interpretantur enim illam esse orationem justi petentis auxilium ad resurgendum, si forte ceciderit. Adduntque Alensis et divus Thomas testimonium Augustini, dicentis nihil justius a Deo peti, quam quod homo post lapsum reparetur. Quod autem juste petit homo in gratia existens, poterit etiam de congruo mereri. Tota autem hæc probatio parum efficax est. Nam locus Psalmi ad litteram non intelligitur de lapsu in peccatum, sed de quacumque magna tribulatione ad quam vincendam virtus humana deficit, et ideo David petebat in tali necessitate a Deo non derelinqui sine speciali protectione et auxilio. Locum autem Augustini apud eum hactenus invenire non potui, et, exponendo Psalmum, potius locum illum interpretatur de petitione auxilii prævenientis, ne quis in tribulatione deficiat, et non tantum intelligit hæc verba de defectu culpæ, sed de defectu virium ad sustinendam quamcumque tribulationem, unde etiam ad Christum verba illa accommodat. An vero oratio illa impetratoria sit, eamdem difficultatem habet quæ est de merito de congruo, et ideo non potest tale meritum inde recte probari, sed aliud utriusque rei fundamentum quærendum est.

4. *Ratio solidior.* — Proprium ergo fundamentum hujus sententiæ esse debet, quod, licet per subsequens peccatum mortificentur bona opera quoad meritum de condigno, non est necesse ut quoad meritum de congruo etiam mortificentur. Probatur primo, quia peccatum mortale reddit hominem incapacem actionis justitiæ apud Deum, seu ut Deus sit illi debitor ex propria justitia, non tamen reddit illum incapacem omnis alterius tituli, seu congruitatis fundatæ in operibus ejus, ut eorum intuitu aliquid a Deo obtineat, quod sufficit ad meritum de congruo; ergo non est par utriusque ratio. Secundo declaratur amplius illa differentia, nam homo in peccato existens potest mereri de congruo apud Deum, etiam auxilia quibus eamdem remissionem peccatorum consequi valeat; ergo eadem ratione opera viva prius facta possunt post lapsum hominis retinere rationem aliquam meriti de congruo ad similia auxilia a Deo obtinenda. Responderi potest esse dissimilem rationem, quia cum peccator mereatur de congruo remissionem peccatorum, non ponit novum impedimentum suo merito, justus autem peccando novum impedimentum ponit.

5. *Instatur.* — Sed contra hoc instatur, quia non minus impedimentum esse videtur respectu meriti de congruo peccatum præexistens, quam peccatum superveniens. Nam tota ratio impedimenti est, quod homo per peccatum fit indignus omni bono apud Deum, et incapax juris apud eumdem, aut debiti Dei ad ipsum, vel etiam quod ipsum hominem facit reum amissionis bonorum omnium, præsertim spiritualium ; sed hæc omnia non minus præstat peccatum præexistens quam superveniens ; ergo si hæc non obstant quominus præexistens non impediat acquisitionem novi meriti de congruo, neque etiam impediet quominus in præcedentibus bonis operibus aliqua ratio meriti de congruo conservetur. Et eadem ratione, non videtur necessarium ut peccator qui bene operando aut recte orando ex parte sua meruit de congruo, aut fecit quod in se est ad impetrandum, si denuo peccet, eo ipso amittat vel totam rationem meriti de congruo præcedentium operum, aut totam vim orationis factæ ad impetrandum, quia, licet ille indignus sit, et addendo peccatum indignior fiat, nihilominus ex parte operum et orationis, quæ in conspectu Dei permanent, semper manet eadem congruitas vel efficacia ad impetrandum, et ex parte hominis licet sit aliqua major indispositio, non tamen absoluta incapacitas, ut ostensum est.

6. *Acceptatur secunda opinio.* — Hæc ergo sententia mihi satis pia et probabilis videtur, quia non video repugnantiam in illa, et alioqui satis decere videtur divinam justitiam late sumptam, ut, non obstante superveniente peccato, recordetur præcedentium meritorum, et intuitu illorum peccatorem excitet ut a peccato resurgat, præsertim quando præcedentia merita insignia fuerunt, et subsequens peccatum ex vehementi aliqua occasione vel fragilitate committitur. Nec desunt in Scriptura hujus providentiæ exempla, nam 2 Paralip. 19, dixit Jehu Propheta ad Josaphat, regem Juda : *Impio præbes auxi-*

lium, et qui oderunt Dominum amicitia jungeris, et idcirco iram quidem Domini merebaris, sed bona opera inventa sunt in te. Ubi Theodoretus ait : *Hinc dicimus quod minuunt peccatorum pœnas, quæ prius fuerant recte facta.* Et Lyran. : *Merebaris* (inquit) *iram de rigore justitiæ, sed propter alia opera tua bona pepercit tibi ex dulcore suæ misericordiæ.* Quod non videtur solum intelligendum de aliquarum pœnarum temporalium remissione, sed etiam de illius vocatione ad pœnitentiam, quam per illammet Prophetæ reprehensionem consecutus est, ut ex his quæ ibidem subjunguntur colligitur. Simile videtur esse quod, Apocalyp. 2, prius commemorantur Episcopi Ephesini bona opera et laudes, et postea subditur : *Sed habeo adversum te pauca, quod charitatem tuam primam reliquisti*, ubi videtur Deus, non obstante sequenti lapsu, intuitu priorum bonorum illum episcopum ad pœnitentiam provocasse. Verum est, valde probabile esse, et fortasse probabilius, lapsum illum non fuisse per amissionem charitatis, sed per teporem in operibus ejus. Nihilominus tamen in illo et in sequenti capite sunt alia exempla, in quibus est sermo de lapsu mortali, in quibus Deus eumdem modum providentiæ et recordationis priorum bonorum operum ostendit.

7. *Effugium. — Clauditur.* — Dicunt vero aliqui hæc et similia non esse intelligenda secundum proprium meritum etiam de congruo, sed secundum quemdam metaphoricum modum, quo dicere solemus peccatum ex ignorantia veniam mereri. Sed revera non est conveniens similitudo, quia ignorantia solum excusat minuendo culpam, et ideo solum dicitur mereri veniam quasi negative, quia non reddit hominem ita indignum veniæ. At bona merita præcedentia positive placent Deo, et in ejus acceptatione manent, et ita possunt movere Deum ad miserendum peccatoris ex positiva decentia, quæ ad meritum de congruo sufficiat. Non video igitur cur hoc generaliter negandum sit, quamvis nec de quocumque merito, nec de omni peccato id videtur universaliter affirmandum, sed proportionem aliquam prudenti arbitrio esse observandam. Possunt enim præcedentia merita esse tam pauca, et tot peccata postea multiplicata, ut omnino obruant merita, et efficiant ut nullo modo Deum ad miserendum provocent ; secus vero erit si e contrario merita magna fuerint, et peccatum subsequens et rarum sit, et excusationem aliquam ex ignorantia vel infirmitate habeat. Solum ergo dicere possumus ex sola generali ratione talis peccati non statim inferri, omnia præcedentia opera mortificari, etiam quoad meritum de congruo ; in particulari vero quando cum tali peccato consistat tale meritum , et quæ opera ad illud sufficiant, nobis incertum est.

8. *Concluditur orationem justi pro lapsus reparatione, esse meritoriam de condigno augmenti gratiæ, et de congruo ipsius reparationis.* — Et hinc intelligi potest quid dicendum sit de illa oratione, qua justus petit ut reparetur, si ceciderit, de qua dubitari non potest quin sit justa et honesta, ut aperte docet D. Thomas, dicto art. 7, ad 1. Et ratio est clara, quia illa oratio est justa ex parte objecti, id est, est petitio rei justæ et conformis divinæ voluntati, nam Deus vult ut qui ceciderit resurgat. Item procedit ex affectu spiritualis salutis, et ex pio desiderio non permanendi in peccato, potestque fieri cum omnibus aliis circumstantiis debitis, id est ex fide, et cum fiducia ac perseverantia, et in nomine Christi, ac denique sine ullo affectu ad peccatum ; nam conditio illa : *Si peccavero*, nullo modo involvit vel supponit voluntatem peccandi, nam conditionalis nihil ponit in esse. Unde fit talem orationem in homine justo esse meritoriam de condigno augmenti gratiæ et gloriæ, quia in illa concurrunt omnia requisita, ut ex dictis patet. Nihilominus Vazquez, in dicto art., sicut negat esse meritoriam de congruo reparationis post lapsum, ita negat esse impetratoriam ejusdem beneficii. In quo fortasse loquitur consequenter ; aliunde autem videtur id esse contra rationem justæ et honestæ petitionis, aliquid petere, quod scias impetrandum non esse, imo quod impetrare per talem orationem repugnat. Alii ergo admittunt illam orationem esse impetratoriam reparationis post lapsum, non tamen esse meritoriam ejus etiam de congruo, quia minus requiritur ad impetrandum quam ad merendum, quia meritum innititur justitiæ, impetratio vero misericordiæ. Ita Alvarez, de Auxil., disput. 59, n. 17, in princ. Sed neque hoc videtur consequenter dici, quia meritum de congruo non innititur proprie justitiæ, sicut meritum de condigno, sed lato modo, ut dicit decentiam divinæ providentiæ, quæ non repugnat peccatori. Et quoad hoc æquiparatur impetrationi, nam, sicut impetratio fit intuitu præcedentis petitionis, ita

quod fit ex tali merito de congruo, fit intuitu præcedentis obsequii; ergo, sicut peccatum subsequens non impedit quin Deus recordetur præcedentis petitionis, ita non impedit quominus recordetur præcedentis obsequii tanquam meritorii, saltem de congruo. Utrumque ergo concedo. Addo vero illam impetrationem non esse infallibilem, quia, eo ipso quod homo cadit, deest illi perseverantia ad infallibilitatem necessaria. Potest autem interdum oratio impetrare si sit honesta, et ex gratia, etiamsi careat aliqua conditione necessaria ut ex infallibili promissione efficaciam habeat.

9. *Dubium secundum circa eamdem partem tituli. — Opinio prima.* — Aliud dubium est an possit justus sibi de congruo mereri perseverantiæ donum. Aliqui moderni negant, putantque esse sententiam D. Thomæ in art. 9, quia absolute negat meritum perseverantiæ, unde videtur quodlibet meritum negare. Nam quando vult unum tantum meritum negare, et aliqua admittere, illa distinguit, ut patet ex artic. 6 de merito respectu alterius. Item ratio D. Thomæ, scilicet, quod perseverantia non est terminus, sed principium, non minus de merito congruo quam condigno procedere videtur. Et ita profecto videtur sentire Cajetanus in eodem articulo 9, et clarius in 10, ubi, quod D. Thomas ait, omnia quibus homo juvatur ad perveniendum ad beatitudinem cadere sub merito simpliciter, intelligendum esse dicit de habentibus rationem termini, ut excipiatur perseverantia. Interpretati autem sumus, meritum simpliciter, de quo ibi sermo, omne meritum gratiæ, sive de condigno, sive de congruo comprehendere.

10. *Secunda opinio. — Approbatur.* — Alii vero censent justos posse mereri de congruo perseverantiam in gratia. Ita tenet Vega, et inclinant moderni ad art. 9 D. Thomæ, quem de merito de condigno interpretantur, cum negat posse justum mereri perseverantiam, et ita proposuit conclusionem D. Thomæ cum illo addito, *de condigno*, Medina ibi, et latius exposuit Vasquez, et mihi placet expositio, tum quia ratio D. Thomæ non plus probat, ut statim declarabo; tum etiam quia sicut admittit meritum perseverantiæ gloriæ, ita negat meritum perseverantiæ viæ; sed meritum perseverantiæ gloriæ est de condigno; ergo illud tantum negare voluit de perseverantia viæ; tum etiam quia in solut. ad 1, concedit posse justum impetrare perseverantiam; quod autem justus viator impetrat, mereri etiam potest saltem de congruo, si aliunde non repugnet, prout de perseverantia statim ostendemus; unde quod ibi ait D. Thomas, posse hominem impetrare quod mereri non potest, de merito etiam de condigno intelligendum est; tum denique quia in art. 7, ubi D. Thomas voluit utrumque meritum negare circa reparationem post lapsum, utrumque etiam in specie distinxit; at de perseverantia non ita, sed simpliciter de merito locutus est. Recte igitur quasi per antonomasiam vel analogiam de merito de condigno exponitur. Atque hanc sententiam, si recte exponatur, veram esse existimo.

11. *Notatio pro approbata opinione, quomodo justus non mereatur perseverantiam.* — Advertendum est ergo, quod supra dixi, perseverantiam in gratia supponere gratiam ipsam, sicut conservatio supponit rei productionem, et ideo in dono perseverantiæ non includi intrinsece auxilia omnia, quæ ad primam gratiam consequendam conferuntur, sed post gratiam adeptam inchoari. Unde fit ut perseverantiæ donum in rigore incipiat intrinsece a primo auxilio efficaci, quod post justificationem datur in ordine ad servandum aliquod præceptum, ac subinde cætera complectatur, quæ discursu temporis ad servanda præcepta et vitanda peccata usque ad mortem dantur. Si ergo donum perseverantiæ hoc modo sumatur, sicut non potest justus illud de condigno mereri, ita neque de congruo. Ratio est, quia etiam meritum de congruo esse debet ab auxilio; ergo primum meritum de congruo, quod homo habet post justificationem, supponit auxilium efficax per quod ad perseverandum tendit; ergo illud auxilium est primum, quod intrinsece donum perseverantiæ inchoat. At illud auxilium non potest cadere sub meritum de congruo hominis justificati; ergo nec donum perseverantiæ, ut illud includit, potest sub meritum de congruo cadere. Quem discursum de merito de condigno late prosecuti sumus, et hic potest cum proportione applicari. Eodemque probatur non posse justum impetrare donum perseverantiæ sic sumptum, quia oratio impetrans perseverantiam supponit auxilium efficax ad orandum, quod impetrare non potest, cum tamen illud auxilium ad dictum perseverantiæ donum intrinsece pertineat.

12. *Quo item modo eam mereatur. — Id ex Augustino suadetur. — Et ratione a priori.* — Alio vero modo sumitur perseverantia, seu perseverantiæ donum, quatenus inchoatur

extrinsece a primo auxilio efficaci post justificationem dato ad perseverantiam aliquo modo procurandam, ut ad petendam illam, vel aliquod illius propositum, aut desiderium habendum, vel aliquid simile. Et in hoc sensu sumpsit sine dubio Augustinus perseverantiam, lib. de Dono persever., cap. 2 et 17, cum dixit posse nos impetrare orando perseverantiæ donum, sicut donum castitatis ac sapientiæ. Et in eodem sensu locutus est D. Thomas in dicto artic. 1. Estque res certissima, nam petitio perseverantiæ justa est, et communis fidelibus, imo inclusa in illa petitione orationis Dominicæ: *Et ne nos inducas in tentationem,* vel etiam in illa: *Sanctificetur nomen tuum,* ut ex Cypriano supra refert Augustinus. Ergo de se est impetratoria, ut in simili supra probatum est, et late ostendit Augustinus dict. lib. de Persever., cap. 6. De perseverantia ergo sic sumpta verissimum est posse justum illam de congruo mereri. Ad quod suadendum est argumentum ex impetratione, juxta eumdem Augustinum in Epistol. 105 et 106, ad hanc argumentandi rationem a nobis supra expositum. Unde idem Augustinus, in dicto cap. 6 de Dono persever., verbo *merendi* usus est. Ratione probatur a priori, quia perseverantia in dicta acceptione supponit gratiam tam sanctificantem quam auxiliantem, quæ possit esse principium actus meritorii; ergo ex hac parte non repugnat cadere sub tale meritum, cum non sit principium ejus. Aliunde vero quamvis ex natura sua non sit terminus ad quem gratia per se tendit, hoc etiam non obstat ad meritum de congruo, quamvis obstet merito de condigno, ut supra dictum est; ergo nihil est quod obstet, nam aliæ conditiones non desunt, ut per se constat. Minor probatur imprimis ratione generali sæpe repetita, quod ad meritum de congruo conditiones pauciores quam ad meritum de condigno requirantur; ergo cum in præsenti aliæ ad meritum necessariæ inveniantur, ad meritum de congruo sufficient, quamvis hæc desit. Deinde demonstratur a simili, nam hæc etiam conditio deest in uno justo respectu alterius, et tamen potest unus alteri mereri de congruo perseverantiam, ut statim dicam; ergo multo magis sibi, quia jam supponit primam gratiam, et per peccatum nondum interruptam.

13. *An meritum perseverantiæ fundetur in promissione divina. — Quid Medina opinetur. — Quid Vazquez.* — Potest autem de hoc merito quæri an habeat certam promisssionem absolutam, ita ut ratione illius infallibiliter effectum habeat. Quod dubium movet de impetratione Medina, dicto artic. 9. Negatque posse justum per orationem infallibiliter perseverantiam impetrare; unde fit consequens ut etiam promissionem neget. Probat, quia alias homo justus, præsertim post multa merita, petens perseverantiam, infallibiliter illam obtineret: consequens est falsum, tum quia viri sanctissimi post multas similes orationes sæpe cadunt; tum etiam quia alias justus sic orans posset esse securus, et absque timore et tremore salutem suam operari, quod videtur esse contra Paulum. At vero P. Vazquez, in eodem articulo, contrarium sentit, fundaturque in generali promissione facta orationi: *Petite, et accipietis*, etc., Matth. 9; et: *Si quid petieritis*, etc. Respondet Medina sub illa promissione non comprehendi perseverantiam, quia non est conditio viatoris, cujus arbitrium est flexibile, quamdiu non pervenit ad ultimum terminum. Sed hoc non videtur admittendum, tum quia licet perseverantia per intrinsecam impeccabilitatem sit propria comprehensoris, nihilominus perseverantia per auxilium Dei, quod non aufert libertatem peccandi, donum est viæ multis justis communicatum; tum etiam quia alias irrationabilis esset petitio perseverantiæ, sicut esset stultum petere a Deo in hac vita impeccabilitatem beati; tum denique quia, si illa ratio solida esset, non posset impetrari perseverantia, vel saltem non posset cum magna fiducia peti.

14. *Notatio pro decisione. — Decisionis pronuntiatum primum. — Unde probetur.* — Mihi dicendum videtur, duobus modis posse intelligi justum mereri vel impetrare donum perseverantiæ. Primo, per unum actum, vel per plures in certo tempore, vel usque ad certum instans vitæ factos, impetrando perseverantiam, et quasi confirmationem in gratia pro reliquo tempore vitæ. Secundo, successive per totum vitæ tempus quasi per partes perseverantiam impetrando, verbi gratia, nunc impetrando auxilium efficax ad non cadendum in præsenti occasione, et post illam iterum orando, et impetrando aliud auxilium ad servandum præceptum iterum occurrens, et sic consequenter semper orando et nunquam deficiendo. Dico ergo priorem modum merendi vel impetrandi perseverantiam non esse infallibilem. Hoc suadet a posteriori argumentum Medinæ; a priori vero ratio est, quia nulla extat de hac re divina promissio.

Quod quidem respectu meriti manifestum est, quia sub nomine meriti aut præmii nulla invenietur talis promisso. Quoad impetrationem vero probatur, quia ex promissione facta orationi talis infallibilitas colligi non potest. Probatur, quia illa promissio facta est sub certis conditionibus, quibus non concurrentibus oratio non infallibiliter impetrat, ut diximus lib. 1 de Oration., a capit. 23; una autem est perseverantia, ut ibidem diximus capit. 26; ergo ipsa perseverantia est quasi principium infallibilis impetrationis; ergo non potest esse terminus ejusdem infallibilis impetrationis. Nam sicut principium meriti non cadit sub meritum, ita nec principium impetrandi cadit sub impetrationem.

15. *Objectio contra proxime dicta.* — *Respondetur primo.* — Dices conditionem perseverandi, requisitam ad infallibilem impetrationem orationis ratione promissionis, non esse perseverantiam in gratia, nam etiam in oratione peccatoris illa conditio postulatur, cum tamen ille sic orans in gratia perseverare non possit; solum ergo requiritur perseverantia in ipsamet oratione; ergo non repugnat perseverantiam in orando, esse principium perseverandi in gratia. Respondeo primo, quamvis, absolute loquendo, oratio possit esse impetratoria, etiamsi orans non sit in gratia, nihilominus hanc orationem, qua petitur perseverantia in gratia, ratione rei postulatæ, quæ intrinsece gratiam supponit, postulare gratiam in orante, ut impetratoria sit, et consequenter postulare perseverantiam in gratia, ut infallibiliter impetratoria sit, quia, ut oratio habeat perseverantiam debitam, perdurare debet cum illis circumstantiis moralibus, quas a principio habere etiam debuit, ut congrue fieret. Unde, eo ipso quod novum impedimentum ponitur effectui orationis, deficit perseverantia in orando, saltem debito modo. Quod etiam in exemplo allato de oratione peccatoris explicari potest, quia si oratio ejus per novum peccatum mortale interrumpatur, deficit perseverantia ad infallibiliter impetrandum, et ita etiam in illo requiritur perseverantia in conditione personæ, non quidem quoad statum gratiæ, sed quoad hoc saltem ut non deterior fiat. Nam licet fortasse hoc non sufficiat, ut talis oratio nunquam impetret, ut supra tetigi, sufficere tamen videtur, ut etiam ex vi promissionis non infallibiliter impetret.

16. *Respondetur secundo.* — *Secundum pronuntiatum.* — *Probatur.* — Secundo respondeo concedendo ad infallibilem impetrationem ex promissione, formaliter loquendo, esse necessariam perseverantiam in orando, et consequenter dico, si quis oret perseveranter petendo perseverantiam in gratia, infallibiliter eam esse impetraturum, non tamen illo primo modo quem hactenus negavimus, sed alio secundo modo prius declarato. Atque ita dicimus secundo justum perseverando debito modo in orationis instantia et frequentia, posse successive infallibiliter obtinere perseverantiam usque ad mortem. Probatur, quia perseverantia in orando, ad hanc impetrationem necessaria, non est tantum duratio aliqua unius vel alterius petitionis pro aliquo tempore, hoc enim nec definiri potest, nec cum fundamento affirmari. Neque esset prudens oratio, qua quis peteret sibi dari perseverantiam pro toto tempore futuræ vitæ, etiam sine nova diligentia procurandi eamdem perseverantiam. Neque est cur credamus talem promissionem esse alicui orationi factam. Igitur perseverantia orationis, in tali materia requisita, est ut non semel tantum aut iterum fiat, sed ut toto tempore vitæ duret, et præsertim ut in occurrentibus occasionibus servandi mandata, aut vincendi tentationes, cum debita fiducia repetatur. Sic enim fiet ut, procedendo ab uno actu ad alium, bene operando, et convenienter orando, infallibiliter perseverantiam consequatur.

17. *Exponitur dictum pronuntiatum.*—Hæc autem infallibilitas non convenit huic merito de congruo ratione sui (ut ita dicam), sed ratione impetrationis, quæ proprie soli orationi seu petitioni, ut talis est, respondet. Ratio est, quia hæc infallibilitas solum fundatur in promissione divina, quæ non invenitur facta operibus justorum, quatenus meritoriis de congruo, sed tantum orationi. Quare ut fructus hujus meriti certior sit, adjungenda semper est petitio perseverantiæ. Et eadem ratione, non solum orandum est ut non peccemus, sed ut in oratione perseveremus, quia neque oratio, neque perseverantia in illa, potest sine gratia Dei fieri, neque sine congrua vocatione fiet. Et ita totum hoc meritum et impetratio initium habere debet ab aliquo auxilio sine merito vel impetratione collato, ut paulo antea dixi, et in dicto capite vigesimo sexto de Orat., et ita videtur explicare hoc meritum perseverantiæ Augustinus in locis ex lib. de Dono persever. allegatis.

18. *Dubium tertium circa eamdem primam*

partem tituli : Quas gratias alias sibi mercatur justus? — *Quid de gratiis gratis datis.*— Atque ex his expeditur tertium dubium quod hic proponetur, an justi possint sibi mereri de congruo alia dona gratiæ. Quod intelligi potest, vel de donis gratiæ gratis datæ, vel gratum facientis. De prioribus nihil a Theologis traditum, vel ex Scriptura, aut Patribus habemus. Videtur autem dicendum has gratias regulariter non dari ex aliquo merito accipientis, sed eas dividere Spiritum Sanctum, sicut vult, ut Paulus ait 1 ad Cor. 12, propter quod quasi per antonomasiam gratiæ gratis datæ appellantur. Et ratio esse potest, quia cum solum dentur propter commune bonum Ecclesiæ, in earum collatione non ad meritum recipientis respicitur, sed ad consilium voluntatis divinæ hæc bona sic dispensantis. Hoc tamen non obstante, verisimile est sæpe conferre Deum justo aliquos actus et effectus harum gratiarum propter meritum ejus, hoc enim ex historiis et factis Sanctorum sufficienter colligi videtur. Tale autem meritum non est de condigno, quia neque ex natura rei actus gratiæ sanctificantis ordinantur ad hujusmodi præmia, neque de illis habent divinam promissionem, de qua nobis constet. Erit ergo meritum de congruo, quia congruum est Deum per Sanctos suos mirabilia operari. Et ideo ordinarie Deus hujusmodi gratias excellentioribus Sanctis confert, in testimonium etiam virtutis ipsorum. Et credibile est quando hoc titulo illas tribuit, tali modo eas donare, ut ad sanctitatis, ac fidei, et humilitatis, ac gratitudinis augmentum illis prosint, sub qua ratione ad dona gratiæ sanctificantis pertinebunt.

19. *Quid de gratia sanctificante, tum habituali, tum actuali.* — De altero igitur membro gratiæ, nimirum sanctificantis, dicendum, cum habitualis vel actualis esse possit, habitualem non cadere sub hoc merito justorum, ut in principio capitis dixi, actualem vero cadere. Hoc ultimum probatur ex dictis, quia justus mereri potest de congruo donum perseverantiæ, quod quidem in auxiliis gratiæ sanctificantis consistit; ergo, etc. Item supra dictum est posse peccatorem per bonum actum ex primo auxilio mereri secundum, et sic deinceps; ergo multo magis potest justus mereri hæc auxilia ad eumdem modum; ostensum est autem supra non mereri illa de condigno; ergo superest ut de congruo illa mereatur. Et simile argumentum sumi potest ab impetratione, quia melius potest justus hæc dona impetrare quam peccator, et in his personis viatoribus, præsertim justis, fit magnum argumentum ab impetratione ad meritum de congruo, ut sæpe dictum est. Unde infero posse justum mereri de congruo non solum auxilia sufficientia, sed etiam efficacia, nam ad perseverandum in gratia talia requiruntur. Neque obstat quod ea non possit mereri de condigno, ut supra diximus, quia facilius est mereri de congruo, quia pauciores conditiones requirit. Dices : ergo saltem mediate poterit justus mereri etiam de congruo augmentum gratiæ, quod supra negavimus. Et sequela patet, quia merendo auxilium efficax, per illud consequenter merebitur augmentum gratiæ. Respondetur augmentum illud vere non dari proprie, et per se, nisi propter meritum de condigno; non est tamen inconveniens, quod meritum de condigno manet aliquo modo ex merito de congruo, quod solum improprie et per modum causæ per accidens meritum talis augmenti dici potest.

20. *Quartum dubium adhuc circa primam partem tituli.— Cap. præcedent. a num.* 26.— Quartum dubium esse potest, an justus possit sibi de congruo mereri temporalia bona. Sed hoc ex dictis solvitur; nam si illa bona considerentur ut utilia ad vitam æternam, possunt justi illa de congruo mereri, sicut alia gratiæ auxilia, ad quæ reducuntur, ut supra diximus. In quo potest obiter notari ex his bonis non plura mereri eum, qui justior est, vel melius operatur, sed in ea quantitate aut occasione illa mereri, qua sibi sunt utiliora futura. Et secundum hunc respectum observanda est proportio inter tale meritum cum tali præmio, non secundum absolutam quantitatem talium bonorum. Unde fieri interdum poterit ut justus potius mereatur de congruo paupertatem quam divitias. Unde si talia bona absolute considerentur, non videntur proprie cadere sub hoc merito supernaturali, etiam de congruo, quia non sunt simpliciter bona, imo in ordine gratiæ sunt veluti indifferentia, quia sæpe plus obsunt quam prosint, et ideo nec absolute desideranda nec petenda sunt, ac proinde apud Deum non computantur in præmium, sed quando expedit, quasi pro corollariis dantur, juxta illud Matth. 6 : *Hæc omnia adjicientur vobis,* ut ibi Maldonat. bene notavit.

21. *Pro secunda tituli parte ponitur regula.* —Ultimo, ex dictis definitur facile altera pars hujus capitis, quid possit justus aliis de con-

gruo mereri; est ergo regula posse justum alteri mereri de congruo, quod sibi potest, et aliquid amplius. Hoc ultimum declaratur, quia potest alteri mereri primam gratiam, ut docet divus Thomas, dicta quæst. 114, art. 6, et omnes Theologi, cum tamen sibi non possit illam mereri. Et ratio est, quia hoc meritum supponit primam gratiam in merente, non tamen in eo cui meretur. Sed quæri potest de qua prima gratia hoc intelligendum sit. Respondeo imprimis id certum esse de prima gratia auxiliante, etiam efficaci, ut communiter docent Theologi et Patres de vocatione Pauli, quam Stephanus illi meruit. Et ratio est, quia illa gratia, licet sit prima respectu recipientis, supponit gratiam et sanctitatem in orante, et ideo in illo concurrunt omnia ad hujusmodi meritum necessaria. Idem sentit D. Thomas in illo articulo, nam absolute loquitur de prima gratia, quæ simpliciter dicta solet sanctificantem significare. Et ratio D. Thomæ est, nimirum, quia congruum est ut Deus secundum amicitiæ proportionem impleat justum desiderium de salute alterius hominis justi, qui voluntatem ipsius Dei implet. Estque hæc sententia simpliciter vera. Adverto tamen cum Henrico, Quodlib. 1, quæst. 22, non posse justum mereri alteri primam gratiam habitualem immediate, et sine prævia dispositione sufficiente in adulto, vel sine sacramento in parvulo, quia hoc est contra ordinariam legem Dei, ac proinde quasi miraculosum in ordine gratiæ; quod autem hujusmodi est, non cadit sub ordinarium meritum. Dicitur ergo justus posse mereri alteri primam gratiam, quia potest illi mereri vel applicationem sacramenti, vel vocationem congruam, etiam ad contritionem in adulto, cum quibus causis est per se et infallibiliter conjuncta prima gratia.

22. *Primum corollarium ex dicta regula. — Secundum corollarium. — Remissio dubii.* — Et hinc constat posse justum mereri alteri reparationem post lapsum, quia non est difficilior remissio secundi peccati quam primi, neque infusio primæ gratiæ, quæ secunda vice, quam quæ prius fuerat facta. Accedit quod ex parte merentis eædem conditiones ad hoc meritum necessariæ ita concurrere possunt respectu reparationis post lapsum, sicut respectu remissionis primi peccati. Et alioqui lapsus alterius non mortificat meritum justi sicut lapsus proprius, et ideo minor est difficultas in merendo alteri reparationem post lapsum, quam in merendo sibi ipsi; et ideo omnes auctores hoc meritum respectu alterius admittunt, quamvis respectu ipsiusmet merentis sint variæ opiniones, ut supra vidimus. Simili modo sequitur posse justum mereri alteri perseverantiam in gratia, eo saltem modo quo potest illam mereri sibi. Quia potest justus mereri alteri vocationem efficacem ad primam dilectionem Dei super omnia, vel ad contritionem; ergo eadem ratione potest illi mereri de congruo secundam et tertiam dilectionem, et auxilium efficax ad servanda semel et iterum præcepta. Existimo tamen non extendi hoc meritum ad merendum alteri uno actu diuturnam perseverantiam, et quasi confirmationem in gratia, quia si justus non potest sibi hoc mereri, minus poterit alteri, quia ratio hujus meriti magis urget respectu ipsiusmet merentis, et alioqui inconveniens, seu incongruitas, quæ respectu sui in tali merito consideratur, eadem est respectu alterius. Satis ergo est quod possit justus, repetitis meritis et orationibus, mereri alteri in singulis opportunitatibus auxilium efficax ad perseverandum. Et ad eumdem modum sentiendum est de merito aliorum auxiliorum, vel etiam temporalium bonorum, quatenus ad salutem alterius utilia sunt futura. Prædestinationem autem non potest purus homo justus alteri mereri, quia, eo ipso quod tale meritum sit medium ad alterius prædestinationem exequendam, est effectus prædestinationis ejusdem, ut latius in materia de Prædestinatione dictum est. Tandem poterat hic quæri an possit justus viator mereri de congruo non solum alteri viatori, sed etiam beato, saltem accidentalem gloriam, vel intrinsecam, vel extrinsecam per honorem et claritatem nominis apud alios. Sed hoc punctum tractavi de impetratione, lib. 1 de Oration., cap. 14, et ibi dicta hic possunt cum proportione applicari, et ideo hæc de Merito dixisse sufficiat, atque hic finis esto universæ tractationis de Gratia, quam nobis etiam finalem Deus impertiat.

FINIS LIBRI DUODECIMI.

INDEX LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ

QUÆ IN LIBRIS DE HABITUALI GRATIA CONTINENTUR.

MATTHÆUS.

LUCAS.

JOANNES.

ACTA APOSTOLORUM.

AD ROMANOS.

PRIMA AD CORINTHIOS.

APOCALYPSIS.



INDEX CONCILIORUM

QUÆ IN LIBRIS DE HABITUALI GRATIA ALLEGANTUR.

INDEX RERUM

QUÆ IN LIBRIS DE HABITUALI GRATIA CONTINENTUR.

CONFIRMATIO.

CONSERVATIO.

CONTRITIO.

CREATIO ET CREATURA.

D

DEBITUM.

DEMERITUM.

DESPERATIO.

DEUS.

DETESTATIO.

DILECTIO.

DISPOSITIO.

DOMINIUM.

DONUM SPIRITUS SANCTI.

GRATITUDO.

H

HABITUS.

HÆRETICUS.

HOMO.

I

IMPETRATIO.

IMPOTENTIA.

INCEPTIO.

INDICIA.

INFANS.

L

LEX.

LIBERUM et LIBERTAS.

LUMEN GLORIÆ.

M

MACULA PECCATI.

MALUM.

MARIA VIRGO.

N

O

OBJECTUM.

OMISSIO.

OFFENSA.

OMNIPOTENTIA DEI.

OPERA.

PECCATUM VENIALE.

POENA.

POENITENTIA.

POTENTIA.

PRÆCEPTUM.

PRÆDESTINATIO, ET PRÆDESTINATUS.

PRÆPARATIO.

PRÆSUMPTIO.

PRINCIPIUM.



APPENDICES DUÆ.

MONITIUNCULA AD LECTOREM.

(LUGDUNI, 1655.)

DUO SUNT quam brevissime in hoc limine attingenda : AUCTOR et LIBER. De utroque et lectoris interest moneri, et mea refert non prorsus tacere.

VERUM de auctore satis superque locutus videbor, si dixero ipsum esse FRANCISCUM SUAREM, ævi sui singulare decus, et Theologicæ scholæ jubar micantissimum. Opera quæ ipse fecit testimonium perhibent de eo. Quantus enim fuit ingenii ejus uterus, e quo tanta tamque nobilis fœtura prodiit! Quæ illa doctrinæ officina, unde res Theologica prope immensum locupletata est, et veritati Catholicæ adversus exitiale ignorantiæ virus, præsentissimum alexipharmacum, summo Ecclesiæ bono est apparatum! Lucem hactenus a SUARE viderunt, duo supra viginti spissa volumina, de omnibus fere Theologicis ac philosophicis argumentis. Unum et alterum de Consiliis et responsis ad varia quæsita, deque logica et aliis ad spinetum Aristotelicum spectantibus, edendum superat. Quibus si hoc addas quod nunc damus, QUINQUE supra VIGINTI TOMIS ditatam ab eo rem litterariam deprehendemus. Ditatam jure dixi. Neque enim Franciscus Suarez libros emisit, quales plerique hoc scripturiente ævo fundunt, musteos arentes, exsuccos, moxque in thuris piperisve cucullos, et scombrorum tunicas præ auctorum cordis inopia infeliciter cessuros. SUARIS lucubrationes omnes, maturæ, solidæ, fortes, boni succi refertæ, eruditione saginatæ, judicii ac methodi eximiæ prærogativa commendatæ. Itaque non dubitavit Alfonsus a Castelbranco, Illustrissimus Conimbricensium Episcopus, cum ad Opus defensionis fidei proloqueretur, et Suaris scriptiones universim insigniter collaudare, et ipsum COMMUNEM ÆTATIS SUÆ MAGISTRUM dicere; et ALTERUM AUGUSTINUM appellare. Nec parciores in ejus elogiis fuere duo alii Illustrissimi æque ac Sapientissimi Antistites, D. Ferdinandus Martines Mascaregnas, Algarbiensium Præsul, postea supremus de fide in Lusitania Quæsitor; et D. Martinus Alfonsus a Mello, Lamecensium Episcopus. Aliorum non nemo in eodem laudum Suarii campo exultavit. Fuit qui sapientiæ Oraculum, fuit qui ætatis suæ prodigium, fuit qui signantissima nuncupatione, Gigantem in Scholastica Theologia denominaret. Omnia complexum videri potest mortuale lemma, præter cætera tumulo in parentalibus appositum, quo Suarius appellatur, EUROPÆ ATQUE ADEO ORBIS UNIVERSI MAGISTER; ARISTOTELES IN NATURALIBUS SCIENTIIS; THOMAS ANGELICUS IN DIVINIS; HIERONYMUS IN SCRIPTIONE; AMBROSIUS IN CATHEDRA; AUGUSTINUS IN POLEMICIS; ATHANASIUS IN FIDEI EXPLICATIONE; BERNARDUS IN MELLIFLUA PIETATE; GREGORIUS IN TRACTATIONE BIBLIORUM; OCULUS POPULI CHRISTIANI; sed suo solius judicio, NIHIL. Tempero pluribus, quod apud doctos omnes is sit SUAREZ, cui non sit præconio opus. Atque ita pensum primum quod in hoc limine exsolvendum receperam, exsolutum habetor.

AD LIBRUM qui nunc primum prodit veniendum est, ut alteri promisso fiat satis. Esse genuinum Suaris fœtum, docebit imprimis ejus lectio, vel si perfunctorie et in transcursu obeatur. Non enim ovum ovo, et gutta guttæ consimilior est, quam hoc scriptum reliquis Suarii indubitatis operibus. Idem ubivis judicii, soliditatis, perspicuitatis, methodi decus. Quin etiam viri optime a litteris constituti, quibus hoc opus decurrere contigit, nullum Suarii de hoc argumento scriptum venire in hujus operis

comparationem admittunt. E plurimis, qui ad manum sunt, egregiis suffragatoribus, testem locupletem unum produco. Ferdinandum a Bastida nullus Hispaniæ angulus ignorat. Fuisse præcellentis virum ingenii, argumento esse potest, quod ejus vim perspicientes quorum maxime intererat, in controversia de auxiliis divinæ gratiæ coram Pontificibus Clemente VIII et Paulo V, eum necdum rude donatum, Gregorio de Valentia Theologo incomparabili suffecerunt. Tanta erat de eo opinio, ut summi momenti negotium et periculosæ plenum opus aleæ non reformidarent pædariogeronti illi concredere. Hic de asservata apud se hac Suaris lucubratione auditus est sæpe dicere, nulli Suaresianæ de hoc argumento scriptioni istam concedere; audere se etiam asserere quod omnibus antistaret. Adduxerat eam secum Bastida in Hispaniam Roma regrediens. Nam ibidem Romæ a Suare conscripta erat, ad omnes quas inaudisset adversus priora sua scripta intortas objectiones elidendas; sua implenda, et aliena inanienda ; ac si quæ in anterioribus illis scriptis suis lucem uberiorem poscere viderentur, affusis novis veluti radiis collustranda. Exscriptum igitur Suaris volumen Bastida in Hispaniam redux secum asportavit; et dum superstes fuit, tanquam pretiosum cimelium, cujus encomiis satiari non posse videbatur, asservavit : ad plures autem transiturus, amico singulari præcellentis doctrinæ viro commendavit. Is bonis avibus ad nos transmisit, ut publici juris fieret, ratus magno rei litterariæ, forsan et Ecclesiæ dispendio, invidendam ultra lucem operi lectissimo, cujus insignis esse usus possit ad firmanda quæ S. D. N. Innocentius X non ita pridem adversus infulati e Batavia Calvini quinque hæreses, certam perniciem Catholicæ doctrinæ ni rescinderentur illaturas, providentissime edixit. Id enim præcipue toto hoc volumine agit Suarez, ut illas hæreses confodiat, gratiam sufficientem stabiliat, auxilia efficacia eluctabilia, et cum libertatis humanæ expeditione probe cohærentia astruat; pro omnibus mortuum esse Christum, eo ipso quod gratiam, ejus beneficio, ad manum habent qua salvari possint, si mens non sit læva, solide accurateque confirmet; divina mandata, per eamdem gratiam omnibus suppeditatam, observatu possibilia esse manifestum faciat, contra quam ferebant Jansenianæ circa fidem strumæ, quas Apostolico mucrone detruncatas, ne mysticum Christi corpus inficerent, boni omnes gratulantur. Itaque e re Ecclesiæ visum est, hujus operis evulgatione, quinarium illum Pontificiarum definitionum firmare, adversus paucos etiamnum murmurantes, et quærentes excusationes in peccatis, per distortos sensus, et tenebras in meridie captatas. Unde spes indubia affulget, lucubrationem adeo opportunam, a viro quem tanta in rem Theologicam merita, tot pro Dei Ecclesia exantlati labores exquisite commendant, acceptissimam omnibus nitentis et undecumque sanæ doctrinæ amantibus futuram. Et quia vino vendibili non est hedera opus, abstineo exornatione pleniore, sive auctoris, sive operis.

IN CALCE voluminis, quod exilius mole videri poterat, addita est pro Suare, circa gratiam ægro oppresso a Sacerdote præsente collatam, non inopportuna defensio. Quod enim non nemo, quæ Romæ sub Paulo V constituta erant circa glossam decreto Clementis VIII adhibitam, traxisset ad doctrinæ a Suare traditæ sugillationem atque damnationem, præter, imo contra ejusdem Pauli Pontificis expressam mentem, qui Suaris in eo puncto doctrinam sartam esse ac tectam voluit, et sacris publicis libris inseri vel potius ante insertam retineri, veteranus Suaris et veritatis amans, D. Athanasius Solerius, S. Theologiæ Doctor Comitanus, intactis iis quæ Romæ constituta erant, injuriam, Magistro optimo irrogatam obtorsione Romani decreti, depellendam suscepit, et juvenem Ajacem senibus insultantem repressit; evincens, quæ constituta Romæ erant, alio spectare, nec traditam a Suare doctrinam de moribundi absolutione convellere. Eam lucubratiunculam, a viro Theologicis scriptionibus claro in Hispaniam reduce advectam, et eodem tempore quo Suaris pro se defensio transmissa est opportune communicatam; visum est annectere operi Suaris quod nunc damus, ob argumentorum necessitudinem; quod utraque scriptio gratiam spectet, et ejusdem auctoris, hinc et inde appetiti, munimentum contineat. Fruere, lector, et VALE.

APPENDIX PRIMA.

INDEX CAPITUM HUJUS LIBRI.

TRACTATUS DE VERA INTELLIGENTIA AUXILII EFFICACIS EJUSQUE CONCORDIA CUM LIBERTATE VOLUNTARII CONSENSUS.

PROOEMIUM.

Quamvis quæstionem hanc in Opusculo de concursu et efficaci auxilio Dei pro viribus disputaverim, et juxta sinceram Scripturarum veritatem, Patrumque et Conciliorum traditionem illam definire curaverim, nihilominus materiæ amplitudo et gravitas cogit nos ut nonnulla superioribus addamus. Præsertim quia occasione aliquarum disputationum, quæ de hac materia postmodum scriptæ sunt, parata est nobis via ad stabiliendum magis veritatem ibi traditam, et, quod caput est, ad illam ita explicandam, ut nullo falso erroris titulo obscurari possit. Tam firma enim et inconcussa est veritas ibi stabilita, ut non solum ab adversariis labefactari non potuerit, verum etiam neque apparenter impugnari, nisi varia confingendo, nobisque ascribendo errorum monstra, in quæ tela argumentorum suorum dirigant. Ex quibus non posset non creari aliqua infamia vel suspicio doctrinæ nostræ, saltem apud vulgares homines, nisi deceptionis occasionem acceptam, potius quam datam, claram et manifestam redderemus.

Igitur nihil eorum quæ in priori opusculo dicta sunt in hoc repetam; sed resumpto breviter controversiæ et dissensionis puncto, et utraque opinione ita explicata, ut, semotis quæstionibus de nominibus aut usu terminorum, quid in re ipsa contradictionis sit intelligatur, sigillatim ostendemus quam longe sit nostra sententia ab erroribus, qui vel nobis vel aliis Societatis nostræ Doctoribus tribuun-

tur. Deinde examinabimus fidelitatem omnium testimoniorum quæ in nostrum favorem adduximus, et infideliter a nobis allegata esse vel male intellecta objicitur. Expendemus denique vim nostrarum rationum, et earum occasione novam Doctrinam quam adversarii introducunt in medium proferemus, ejusque qualitatem, et omnium testimoniorum ac rationum quibus sua dogmata denuo confirmare nituntur, diligenter expendemus. In hoc autem opere nullo contradicendi spiritu ducimur, sed solum justam defensionem intendimus. Nec etiam prævenire volumus Sedis Apostolicæ judicium, cui nostrum semper subjicimus; sed pleniorem totius sententiæ nostræ informationem dare cogimur, tum ne fortasse ob falsam alicujus erroris suspicionem, aut sinistram mentis nostræ interpretationem, veritas ipsa aliquid incommodi patiatur; tum etiam quia res est gravissima, et his temporibus maxime necessaria, in qua nulla erroris suspicio a Doctore Catholico permittenda est.

CAPUT I.

SUPPONITUR DARI AUXILIUM EFFICAX, ET DIVISIO GRATIÆ IN EFFICACEM ET SUFFICIENTEM BREVITER DEFENDITUR.

Supponitur in titulo totius operis dari auxilium efficax, quod est quasi scopus, vel potius scopulus totius controversiæ præsentis; nam in explicanda illius auxilii natura et efficacitate, quæ libertatis usum non lædat, totum hoc negotium positum est. At diebus his libellus quidem in lucem prodiit, in quo auctor ejus, acriter impugnata (ut ipse putat) distinctione auxilii in sufficiens et efficax, omnem controversiæ occasionem e medio sustulisse se existimat, et facili negotio libertatem cum auxiliis gratiæ excitante et adjuvante conciliare. Vix autem ex discursu auctoris illius percipias quæ sit ejus intentio, aut quo tandem modo libertatem cum divinis prædefinitionibus seu prædestinatione conciliari doceat. Nec enim intelligas an simpliciter negare velit dari aliquod auxilium tantum sufficiens, et aliquod simul sufficiens et efficax, an vero solum divisionem auxilii in illa duo membra impugnet, vel tanquam insufficientem, vel quia membra non sunt revera distincta aut opposita, vel quia non recte hactenus explicata sunt.

Et sane, si libri scopum, et verba quibus in multis capitibus a principio proponitur, inspiciamus, videtur absolute doceri nullum esse auxilium efficax, nullumque tantum sufficiens. At hic sensus non solum esset erroneus, verum etiam tam aperte repugnans doctrinæ ejusdem auctoris, ut verisimile non sit hominem prudentem et non indoctum sensum illum intendisse. Nam dari auxilium sufficiens tam certum est, quam est certum per Deum non stare quominus homines salventur. Quod his plene verbis dixit Sapiens, Eccles. 15: *Ne dixeris : per Deum abest, quæ enim oderit ille, ne feceris.* Et omnia quibus ille auctor impugnat prædictam divisionem, quatenus ad hoc membrum spectat, potius probant dari auxilium vere sufficiens in re ipsa, et non solo nomine, quod nos maxime fatemur. Item probant tale auxilium vere sufficiens dari non solum prædestinatis, sed et reprobis, nec solum his qui consentiunt, sed etiam qui resistunt.

Datur aliquod auxilium tantum sufficiens. — An tale auxilium sistat in ratione sufficientis, etc. — Hinc autem manifeste concluditur dari aliquod auxilium tantum sufficiens, id est, quod, licet de se aptum sit et proxime potens ad efficiendum, non tamen consequatur effectum; quod per se est tam evidens, tum ex Scripturis, tum ex rebus ipsis, ut id probare supervacaneum sit. An vero tale auxilium sistat in ratione sufficientis, et ad effectum non perveniat, ex defectu ulterioris auxilii, quod in potestate hominis non sit, vel ex incongruitate aliqua a Deo intenta et captata, vel tantum ex hominis defectu et libertatis abusu, alia quæstio est. In qua nos etiam sentimus id non provenire ex defectu ulterioris auxilii prævenientis, quod non sit in hominis potestate; sic enim prius auxilium non re, sed solo titulo esset sufficiens; nec ex incongruitate quam tale auxilium de se habeat quasi in actu primo, nec quam Deus captet aut intendat, cum potius valde cupiat hominem converti, et tali auxilio consentire; sed dicimus provenire ex sola innata hominis libertate, juxta illud : *Perditio tua ex te.* Ex qua libertate fit ut tale auxilium, quod de se posset esse congruum, reddatur incongruum in actu secundo, id est vanum, cassum et inefficax. Unde cum Deus, qui dat tale auxilium, non ignoret futuram incongruitatem illam, dicitur dare auxilium incongruum, non quidem in actu primo vel ex se, sed in actu secundo et ex homine, nec intendens incongruitatem, sed prævidens et per-

mittens. Tale ergo auxilium vocatur mere aut pure sufficiens. Et quia ille auctor non advertit in hoc negotio quam sit diversum captare incongruitatem vel permittere, et quantum distet inopportunitas in actu primo, seu de se, ab inopportunitate in actu secundo, ideo frigide satis impugnat hoc membrum illius divisionis recte intellectum, licet aliquas illius expositiones minime convenientes bene expugnet.

Per efficaciam auxilii quid significetur. — Vide auct., cap. 4, non longe a fine; cap. 7, circa initium. — Circa aliud vero membrum de auxilio efficaci confuse etiam procedit, dum ambiguitas illius vocis distinguitur, ut alio etiam loco dixi; quod huic etiam auctori contigisse video. Per efficaciam enim significari solet non actualis efficientia, nec virtus agendi, quæ semper habet conjunctam efficaciam in actu secundo, sed sola virtus præbens vires vere activas, et, quantum est ex se, efficaciam actualem inferentes, licet impediri possint aliunde, et impediri contingat. In qua significatione omne auxilium vere sufficiens est etiam efficax, id est, vere effectivum. Solet item per efficaciam significari sola actualis effectio, seu virtus, ut conjuncta actuali effectioni; quo sensu et est evidens non omne auxilium sufficiens esse efficax, et dari multa auxilia ita sufficientia, ut sint etiam efficacia, id est actu efficientia; imo de fide est, quoties homo aliquem supernaturalem actum libere operatur, actum illum esse effectum in quem actu influit aliquod divinum auxilium; ac proinde æque certum est ibi intervenire auxilium efficax in prædicta significatione. Unde ille idem auctor, qui in quodam loco videtur negare gratiam efficacem etiam sub hac denominatione, in alio eam probat, et ex mente sancti Thomæ ait vocari gratiam efficacem, non ob qualitatis discrimen, sed ob efficientiam ipsam et actum secundum efficaciæ; nec inconveniens putat illam denominationem efficacis gratiæ non esse sine concursu liberi arbitrii, quod priori loco impugnarat.

Gratia efficax quæ dicatur. — Aliter vero solet gratia efficax dici illa quæ ita promovet voluntatem, ut faciat illam infallibiliter operari id quod Deus intendit; et hanc efficacem gratiam videtur ille auctor potissime impugnare; tamen rationes ejus valent aliquid contra eos qui ponunt talem gratiam habere infallibilitatem causalem, ut sic dicam, id est provenientem ex natura talis auxilii habentis vim prædeterminandi voluntatem ad unum, et ad exercitium actus. Parum autem valent contra eos qui solum admittunt infallibilitatem provenientem, non ex sola innata efficacitate auxilii, sed ut substat divinæ præscientiæ conditionalium contingentium. Quam præscientiam ille frigide impugnat, ut alio loco ostendam; multumque repetit et exaggerat, quod inde sequatur inopportunitatem gratiæ refundendam esse in Deum captantem occasiones ut homines perdat. Quod frivolum etiam est; nam Deus ex vi præscientiæ non est causa defectuum humanorum, ut illi ea ratione tribui possint; neque etiam tales defectus intendit, sed permittit.

Datur gratia præveniens, seu excitans, aut operans efficax. — Nos igitur ut certum supponimus dari gratiam prævenientem, seu excitantem, aut operantem efficacem in hac ultima significatione. Quia sine illa non potest salvari electio, prædestinatio, aut prædefinitio actuum liberorum, quæ ordine rationis absolutam præscientiam futurorum operum liberorum antecedat. Nam si Deus præfinit absoluto decreto, ut Petrus, verbi gratia, hic et nunc habeat talem actum contritionis, prius ratione, quam prævideat Petrum habiturum talem actum, necesse est ut habeat potestatem ita movendi et inclinandi voluntatem Petri ad talem actum, ut omnino infallibile sit Deo se consecuturum quod decrevit; quia alias voluntas Dei absoluta non infallibiliter impleretur, quod divinæ perfectioni et omnipotentiæ repugnat. Nec prædictus auctor in toto illo opere explicat, quomodo sine hoc auxilio efficaci possit divina prædestinatio, dicto modo explicata, habere certitudinem et infallibilitatem sine præveniente gratia efficaci.

Et quamvis in quodam loco, hoc argumento et testimoniis Augustini convictus, tandem fateatur necessitatem gratiæ efficacis in ordine ad finalem pœnitentiam vel perseverantiam, et nihilominus neget illius necessitatem quoad omnes actus supernaturales, tamen nec consequenter loquitur vel in sua vel in Augustini doctrina, nec satisfacit omnibus difficultatibus quæ inde emergunt. Nam si gratia efficax est necessaria in natura lapsa ad perseverandum, ergo qui illam non habent, non recipiunt auxilium sufficiens ad perseverandum; ita enim ipse in cæteris actibus colligit; vel ergo in cæteris non est bona collectio, vel in dono perseverantiæ eamdem vim habebit. Similiter de gratia illa ef-

ficaci ad perseverandum, interrogabimus an consistat in prædeterminatione physica, vel in vocatione congrua. Primum non dicit, quia procedunt omnes rationes ejus contra illam prædeterminationem; si autem dicat secundum, sequitur omnibus reprobis dari auxilium inopportunum ad perseverandum, et Deum capere occasiones ut illi cadant et non perseverent; quod si hoc revera non sequitur, ruunt omnes rationes quas ille contra nos facit. Præterea finalis pœnitentia sæpe consistit in uno actu contritionis, quem homo peccator post perditissimam vitam habet in puncto mortis; si ergo ad illum actum debet dari gratia efficax, salva libertate, cur non ad cæteros? Item, si ex duobus peccatoribus unus recipit illud donum, quia prædestinatus est, et alius non prædestinatus non recipit illud, cum tamen sine illo infallibiliter damnatus sit, ergo Deus ex certa scientia relinquit hunc sine medio congruo et necessario; ergo non dat illi auxilium vere sufficiens, et captat occasiones; vel si hoc genus argumentorum frivolum est in tali dono, non est firmius in cæteris actibus.

Perseverantia fit per continuatam successionem plurium actuum bonorum. — Non solum ad gloriam consequendam, sed etiam ad credendum datur vocatio efficax et congrua. — Unde ulterius argumentor, quia hoc ipsum quod est perseverare non fit nisi per continuatam successionem plurium actuum bonorum, quibus excluduntur actus omnes contrarii gratiæ; ergo donum necessarium ad perseverandum solum consistit in continuata successione vocationum vel auxiliorum necessariorum ad illos actus; ergo si necessarium est auxilium efficax ad perseverandum, etiam est necessarium ad illosmet actus liberos, præsertim ad illos qui ad non peccandum graviter necessarii sunt; si ergo illi actus, non obstante necessitate talis auxilii efficacis, libere fiunt ab eo qui perseverat, et libere omittuntur ab eo qui non perseverat, licet tale auxilium non habeat, plane eadem ratione potest esse auxilium efficax necessarium ad singulos actus supernaturales, et in singulis eodem modo expedientur illæ difficultates. Tandem, si necessitas efficacis gratiæ ad perseverandum ponitur propter prædestinationem, seu præelectionem ad gloriam, eadem proportione ponenda est propter prædefinitionem ad quemcumque actum supernaturalem liberum, quia est eadem proportio et ratio. Atque ita Augustinus non solum ad gloriam consequendam, sed etiam ad credendum dicit dari vocationem efficacem et congruam, ut videre licet lib. 83 Quæst., quæst. 68, lib. 1 ad Simplician., quæst. 2, et lib. de Prædestinatione Sanctor., et de Dono perseverantiæ sæpe, et aliis locis, præsertim Epist. 105, 106 et 107, docet ad singulos actus esse necessariam efficacem gratiam seu vocationem.

Quod si tandem auctor ille non intendat efficacem gratiam etiam prævenientem seu excitantem avertere aut negare, sed solum invehitur in distinctionem illam, vel quia insufficiens est, vel quia membra non sunt inter se distincta, inani labore defatigatus est. Nam imprimis ad difficultatem præcipuam hujus materiæ, quæ est de concordia efficacis gratiæ prævenientis cum usu liberi arbitrii, parum refert quod divisio illa adæquata sit necne; imo nec refert quod efficax gratia sit necessaria ad singulos actus, vel ad unum liberum; nam si ad unum necessaria est, ibi cernitur tota difficultas, et necessaria est concordia, maxime si ad illum eumdem actum potest dari gratia solum sufficiens; sed ultra hoc cum hæc divisio sit de auxilio gratiæ, quod datur per aliquem actum, cum proportione sumenda sunt membra in ordine ad eumdem terminum, et ita necesse est ut adæquate partiantur divisum, quia immediatam contradictionem includunt. Si ergo divisio illa sumatur in ordine ad effectum perseverandi, erit sufficiens respectu illius; aut enim auxilium tale est, ut certissime det perseverandi effectum, et est gratia efficax, vel non dat perseverare cum effectu, sed tantum posse, et sic est tantum sufficiens; nec potest inter illa duo membra medium excogitari; est ergo adæquata, illamque, licet aliis verbis, tradidit Augustinus, lib. de Correptione et gratia, c. 11 et 12.

In quo sensu possit dici auxilium efficax proprium esse prædestinatorum, sufficiens reproborum. — Posset vero aliquis medium inter illa duo membra invenire, dicendo dari auxilium quo revera homo perseverat, non tamen infallibiliter ex vi prædefinitionis Divinæ, sed solum ex præscientia absoluta futuri eventus. Sed dicendi modus supponit salvari aliquos non prædestinatos ante prævisionem operum; supponit etiam fore hominem perseveraturum, si tale auxilium ei detur, atque adeo tale auxilium non dari ut efficax et infallibile ex certa scientia et præfinitione Dei, sed tantum cognosci futurum efficax

quasi consequenter, per scientiam absolutam futurorum. Utrumque autem falsum sine dubio est, et ideo falsum etiam est dari tale medium inter illa duo membra. Quocirca si in dicto sensu sumatur divisio, recte dicitur auxilium efficax proprium esse prædestinatorum, sufficiens reproborum ; tamen, sicut non datur medium inter prædestinatos et reprobos (quidquid Catherinus confinxerit), ita neque inter tale auxilium efficax et sufficiens. Et fortasse interdum Augustinus in hoc sensu loquitur de vocatione congrua, indicans esse propriam prædestinatorum, ut videre licet lib. de Prædestin. Sanctorum, c. 8 et seq., et lib. de Dono Perseverantiæ, c. 8 et seq. Appellat enim vocationem congruam, vel illam tantum quæ procedit ex proposito absoluto dandi gloriam, quod nos vocamus prædestinatorum electionem. Vel nomine vocationis intelligit non unam tantum singularem vocationem, sed illam seriem vocationum et prævenientium auxiliorum, quæ incipit ab illa vocatione congrua, quæ facit hominem consequi illam gratiam sanctificantem, a qua usque ad mortem non cadit; talis enim vocatio congrua, seu potius vocationum collectio propria est prædestinatorum.

Etiam in reprobis dantur multa auxilia efficacia ad eos effectus propter quos proxime dantur. — At vero si sumatur divisio in ordine ad effectum bene operandi quemcumque actum supernaturalem, sic erit generalior, et adæquata, etiam respectu sui termini. Quia certum est ad plures actus dari a Deo auxilium, quo vere et proxime fieri possent, et ex solo defectu liberi arbitrii non fiunt; illud ergo est sufficiens. E contrario vero certum est nullum actum supernaturalem fieri, qui non procedat ex divina vocatione. Verisimilius etiam est omnem hujusmodi actum provenire ex præfinitione divina, ac proinde talem vocationem, quæ in præscientia Dei infallibiliter habitura est effectum, dari a Deo sub ea intentione absoluta, ut talem effectum habeat, atque ita dari sub ratione efficacis ; sicque nullum esse actum supernaturalem qui ab auxilio efficaci non procedat; nullum ergo erit auxilium proportionatum ad bene supernaturaliter operandum, quod vel sufficiens vel efficax non sit. Hoc autem modo divisione intellecta, dici non potest gratiam efficacem esse propriam prædestinatorum; nam certissimum est etiam in reprobis dari multa auxilia vere efficacia ad eos effectus, propter quos proxime dantur, esto ad æternam salutem consequendam efficacia non sint. Item, in eo sensu non recte dicitur illam vocationem esse congruam vel efficacem, quæ datur ex proposito absoluto dandi gloriam; nam multa auxilia efficacia dantur ex alia intentione, scilicet, vel ex sola voluntate antecedente dandi gloriam, vel ex prædefinito decreto trahendi hominem ad fidem vel ad pœnitentiam seu justitiam, secundum aliquod tempus præsens.

Atque ita, licet non omne auxilium efficax procedat ex prædestinatione simpliciter, quæ est ad gloriam vel ad gratiam finalem, tamen omne illud est ex aliqua prædefinitione seu prædestinatione secundum quid, id est ad fidem, vel temporalem justitiam. Quod si quis contendat non oportere omnes actus supernaturales esse sic prædefinitos, ac proinde non omnes procedere a prævio auxilio efficaci, et tamen auxilium quod ad illos datur non esse tantum sufficiens, atque ita jam dari aliquod auxilium, quod nec efficax sit nec sufficiens : respondeo imprimis argumentum non procedere contra me, qui opinionem illam non admitto , imo potest retorqueri argumentum ad ostendendum opinionem illam probandam non esse. Qui vero illam defenderit, ut divisionem illam adæquatam esse sustineat, necesse est ut dicat denominationem hanc auxilii efficacis non pendere ex hoc quod detur ex proposito prædefinitivo actus liberi, sed satis esse quod detur ex certa præscientia futuræ effectionis, et consecutionis effectus, si detur, et ex beneplacito ac proposito dandi illud sub ea ratione congrui et utilis beneficii. Nullus ergo est modus probabilis explicandi divisionem illam, in quo adæquata non sit.

Quod tandem additur de oppositione et distinctione membrorum inter se, facili negotio explicatur, abstrahendo nunc a variis modis quibus juxta diversas opiniones illa partitio explicatur; nam qui distinguunt illa auxilia in hoc, quod efficax prædeterminet voluntatem ad unum, sufficiens autem minime, et ideo illud habet infallibiliter conjunctum actum secundum, hoc vero potius habet infallibiliter adjunctam carentiam actus secundi; qui (inquam) ita explicant divisionem, satis profecto declarant oppositionem membrorum inter se; vereor tamen ne talis efficacitas unius auxilii non solum opponatur sufficientiæ alterius, verum etiam destruat illam, simulque libertatem arbitrii evertat; sed hoc in reliqua parte hujus operis agendum est.

Qui vero distinguunt illa auxilia per congruitatem vel incongruitatem vocationis, si putent incongruitatem illam ita convenire sufficienti auxilio, ut dicat intrinsecum defectum illius, et ex parte ejus, seu illi de se et in actu primo convenientem, et ex illo defectu infallibiliter habere ut non consequatur actum secundum; e contrario vero congruitatem alterius auxilii consistere in majori aliqua perfectione physica et entitativa ejus, seu, quod proinde est, in aliquo dono gratiæ pertinente ad actum primum, necessarium ad actum secundum, et illum secum infallibiliter afferentem; hi etiam satis declarant oppositionem et distinctionem illorum membrorum. Sed etiam vereor ne in uno membro veram sufficientiam auxilii evertant, et defectum operationis ejus in Deum principaliter referant; in altero vero membro vix aut nullo modo valeant efficaciam illam cum libertate arbitrii concordare. Nam si illa major perfectio congruentis auxilii est necessaria ad actum secundum, quomodo illud auxilium, quod illam perfectionem non habet, est sufficiens? Vel si necessaria non est, cur sine illa non dabitur aliquod auxilium efficax? Item si ex auxilio sic congruo sequitur infallibiliter operatio ex vi causalitatis ejus, quomodo relinquit libertatem, cum illa causalitas sit antecedens? si autem non est ex vi causalitatis illa infallibilitas, cur non poterit auxilium aliquod cum tota illa congruitate et perfectione esse tantum sufficiens?

Auxilium efficax quodnam sit. — Auxilium sufficiens quid. — Efficacitas cum libertate et cum sufficientia alterius auxilii ut concordetur. — Abstrahendo ergo ab his sententiis, dicimus illa duo membra in hoc distingui et opponi, quod auxilium efficax est illud quod infallibiliter obtenturum est a voluntate liberum consensum, et ad hunc finem et sub hac formalitate (ut sic dicam) a Deo confertur; sufficiens vero dicitur illud quod posset quidem, quantum est de se, a voluntate libera obtinere consensum, de facto vero non obtinet, ipsa resistente. Et ita clara etiam est oppositio et distinctio membrorum; nec negari potest quin in vocationibus seu prævenientibus gratiæ auxiliis illa diversitas inveniatur, quanquam in modo et radice infallibilitatis possit esse controversia, quæ in sequentibus tractanda est; nos autem supponimus provenire partim ex præscientia conditionata Dei, partim ex decreto Dei distribuentis dona sua, prout vult. Et ita facile concordatur efficacitas cum libertate, et cum sufficientia alterius auxilii; nam infallibilitas illa non est mere causalis, sed includit præscientiam liberæ cooperationis voluntatis, futuræ sub conditione, et ideo optime consistit cum libertate. Ac proinde eadem infallibilitas et præscientia ejus non est necessaria ex parte actus primi, quia in eo secundum se est sufficiens virtus ad opus; sed oritur tantum ex perfectione divinæ scientiæ, quæ penetrat non solum virtutes causarum, sed etiam earum determinationes quomodocumque futuras.

Et ideo hinc non tollitur quominus in alio auxilio, in quo talis infallibilitas non cernitur, sit nihilominus tota virtus necessaria in actu primo ex parte gratiæ ad supernaturalem actum, cum facultate etiam obtinendi quidquid necessarium est in actu secundo, si per liberum arbitrium non steterit; et consequenter vera sufficientia auxilii, etiamsi de facto operaturum non sit. Nec per hoc tollimus quin auxilium efficax sæpe includat abundantiorem gratiam et protectionem Dei, et interdum adeo magnam, ut ex vi illius sit effectus moraliter certus et infallibilis. Dicimus tamen nec illam abundantiorem gratiam esse absolute necessariam ad auxilium efficax præveniens, ne omne aliud auxilium relinquatur insufficiens, nec illam moralem infallibilitatem in causa esse sufficientem ad efficacitatem auxilii, quæ sit consentanea prædefinitioni divinæ, nam hæc esse debet omnimoda, et (ut sic dicam) metaphysica infallibilitas, ita ut, facta suppositione decreti, impossibile sit et implicet contradictionem deficere; ideoque cum quacumque abundantia prævenientis auxilii conjungendam semper esse dicimus conditionatam præscientiam, ita ut infallibilitas perfectissima sit.

Si auxilium sufficiens est vere sufficiens, cur nunquam consequitur effectum actus secundi. — Atque ita facile tollitur duplex admiratio, in qua auctor ille magnam vim facit. Una est, si auxilium sufficiens est vere sufficiens, cur tale auxilium nunquam consequitur effectum actus secundi. Altera est cur tale auxilium non dicatur potius inefficax quam sufficiens; ita enim clarius et formalius opponeretur auxilio efficaci, et ratio insinuaretur cur nunquam habeat actum secundum. Ad priorem enim respondemus tale auxilium nunquam habere effectum actus secundi, quia liberum arbitrium resistit, seu operari non vult, vel contrarium operatur; cur autem semper cum tali auxilio ita velit, non

oportet rationem aliquam quærere præter libertatem ejus, ut est apud Augustinum, lib. de Peccat. merit., cap. 17, et sæpe alias. Si autem quæratur unde constare possit tot ac tanta auxilia vere sufficientia, imo de se efficacia, nunquam habitura effectum, respondemus facile Deo id constare ex vi prædefinitivæ præscientiæ vel conditionatæ, priusquam id permittat, vel absolutæ postquam decrevit permittere ; nobis autem constare partim ex revelatione, qua scimus Deum dare vel offerre omnibus sufficiens auxilium, partim ex effectu ipso quo scimus omnes qui consentire nolunt cassum reddere tale auxilium.

Declaratur.—Unde si quis recte consideret, hæc prior admiratio non est alia, præter eam quæ ex multitudine reproborum et pravorum hominum oritur. Cur nimirum, cum Deus illuminet omnem hominem venientem in hunc mundum, omnibusque sufficientia tribuat auxilia, tot homines damnentur; et ab eisdem, qui tandem salvantur, cur maxima ex parte tot prius committantur peccata, totque Divinæ vocationes prius cassæ reddantur? Quorum omnium nulla ratio est nisi libertas et fragilitas voluntatis humanæ, Deo ita permittente, cujus inscrutabilia sunt judicia. Hæc enim omnia clara et certa sunt etiam in principiis fidei. Quibus nos addimus hunc ipsum effectum prævidisse Deum sub conditione : Si illud permitteret, et majora auxilia non daret; et nihilominus voluisse non dare majora, et consequenter prævidisse illa auxilia tantum futura fuisse sufficientia; et ita in illa præscientia dicimus hoc esse infallibile, non in aliqua incongruitate, quam auxilium de se habeat in actu primo spectatum.

Cur tale auxilium non dicatur potius inefficax quam sufficiens. — Auxilium sufficiens ex se, unde habeat quod sit inefficax.—Altera vero admiratio de nomine potius est quam de re. Sicut enim distinximus vocem efficaciæ, ita etiam vox illa inefficax distinguenda est. Potest enim dici virtus inefficax, vel in actu primo, quia vim non habet efficiendi, vel in actu secundo, quia de facto effectura non est. Priori modo efficacia repugnat sufficientiæ, et ideo non potest auxilium sufficiens vere vocari inefficax. Posteriori autem modo nihil obstat quominus auxilium sufficiens inefficax appelletur, quia cum vera sufficientia stat illa inefficacitas, ut per se notum est. Non tamen ita est auxilium appellatum, vel ad tollendam ambiguitatem et invidiam verbi, vel quia per illam partitionem et membra ejus explicari intenditur quid revera conveniat auxiliis gratiæ, quatenus a Deo sunt; auxilium autem sufficiens, ex se, et ut a Deo manat, habet quod sit vere sufficiens ; quod autem sit inefficax non habet ex se, sed ex libero arbitrio, nec ex intentione Dei, sed ex defectu hominis ; et ideo non accepit nomen ex defectu, quem habet ab homine, sed ex perfectione quam a Deo habet. At vero auxilium efficax non solum sufficientiam, sed etiam efficaciam habet a Deo, ejusque absoluta intentione, atque etiam ex virtute sua. Quamvis enim ad hanc efficaciam, ut in re ipsa illam ponat, requirat ut conditionem vel concausam influxum liberi arbitrii, nihilominus auxilium ipsum ex innata sua virtute habet suum actualem influxum, quo et facit actum ipsum liberi arbitrii, et præterea ipsum liberum arbitrium ad faciendum inducit, et ab illo suo influxu, vel in ordine ad illum, efficax nominatur. Stat ergo solida illa divisio, quæ ex Scripturis et Patribus alibi comprobata est latius. Et in sequenti capite pauca de necessitate efficacis auxilii addemus, et in discursu totius libri utrumque auxilium amplius explicabitur.

CAPUT II.

DE PUNCTO ET STATU CONTROVERSIÆ, QUÆ EST IN EFFICACITATE PRÆVENIENTIS GRATIÆ EXPLICANDA.

Status controversiæ.—An efficax auxilium sit solum concomitans, vel etiam præveniens? — An auxilium præveniens, si efficax est, differat a sufficiente in additione auxilii prævenientis complentis efficaciam. — Posito ergo pro constanti dari auxilium gratiæ efficax, esseque ad actus liberos supernaturales efficiendos necessarium, ut statum controversiæ declaremus, supponere oportet divisionem auxilii gratiæ in excitans et adjuvans, quam coincidere putamus cum partitione ejusdem auxilii in operans et cooperans, et in præveniens et concomitans, quibus subsequens non addit novum auxilium, sed tantum respectum ad præcedens auxilium, ut in citato opusculo explicatum reliquimus. In duobus ergo punctis consistere potest hujus controversiæ status: unum est, an efficax auxilium sit solum concomitans vel etiam præveniens ; aliud est, an auxilium præveniens, si efficax est, differat a sufficiente in additione auxilii prævenientis complentis efficaciam ; vel solum in quodam peculiari ordine et connexio-

ne cum effectu infallibiliter futuro, posito tali auxilio. Et quoniam in explicanda hac diversitate, prout in re ipsa est, vel esse potest, absque ambiguitate et controversia de solis vocibus, consistit intelligentia hujus materiæ, et vis omnis rationum quæ in ea fiunt, ideo summa diligentia et attentione opus est. Videtur tamen posse comprehendi, distincte loquendo de illis duobus auxiliis, concomitante et præveniente.

De auxilio igitur concomitante, si actu detur, manifestum est esse efficax, nam implicat illud dari, et poni in re, quin voluntas simul cum illo operetur, quia hoc intrinsece involvit ratio cooperantis auxilii, ut vox ipsa præ se fert, in quo etiam omnes conveniunt. Dissentiunt autem (et hic incipit controversiæ punctus) in explicando modo hujus efficacitatis auxilii concomitantis.

An Deus per auxilium concomitans faciat ut velimus. — Ad declarandam autem hanc diversitatem, adverto aliud esse Deum facere vel operari ut velimus, aliud vero esse facere et operari nobiscum nostrum velle; utrumque enim tribuit Scriptura divinæ gratiæ, ut late expendit Augustinus, quæstione secunda ad Simplicianum, et aliis locis infra referendis, et in dicto opusculo citatis. Ex quo loco etiam constat per illa verba non idem significari; nam operari nobiscum nostrum velle, tantum significat quod Deus per suam supremam virtutem activam actu efficit et influit in actum nostræ voluntatis, quando nos illud facimus vel facere incipimus, et ideo etiam est certum apud omnes per hoc auxilium concomitans Deum facere nostrum velle non sine nobis; an vero per idem auxilium faciat ut velimus, hoc opus, hic labor est; nam hæc verba significant Deum non solum facere nobiscum nostrum velle, sed etiam efficacitate sua prævenire voluntatem nostram movendo illam, faciendo ut velit. Et quoniam efficientia hujus auxilii concomitantis ex omnium consensu (nam in hoc etiam non est controversia) realis et physica est, quia est a Deo ut a prima et principali causa per se talium actuum, ideo si per tale auxilium Deus facit ut velimus, merito dicitur per illud auxilium, physice ac realiter, per se, ac sola virtute sua determinare humanum arbitrium ut velit, eo quod definite Deus vult ipsum velle.

Diversitas opinionum quoad auxilium concomitans. — Diversitas ergo opinionum quoad hoc auxilium concomitans est, quia una opinio affirmat Deum per illud efficere nobiscum nostrum velle, non tamen huic auxilio tribuendum esse quod per illud faciat Deus ut faciamus; quia hoc pertinet ad auxilium præveniens, et consequenter negat hæc opinio Deum prædeterminare physice per hoc auxilium voluntatem humanam ut omnino consentiat, et sibi cooperetur; quia efficientia hujus auxilii non antecedit ordine causalitatis efficientiam ipsius voluntatis, licet antecedat dignitate, independentia et principali activitate. Et quod in idem redit, Deus per hoc auxilium non efficit prius in voluntate hominis quam efficiat in actum, vel actionem ipsiusmet voluntatis, sed efficiendo actum efficit cum voluntate, atque etiam in voluntate, quatenus actus ipse in ea fit. Et hanc opinionem sic explicatam ego defendo in dicto opusculo. Et existimo eamdem esse mentem aliorum scriptorum Societatis, censeoque sanam et Catholicam doctrinam, atque his temporibus utilissimam, continere.

Altera vero opinio affirmat Deum per hoc auxilium concomitans non solum facere nobiscum nostrum velle, sed etiam efficaciter facere ut velimus, quia non solum cooperatur nobiscum, sed etiam prædeterminat voluntatem nostram ut sibi cooperetur. Unde consequenter ait hæc sententia Deum per hoc auxilium non tantum agere immediate in actum et actionem voluntatis humanæ, sed prius saltem natura, et immediatius (si ita loqui liceat) agere Deum se solo in ipsam voluntatem, determinando illam, quam cum illa efficiat actum ejus. Quia Deus per hoc auxilium operatur in homine ut causa prima superioris ordinis gratiæ in causam secundam sibi subordinatam, cum qua concurrit ad supernaturalem actionem; pertinet autem ad causam primam, ut, quando concurrit cum secunda, in ipsam præagat et præmoveat, dicto modo ipsam determinando et applicando ad opus.

Instantia. — *Solvitur.* — *Cabrera, disput.* 6, *dub.* 8, *n.* 58; *disput.* 2, *n.* 306. — Quod si quis instet, quia jam hoc auxilium non tantum erit concomitans, sed etiam præveniens, cum prius natura aliquam motionem sua sola virtute efficiat, per quam prævenit voluntatem nostram eam promovendo, respondet Franc. de Avila: *Ingenue confitemur hoc auxilium interdum appellari præveniens et operans*, fortasse propter insinuatam rationem. Cabrera vero expresse dixit Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 7, sub gratia præveniente, qua disponimur ad conversionem,

comprehendere auxilium efficax prædeterminans voluntatem: *Quia loquitur* (ait) *de gratia præveniente, qua moti de facto convertimur.* Ut vero hoc magis explicet, distinguit duplicem rationem formalem in hoc auxilio: alteram, quatenus Deus per illud se solo operatur in nobis dictam determinationem, alteram quatenus simul cum voluntate influit in actum ejus. Et sub hac posteriori ratione habere dicit rationem auxilii concomitantis, de quo non est dubium nec controversia, sub priori autem esse verum auxilium præveniens, in quo sane consequenter loquitur.

Et quia in hoc puncto magna ex parte vertitur cardo difficultatis, oportet attente advertere non esse hoc ex illis auxiliis prævenientibus, quæ consistunt in vitalibus actibus indeliberatis intellectus et voluntatis, quæ Concilia vocant illuminationes, inspirationes, tactus cordis, et gratias excitantes; quia illa motio auxilii efficacis physici (de qua illi auctores loquuntur), ut voluntatem humanam prævenit, non est actus vitalis, tum quia nondum est velle aut nolle, sed determinatio ad volendum; tum etiam quia solus Deus est qui hanc determinationem efficit in voluntate, illa passive se habente; quia, ut illi ratiocinantur, voluntas nondum determinata nihil agere potest; actus autem vitalis esse non potest sine efficientia voluntatis. Erit ergo auxilium medium quid inter proprias excitantes gratias, et proprium auxilium concomitans; poteritque in alia proprietate distingui a gratiis excitantibus, quod illæ possunt tempore præcedere liberum consensum; hoc autem minime, sed ad summum natura. Et ideo (ne in æquivoco laboremus, et ut habeamus propria et definita vocabula, quibus uti possimus) excitantem gratiam in universum vocabimus prævenientem simpliciter; hanc autem motionem vocabimus tempore concomitantem, non natura. Et hanc sententiam sic expositam defendunt moderni scriptores, qui nostram impugnant, ut ex dicendis, præsertim in c. 3, constabit.

Opinionum diversitas ex parte auxilii prævenientis. — Atque hæc quidem est præcipua opinionum diversitas ex parte auxilii concomitantis; ex parte autem prævenientis simpliciter, id est excitantis, etiam esse potest, et videtur aliquando fuisse non parva; nunc autem videtur magna ex parte cessasse. Auxilium igitur præveniens (ut dixi) in excitationibus gratiæ positum est, et ideo sentimus hoc auxilium præcise spectatum ut præveniens, de se et natura sua non esse efficax, non quia de se activum et operativum non sit, sed quia actu non efficit nisi annuente et cooperante libero arbitrio, neque ita illud excitat ut omnino illud determinet ad consensum, sed inclinet et alliciat, et præsto sit ad adjuvandum. Unde intulerunt nonnulli etiam ex probatis Theologis, nullum auxilium præveniens, ut tale est, posse dici efficax, nisi denominatione ab actione desumpta, id est quia actu efficit. Hoc autem non sistit in ratione prævenientis, sed induit rationem cooperantis et adjuvantis; tunc enim auxilium actu adjuvat, quando voluntas in suum actum influit; si ergo tunc incipit auxilium esse efficax, jam induit rationem adjuvantis auxilii, atque ita illa denominatio non cadit formaliter in auxilium præveniens ut sic, sed ut adjuvans et concomitans.

Auxilium præveniens manens in ratione prævenientis potest esse et dici efficax. — Hæc vero sententia quoad posteriorem ejus partem, quamvis sine censura et nota defendi possit, et in gradu probabilis opinionis existat, nobis non est visa consentanea doctrinæ Augustini, nec vera. In quo judicio alios Societatis Scriptores graves secuti sumus, et quantum experientia et relatione mihi constare potest, fere universi Theologi Societatis in hanc partem inclinant. Sentiunt ergo etiam auxilium præveniens seu excitans, manens in ratione prævenientis, posse esse et dici efficax. Hæc enim videtur esse expressa sententia Augustini, lib. 5 contra Julianum, cap. 4, dicentis: *Habet enim Deus potestatem adducendi et trahendi, ipso Domino dicente: Nemo venit ad me, nisi Pater qui misit me traxerit eum.* Et infra: *Facit hoc miris et ineffabilibus modis, qui novit justa judicia sua non solum in corporibus hominum, sed in ipsis cordibus operari.* Et epist. 107 inter alia sic inquit: *Quomodo expectat Deus voluntates hominum, ut præveniat eos quibus det gratiam, cum gratias ei non immerito agamus de iis quibus, non ei credentibus, et ejus doctrinam voluntate impia persequentibus, misericordiam prærogavit, eosque ad seipsum omnipotentissima facilitate convertit, et volentes ex nolentibus facit?* Et in eodem sensu dicit lib. de Gratia et liber. arbitr., cap. vigesimo, Deum dominari voluntatibus hominum, itaque habere eas in sua potestate, *ut eas quo voluerit, quando voluerit, faciat inclinari.* Idem late prosequitur. quæst. 2 ad Simplicianum, ubi hanc efficacitatem tribuit vocationi con-

gruæ, quam constat ad auxilium præveniens pertinere. Et hanc vocationem vocat in Epistola 107 *altam et secretam*, cujus efficaciam declarans inquit: *Quæ ita agit sensum ut accommodet assensum*. Quod etiam confirmat lib. de Prædest. Sanctorum, cap. 6, 8, 13 et 19, et de Dono perseverant., cap. 4, 6 et 14, et lib. 1 Retractationum, cap. 23, alias 24; l. de Grat. et lib. arb., c. 16, in hoc sensu inquit: *Ille facit ut faciamus tribuens vires efficacissimas voluntati.* Quas vires aliis locis declaravit per vocationem congruam. Et sentit antecedere consensum et cooperantem gratiam, et consequenter pertinere ad gratiam prævenientem. Et sic etiam inquit, lib. de Prædest. Sanct., cap. 8, *rocationem illam singularem et secretam nullo duro corde respui, quia ad hoc datur, ut per eam ipsa cordis duritia penitus auferatur*, quod est esse efficacem. Ratio autem quam in his locis Augustinus insinuat, est quia hoc pertinet ad omnipotentiam et perfectam sapientiam, ac providentiam Dei, imo est etiam necessarium ad salvandam ejus gratuitam electionem et prædestinationem quam divinæ Scripturæ prædicant; neque involvit aliquam repugnantiam, cum hujusmodi efficacia prævenientis gratiæ non pugnet cum perfecta arbitrii libertate.

Efficacia prævenientis auxilii, quatenus tale est, unde proveniat. — Ad explicandum autem hoc postremum (et in hoc est punctum controversiæ) addit hæc opinio, efficaciam prævenientis auxilii, quatenus tale est, non provenire ex eo quod tale auxilium præveniens intrinseca sua vi et natura determinet voluntatem ad unum, sed ex eo quod datur ex proposito efficaci divinæ voluntatis, et ex directione divinæ sapientiæ, quæ novit quid unicuique voluntati creatæ, in quovis tempore vel opportunitate, accommodatum sit, ut, si tangatur et vocetur, ipsa infallibiliter accommodet sensum et consensum. Ita enim hanc efficaciam explicuit Augustinus citatis locis, dum ait, *Deum miris et ineffabilibus modis sic agere sensum, ut accommodet assensum;* nam agere sensum pertinet ad prævenientem gratiam, accommodare autem assensum, est inducere liberum consensum, ut ex tali efficacia et modo illius tactus dicit Augustinus sequi ut voluntas accommodet assensum; et quæstion. 2 ad Simplicianum: *Ideo* (inquit) *verum est illud: Non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, quia hoc modo vocavit quo aptum erat eis qui secuti sunt vocationem.* Ratio autem est, quia hic modus efficaciæ sufficit ad divinam prædestinationem et perfectissimam providentiam, et ad omnia quæ Scriptura et Sancti docent de excellentia et gratuita liberalitate divinæ gratiæ, et optime conciliatur cum libertate arbitrii et cum sufficientia divinæ gratiæ in vocatione inefficaci. Si autem major efficacia physica et prædeterminativa in auxilio præveniente asseratur vel requiratur, destruitur libertas in his qui tali modo vocantur, et tollitur sufficientia auxilii ab his qui non sic vocantur. Et hanc etiam opinionem, sic explicatam, tanquam veram et Catholicam ego defendi in dicto lib. 3 de Auxiliis, et eamdem sequuntur alii scriptores, et fere omnes Theologi Societatis.

Alii vero Theologi, qui prædeterminationem physicam putant esse necessariam, nobis in hoc contradicunt, et in hoc inter se consentiunt, quod putant dictam excitantem seu prævenientem motionem, cum sola efficacitate morali ad inclinandam voluntatem, non sufficere ad salvandam efficaciam gratiæ, quam Scripturæ prædicant. Differunt autem inter se in majori efficacitate explicanda; nam aliqui eorum existimarunt ipsammet excitantem gratiam efficacem habere natura sua physicam vim ad determinandam voluntatem, ita ut, posita tali vocatione, ex intrinseca vi ejus, sit necessario consequens ut voluntas illi consentiat. Quia illæ locutiones Scripturæ: *Faciam ut faciatis; Dabo vobis cor carneum, et auferam cor lapideum; Deus est qui operatur in nobis velle et perficere;* et: *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis;* hæc, inquam, verba et similia significant veram et physicam efficaciam vocationis, ut Augustinus ubique interpretatus est. Aliis vero ejusdem scholæ Doctoribus sententia hæc, sic exposita, jam minime probatur, et sane merito, tum quia manifeste contradicit Concilio Tridentino, session. sexta, canon. quarto; tum etiam quia destruit libertatem ad resistendum in sic vocatis, et tollit potestatem ad consentiendum omnibus qui non ita, sed minus efficaciter vocantur; tum denique quia si res ipsa per se spectetur, nec ratione fundari, nec satis intelligi potest, ut breviter explicabitur.

Quia hæc gratia præveniens tota consistit in illustratione quadam intellectus, et in aliquibus motibus vel affectibus indeliberatis voluntatis, ut cum Augustino, libr. de Prædestin. Sanct., cap. sexto et octavo, et libro secundo de Peccat. mer. et remiss., capit.

decimo nono, et aliis locis, omnes Theologi docent, et infra cap. 7 declarabimus. Hujusmodi autem vel intellectus cognitio vel voluntatis motio indeliberata non potest habere intrinsecam et naturalem vim ad determinandam physice voluntatem creatam, ut consentiat excitationi seu vocationi. Aut enim hæc determinatio intelligitur esse in actu primo; quia nimirum ille actus indeliberatus, quo prævenitur voluntas, est veluti quædam forma activa ita inclinans et determinans illam ad efficiendum consensum, ut eam secum necessario ferat, et hoc neque cum fundamento dici potest, neque etiam intelligi.

Nullum judicium intellectus, quantumcumque supernaturale sit, infert in hac vita voluntati necessitatem. — Quod quidem de actibus qui sunt in intellectu fatentur etiam maximi defensores physicæ prædeterminationis, qui saltem in hoc volunt conservare libertatem, ut ex parte judicii et cognitionis maneat semper indifferentia; quia nullum judicium intellectus infert in hac vita voluntati necessitatem, saltem quoad exercitium, sua connaturali vi, quantumcumque judicium supernaturale sit, quia non proponit voluntati objectum, vel actum, tanquam simpliciter necessarium sub omni ratione boni, alioqui falsum esset judicium. Atque eadem ratione non infert necessitatem quoad specificationem, nisi aliunde impediatur homo ne alia objecta considerare possit, quod esset impedire perfectam deliberationem, quod regulariter non fit per vocationem divinam; et certissimum est non esse necessarium ad efficaciam vocationis; alias non posset homo consentire gratiæ vocanti, nisi divinitus impeditus ne perfecte deliberare et omnia prospicere valeat; quod profecto erroneum est. Unde si aliquando id Deus facit ex speciali gratia (non enim repugnat necessitas quoad specificationem, salva libertate quoad exercitium, quæ sufficit ad meritum, cum illa non sit absoluta determinatio voluntatis ad unum), id provenit ex adjuncta providentia Dei, non ex intrinseca natura talis illustrationis seu cognitionis, de qua nunc agimus, nisi aliunde objectum tale sit, tanquam universale bonum, ut ipsum per se possit hujusmodi necessitatem quoad specificationem afferre, quod ad præsentem considerationem nihil refert.

Motus indeliberatus voluntatis non potest necessitare voluntatem ad efficiendum perfectum consensum. — Idemque discursus fieri potest de quolibet motu indeliberato voluntatis, quia non potest necessitare voluntatem ad efficiendum perfectum consensum. Unde enim potest imperfectus actus (qualis est velleitas, ut vocant, aut simplex complacentia) habere intrinsecam et naturalem vim tam potenter efficiendi actum perfectum, qualis explicatur per verbum Volo, estque intentio efficax ut necessitet voluntatem, alias indifferentem, ad eumdem actum efficiendum? Præterquam quod (ut dixi) hoc esset non solum impedire perfectam deliberationem, sed etiam prorsus tollere liberum usum.

Nec satisfacit quod quidam dicunt hos quidem motus gratiæ excitantis nunquam inferre necessitatem quoad exercitium vel specificationem; aliquando vero tales esse posse ut natura sua habeant intrinsecam connexionem cum consensu, et illum infallibiliter inferant; nam quid est connexio infallibilis, nisi quædam necessitas consequentiæ? Quod ipsi etiam concedunt et putant non impedire libertatem; sed non advertunt hanc necessitatem consequentiæ non esse puræ illationis syllogisticæ, sed effectionis et causalitatis; quia non potest fingi aliud fundamentum, in quo illa infallibilis consequentia et illatio nitatur. Causalitas autem infallibilis ex intrinseca vi et natura causæ est necessitas non solum illationis, sed etiam effectus et actionis. Si ergo motio excitantis gratiæ non habet intrinsecam vim necessitandi voluntatem ad exercitium actus consentiendi, non potest esse intrinseca et infallibilis consecutio inter talem motum indeliberatum in voluntate positum, et consensum; ergo voluntas affecta illo motu non manet ex vi illius determinata quasi in actu primo ad efficiendum consensum.

Voluntas affecta motu excitantis gratiæ, non manens determinata in actu primo ad efficiendum consensum, nec necessario manet determinata in actu secundo.—Potentia, non obstante tactu excitantis gratiæ, manet indifferens ad consentiendum vel dissentiendum.—Unde ulterius evidenter concluditur voluntatem sic motam non necessario manere determinatam in actu secundo, nec necessitate simpliciter, nec necessitate illationis seu consecutionis. Quia talis determinatio in actu secundo vel est aliquid resultans ex vi solius motus gratiæ excitantis sine efficientia voluntatis. Et hoc nec dici nec cogitari potest, quia nec apprehendi valet quid sit; et quia non esset libera, sed necessaria, et ita mediante illa, excitans gratia necessitaret voluntatem ad consensum; ac denique quia eo ipso quod non fit a voluntate

non potest dici determinatio in actu secundo, sed ordinata ad extorquendum actum secundum. Si autem fit ab ipsa voluntate, non procedit a potentia determinata ad unum in actu primo ex vi gratiæ prævenientis, ut ostensum est; ergo procedit a potentia, quæ non obstante tactu excitantis gratiæ manet indifferens ad consentiendum vel dissentiendum; ergo ex vi intrinseca solius excitationis non potest esse intrinseca et infallibilis connexio inter illam et hanc determinationem in actu secundo. Patet consequentia ex ratione facta, quia hæc consecutio fundatur in causalitate, et hæc causalitas non est certa, quia potest impediri per liberum arbitrium; et sola excitatio præveniens per vim suam intrinsecam non potest potenter efficere ne liberum arbitrium impediat consensum, suspendendo vel alio divertendo influxum suum; alioqui jam determinaret illud ad unum in actu primo, quod facere non posse ostensum est.

Merito ergo reliquerunt illam sententiam defensores physicæ determinationis, asserendo hanc prædeterminationem physicam, quam ipsi putant esse necessariam ad conversionem peccatoris, non posse tribui vocationi aut gratiæ excitanti, vel simpliciter prævenienti, sed necessario addendum esse aliud genus motionis, per quam Deus determinationem illam faciat. Unde si attente res consideretur, isti sic opinantes in hoc puncto conveniunt cum Doctoribus, qui absolute negant dari gratiam prævenientem efficacem, per gratiam prævenientem intelligendo omnem et solam gratiam excitantem. Differunt tamen hi posteriores Theologi a prioribus, quod non putant prævenientem gratiam fieri efficacem per aliam præviam motionem physicam solius Dei, sed per solum actualem influxum, quo gratia, quæ erat præveniens, transit in concomitantem et adjuvantem, ideoque in hac efficacitate aiunt quodammodo dependere gratiam a libero arbitrio tanquam a conditione necessaria, ut præveniens gratia actu efficiat, seu tanquam a concausa omnino libera, ac proinde potente impedire effectum illius gratiæ. Adversarii autem quoniam hinc supponunt necessarium esse ut solus Deus prædeterminet physice voluntatem, aliunde vero coguntur fateri hoc non fieri per solos motus gratiæ excitantis, adjungunt auxilium illud concomitans tempore, et prævium quoad causalitatem, et ordine naturæ, ut per illud physica illa prædeterminatio vere et realiter a solo Deo fiat, atque ita in hoc solo puncto cardo controversiæ versatur, ut cap. seq. amplius declarabitur.

CAPUT III.

DETERMINATIONEM VOLUNTATIS AD CONSENSUM LIBERUM, LICET A SOLO DEO NON FIAT, NON FIERI A SOLO LIBERO ARBITRIO.

Proponuntur incommoda, vel etiam errores, quos utraque opinio vel oppositæ tribuit, vel ex illa sequi existimat. — Posito ante oculos controversiæ statu, proponenda sunt incommoda, vel etiam errores quos utraque opinio vel oppositæ tribuit, vel ex illa sequi existimat; examinandumque est quo fundamento, vel illationis efficacia, utraque loquatur; sic enim facilius constabit quæ illarum Catholicæ doctrinæ magis consentanea, ac proinde præferenda sit.

Quid objiciant adversarii. —*Franc. Davila, cap.* 10, *p.* 89; *c.* 11, *p.* 110; *cap.* 9, *p.* 236. — Ut ergo a nostra sententia incipiamus, quoniam nos dicimus determinationem nostræ voluntatis ad supernaturalem consensum non fieri a Deo solo, medio aliquo prævio auxilio gratiæ, quod sit medium inter gratiam excitantem et consensum ipsum, sitque posterius quam gratia excitans, et prius, ordine naturæ et causalitatis, quam cooperatio humanæ voluntatis, objiciunt nobis, vel imponunt, quod asseramus liberum nostrum arbitrium solis viribus hanc determinationem ad supernaturalem actum efficere sine influxu gratiæ. Unde Franciscus Davila de nobis scribit quod sentiamus ex nobismetipsis habere hanc determinationem, quia non credimus a Deo nos illam accipere, et alibi nos dicit asserere, *voluntatem ad opera pietatis se determinare pro sola innata libertate, ita ut in principio actionis voluntatis nostræ non plus conferat gratia quam si non esset.* Et alibi dicit idem Auctor : *Ipsa sola natura secundum horum imaginationem gratiam antecedit ac prædeterminat.* Potuitque occasionem sumere ex verbis Molinæ, qui, disp. 12 Concordiæ, circa principium, affert testimonium Augustini, 12 de Civitate, dicentis, si duo æquales per omnia in omnibus conspiciant eamdem mulierem pulchram, evenire posse a sola libertate utriusque, ut unus consentiat in peccatum eam concupiscendo, alter non ita. Et ipse Molina subjungit : *Et eadem ratio est de eodem modo affectis, æqualiterque a Deo ad fidem vocatis ; pro sola namque eorum libertate*

potest evenire, ut unus amplectatur fidem, alter vero eam contemnat.

Cabrera supra, disput. 2, 81, *num.* 9, *et num.* 109.—*Disp.* 6, *dub.* 4, *num.* 4 *et* 31. — Sic etiam Petrus Cabrera dixit ex nostra sententia (me expresse allegando) *voluntatem humanam prius se determinare operando in actionibus liberis ex vi suæ libertatis et sufficientis auxilii, quam Deus concurrat per efficax auxilium ;* et iterum refert ex nostra sententia voluntatem, constitutam in actu primo per auxilium sufficiens, reduci ad actum secundum *se sola et per seipsam.* Unde infert alias erroneas propositiones, scilicet : *Deum adjuvare voluntatem jam determinatam, ut suum actum perficiat,* significans non adjuvare eam ut se determinet, vel actum inchoet. Item hanc causalem esse veram : *Quia voluntas se determinat ad hunc actum, ideo Deus illi efficaciter auxiliatur ad eumdem.* Item hanc : *Quia Deus prævidit voluntatem se determinaturam ad talem actum, ideo decrevit efficaciter concurrere cum illa.* Item ex eodem principio sic inquit in alio loco : *Ex duobus æqualiter adjutis, quorum unus convertitur et alter non convertitur , unus eorum (juxta doctrinam M. Suarez) in se habet ex suo libero arbitrio quo se disponat , quia efficacia Divini auxilii non ex Deo , sed ex libero arbitrio procedit.* Quæ omnia non aliter ostendit nisi quia dicimus auxilium præveniens non esse de se ita efficax, ut se solo suaque vi prædeterminet physice voluntatem. Allegat præterea male, et sine fundamento, disp. 22 nostræ Metaphysicæ, section. 2 et sequent., et lib. 1 de Auxiliis a cap. 5, usque ad 17, et lib. 2, cap. 78.

Davila, c. 21, *p.* 255; *c.* 13, *p.* 171 ; *c.* 9, *p.* 81 *et* 94 ; *c.* 23, *p.* 251 ; *c.* 16, *p.* 281 ; *c.* 21, *p.* 253, 257. —*Cabrera, dict. disp.* 6, *dub.* 4, *n.* 36. — Præterea ad hoc caput reduci potest quod iidem Auctores aliis locis de nobis aiunt : *Tribuere nobis ipsis partem boni operis, licet partem aliam gratiæ relinquamus ;* nam determinatio videtur esse pars illa, quam (ut aiunt) nobis tribuimus, quid enim aliud excogitari potest ? Videntur autem moti ex eo quod sæpe Molina dicit, gratiam et liberum arbitrium esse causas partiales operum pietatis. Sic dixit Franciscus Davila : *Aliquid tribuunt voluntati ex sola natura quo se discernat et aliquid ex se habere quod non accepit ;* et alibi inquit : *Careant adversæ sententiæ assertores, ne quod Dei donum et gratia est sibi tribuant, et non in Domino, sed in seipsis glorientur, dum sibi partem, et partem Deo suæ justificationis adscribunt.* Cabrera vero hanc propositionem ex nobis refert : *Qui convertitur, aliquid apponit ex propriis viribus , quod non est effectus ipsius auxilii , sed potius indistincte concausans cum ipso auxilio.* Ita ergo dicti Auctores de nobis sentiunt.

Tres sententiæ circa effectionem determinationis. — Tria auxilia requirunt auctores ad actum conversionis. — Primum auxilium. — Ut autem ad examinandam veritatem a determinatione incipiamus , et unicuique quod revera suum est tribuamus, circa effectionem hujus determinationis tres sententias oportet distinguere : duas extremas , et unam mediam. Una extrema est fieri a solo Deo ; altera, fieri a solo libero arbitrio ; media vero est fieri ab utroque. Dicti ergo Auctores hujus tertiæ sententiæ videntur obliti , quia vel non cogitarunt illam esse possibilem, aut noluerunt eam in nostris libris legere aut intelligere. Ipsorum vero sententia est (quod maxime præ oculis habendum est), Deum solum efficacitate sua prius efficere determinationem in voluntate hominis jam vocati, postea vero hominem sua voluntate consentire Deo, iterum cum illo concurrente et cooperante ad consensum. Unde tria auxilia, seu concursus , aut effectiones Dei requirunt ad actum conversionis, et unam tantum ex parte liberi arbitrii. Primum auxilium est vocationis, sub qua tota gratia præveniens seu excitans, quæ fit per motus gratiæ indeliberatos, comprehenditur , et hanc gratiam præcise sumptam vocant isti Auctores sufficientem tantum, quantacumque illa sit, eique solum tribuunt causalitatem moralem respectu conversionis ; fatenturque ex vi illius voluntatem non determinari ad unum, sed manere indifferentem, posseque ei resistere, et consequenter aiunt fieri posse ut in hac gratia illuminationum et inspirationum prævenientium sint æquales qui convertitur et qui resistit, prædestinatus et reprobus.

Secundum auxilium.— Addunt ergo secundum auxilium, quod vocant efficax , quod partim præveniens ponunt, quia a Deo solo fit, sine libera cooperatione hominis ; partim concomitans, quia necessario habet in eodem instanti concomitantem consensum liberi arbitrii. Et hujus auxilii effectum quasi formalem esse dicunt, determinare omnino voluntatem ad consensum, quia nisi hoc præcedat, determinare ipsa se non potest ; effectus autem illius auxilii seu determinationis in genere causæ efficientis erit ipse consensus, qui

tali determinatione ita necessario prodit, ut a nulla causa secunda, etiamsi concausa sit ejusdem actus, impediri possit. Unde in hoc auxilio maxime constituunt differentiam inter prædestinatum et reprobum, et inter eum qui consentit vel resistit; necesse est enim ut in hoc auxilio sint inæquales, ita ut illud habeat qui operatur, illo autem careat qui resistit.

Tertium auxilium. — Tertium auxilium est actualis concursus cum voluntate ad consensum suum. Hunc enim concursum negare non possunt, cum pertineat ad essentialem dependentiam, quam secunda causa habet a prima in agendo. Et ita de hoc auxilio fatentur nihil per illud fieri a Deo, quod non fiat etiam a libero arbitrio; et e converso nihil fieri a libero arbitrio, quod per hoc auxilium non simul a Deo fiat. Unde necesse est etiam ut fateantur, inter hoc auxilium, seu concursum Dei, et influxum liberi arbitrii in consensum, nullam esse propriam prioritatem naturæ in causalitate fundatam, sed simultatem et intimam conjunctionem, quamvis ex parte Dei sit in suo concursu major excellentia, virtus et independentia. Et similiter necesse est ut sentiant Deum per hoc auxilium immediate attingere ipsummet actum conversionis efficiendo illud, non autem efficere in voluntatem, nisi quatenus ipsemet actus conversionis in voluntate recipitur.

Secundum genus auxilii auctor non admittit.—Per alia duo sufficienter salvantur omnia quæ de efficientia gratiæ fides docet. — Atque hæc tria præ oculis habenda sunt; nam ex illis maxime illustratur tota materia, et distincte percipitur diversitas opinionum. Quæ in hoc præcipue consistit, quod nos non admittimus illud secundum genus auxilii, sed solum per alia duo recte explicata credimus sufficientissime salvari omnia quæ de auxiliis et de efficientia gratiæ fides docet. Imo ex illis duobus nobis concessis, ad hominem convincimus esse frivola argumenta omnia quæ contra nos faciunt. Et alioqui expositione illius secundi auxilii efficacis contendimus tolli e medio auxilium sufficiens, et usum libertatis in resistendo vel consentiendo vocationi. Quapropter ne detur locus tergiversationibus et quæstionibus de sola vocum ambiguitate, oportet ut adversarii nobis declarent an constituant hæc tria auxilia prout a nobis explicata sunt, præsertim secundum; a quo (ut opinor) tota hæc controversia pendet. Nam de primo auxilio certum est ab eis negari non posse, cum expresse de illo constet ex doctrina Conciliorum et fidei. De hoc ergo auxilio, quoad veritatem et substantiam ejus, non est inter nos et illos controversia, quamvis de modo sufficientiæ et efficaciæ illius sit magna differentia, quæ pendet ex secundo puncto. De tertio item auxilio non contendimus, quia nos etiam fatemur esse maxime necessarium, ut in sequenti capite declarandum est.

Quidam Doctores, ponentes secundum auxilium, interdum insinuant non esse necessarium tertium. — Non omittam autem advertere Doctores aliquos, ponentes secundum auxilium, interdum insinuare non esse necessarium hoc tertium, posito illo secundo, ne videantur tot auxilia, sine fundamento in Conciliis vel antiquis Patribus, multiplicari. Sed nulla ratione id sustineri potest. Primo, quia si illa determinatio fit a solo Deo, ut ipsi supponunt, in illo signo naturæ, in quo illa infunditur, liberum arbitrium nihil operatum est ; ergo si postea quando operatur liberum arbitrium non datur nova operatio Dei, liberum arbitrium se solo et sine actuali adjutorio Dei opus suum efficit, et sic destruitur gratia vere adjuvans et cooperans, nam omnis gratia quam solus Deus facit potius est præveniens aut operans. Secundo, quia hic modus dicendi repugnat essentiali dependentiæ in operando, ab actuali concursu primæ causæ, quia juxta illam sententiam non ageret Deus proxime et immediate nostrum consensum, sed solum aliquid prævium ad consensum, nempe applicationem vel determinationem voluntatis, quam ipsi ab actione voluntatis distinguunt, et ad illam præviam esse dicunt. Et ita sequeretur voluntatem, jam determinatam a solo Deo, se sola et sine actuali influxu Dei efficere consensum ; esset ergo illud assertum et erroneum in Philosophia, quia causa secunda, in quocumque statu prævio ad agendum constituta, non potest exercere actionem suam, nisi Deus per se immediate influat in eamdem actionem, quia illamet actio, cum sit quid creatum, habet essentialem dependentiam a primo ente ; et præterea esset erroneum in Theologia et Doctrina de gratia, quia voluntas, quantumcumque a Deo præparata et præventa, non potest elicere pietatis opus sine actuali adjutorio Dei, ut constat ex Concilio Tridentino et Arausicano, et late dictum est in libro tertio de Auxiliis, cap. 3, 4 et 5.

Investigatur mens auctorum secundi auxilii. — Superest ut dicti auctores nobis declarent an de secundo auxilio ita sentiant, sicut nos

retulimus et putamus, an vero in hoc decipiamur : libenter enim hoc posterius ab eis audiremus, nam cessaret inter nos omnis controversia, et, ablata dissensione de verbis, res tota constaret. Nam si illud auxilium secundum non constituunt, prout retulimus, necesse est ut fateantur, in voluntate sufficienter a Deo præparata per illuminationes et inspirationes, seu motiones indeliberatas supernaturalis ordinis, omissis habitibus de quibus nunc non agimus, nihil fieri a solo Deo, sive sit consensus, sive actualis effectio ejus, sive determinatio ad illum ; nam si aliquid hujusmodi ponunt factum a solo Deo, jam ponunt illud secundum auxilium ; si autem fatentur nihil horum fieri a solo Deo, necesse est ut etiam dicant voluntatem satis præparatam per auxilia excitantia, et per illa nondum determinatam, prodire in determinationem suam simul cum Deo, et Deum determinare illam simul cum ipsa se determinante ; quod nos docemus, ut in libris de auxiliis late diximus, et distincte ac clare conclusimus in cap. ult., lib. 1 et 3. Quod si in hoc quod ad rem spectat nobiscum conveniunt, et nihilominus velint vocare illum concursum Dei natura priorem, vel motionem, aut applicationem, erit quæstio de vocabulo, de quo non negamus quin possit habere probabilem sensum et interpretationem. Cum autem ipsi satis in hoc mentem nostram intelligant, et nihilominus nos acriter impugnent, eo quod negemus illum modum efficaciæ et auxilii prædeterminantis, plane volunt illam determinationem fieri a solo Deo, prius natura quam voluntas aliquid operetur.

Quod etiam constat, quia, ut capite sequenti videbimus, ipsi de hac determinatione volunt intelligi quod de initio salutis Concilia docent fieri a nobis, sine nobis libere cooperantibus ; ergo volunt hanc determinationem fieri a solo Deo, et multo minus esse a nobis quam initium salutis, quod juxta veram intelligentiam in vocatione Dei ponunt Concilia. Vocatio enim licet sit a solo Deo sine nobis libere cooperantibus, non tamen fit sine nobis saltem vitaliter elicientibus actus illos, in quibus vocatio consistit. At determinatio neutro modo a nobis fit ; quia nec est actus liber, nec vitalis, sed nescio quid prævium ad illum. Quod inde etiam intelligi potest, quia isti Theologi non requirunt hoc efficax auxilium ad solos actus supernaturales, sed etiam ad naturales, nec solum ad actus immanentes, sed etiam ad actiones transeuntes, dicuntque esse quid prævium quod causa prima operatur in secundam, ut sit quasi ultimo completa et determinata ad agendum. Unde est evidens in igne, verbi gratia, et in aliis transeunter agentibus, hoc complementum non fieri ab ipsis ullo modo, nam tota eorum actio est transiens; hoc autem fit in ipsis ; solum ergo fit a prima causa, et recipitur in secunda ; idem ergo sentire debent de auxilio, seu motione efficaci, prout a causa prima fit in secunda libera, tum quia est eadem proportio ; tum etiam quia ante hanc determinationem non est voluntas creata quasi in ultimo complemento ad aliquid agendum, ut ipsi supponunt.

Cabrera, disp. 6, *dub.* 3, *n.* 8. — *Idem, eod. dub.* 3, *n.* 109. — *Idem, eod. dub., n.* 92. — *Idem, ead. disp.* 6, *dub.* 8, *n.* 50. — *Idem, ead. disp., dub.* 10, *n.* 1. — *Idem, disp.* 2, § 11, *n.* 476.—Præterea hoc ostenditur expressis dictis duorum modernorum, qui censentur verum sensum et sententias suorum auctorum collegisse. Unus est Petrus Cabrera, qui imprimis dicit, *actum conversionis, ut actu exercetur, non refundi in liberum arbitrium, etiam ut elevatum per auxilium sufficiens.* Quod dictum oportet intelligi, non de actu conversionis ratione sui (alias esset expresse contra Concilium Tridentinum sessione sexta, capit. quarto), sed solum ratione præviæ determinationis efficacis. Deinde ibidem sentit, *non esse in potestate hominis habere determinationem ad amandum ;* quod non est verum, si determinatio fit a libero arbitrio. Et alio in loco expresse dicit, *in prædestinatis non reliquisse Deum eorum arbitrio initium efficaciæ conversionis* (ita enim appellat determinationem ad conversionem), et ratione ejusdem determinationis dicit alibi : *Deus confert auxilium concomitans, non ut prodeamus in actum, sed ut adjuvet ad eliciendum actum in quem jam prodire cœperamus ;* per determinationem enim illam, quam facit Deus, dicit nos incipere prodire in actum, non agendo, sed recipiendo. Unde alibi ait, *gratiam adjuvantem ita vocari, quia operationem incœptam per auxilium prædeterminans coadjuvat et consummat, et eadem ratione vocari concomitantem, quia comitatur operationem incœptam per auxilium prædeterminans.* Ubi clare distinguit secundum et tertium auxilium supra positum, et secundum appellat præterminans; tertium vero concomitans vel adjuvans ; ergo plane vult secundum auxilium in ordine ad suum proprium

effectum determinandi non esse adjuvans, sed se solo ex virtute innata efficere illum. Unde tandem disertis verbis alibi ait, *prædeterminationem illam effective fieri a solo Deo.* Est ergo satis clara hujus auctoris doctrina.

Davila, capit. 10, *pag.* 84. — *Capit.* 19, *pag.* 89. — *Idem, capit.* 11, *pag.* 99. — *Idem, capit.* 20, *pag.* 245. — Alius est Franciscus Davila, in suo libro de Auxiliis, qui variis modis explicat eamdem mentem suam; nam imprimis vult, *nullo modo dici posse ex duobus hominibus vocatis, unum converti, et non alium pro innata libertate; sed quoniam is qui convertitur, majorem gratiam suscepit.* Per quam gratiam non intelligit pure adjuvantem et concomitantem, tum quia tale auxilium non excludit quin homo pro sua libertate convertatur; tum etiam quia nihil contra nos efficeret; intelligit ergo auxilium quoddam posterius quidem quam tota gratia excitans, et prius omni cooperatione liberi arbitrii et gratiæ adjuvantis, sua sola virtute efficiens determinationem in voluntate. Unde alibi dicit : *Oblatam gratiam recipere, non nostræ facultatis est, sed Dei præsidium hoc præstare.* Quod non potuit dicere ratione ipsius consensus in se, cum Concilium Tridentinum definiat nostræ facultatis esse consentire cum Divino adjutorio; igitur id dicit ratione determinationis, quam Deus solus efficit, et hoc vocat *divinum præsidium.* Ex quo principio alibi defendit, *Deum, postquam sufficienter vocarit, et excitavit hominem, non expectare eum ut consentiat;* quia nimirum ipse Deus efficaciter facit ut consentiat, imprimendo illi determinationem. Quam propositionem examinabimus capite quinto. Præterea docet causas contingentes seu liberas, quatenus divinæ determinationi subjiciuntur, esse completas ad suos effectus; et ibidem ait Deum esse, *qui talem causæ determinationem præfigit, cui moventi nihil valet resistere.* Quo verbo significantissime declaravit Deum solum imprimere hanc determinationem voluntati, efficiendo, et voluntatem solum concurrere ad illam, recipiendo. Quam voluntatem ibidem ait ita manere determinatam per hanc impressionem, ut in illa sic determinata non minus evidenter cognoscatur certus effectus futurus, quam in causa naturaliter agente; ex quo etiam alibi vocat hoc auxilium efficax ultimam dispositionem ad justificationem; *nam est* (inquit) *motio actualis adultorum, gratiam concomitans, qua movente non stat quin liberum arbitrium consentiat.* Et paulo inferius dicit auxilium sufficiens non posse salutem operari sine hoc genere motionis et efficacis auxilii. Satis ergo manifestum est hos auctores ponere illud secundum auxilium, ut ab illo solo sine efficientia liberi arbitrii fiat determinatio voluntatis humanæ ad consensum.

Deus non efficit in nobis sine nobis determinationem nostræ voluntatis ad consensum. — *Apoc.* 3. — *Actor.* 16. — Sic ergo exposita et intellecta illa sententia, quoad efficientiam determinationis in libero arbitrio, intelligi facile potest quid revera diversum ab eis in hoc puncto sentiamus, et quid ipsi nobis falso imponant. Dissentimus enim ab eis negando illud secundum genus auxilii et consequenter etiam negando efficere Deum in nobis sine nobis determinationem nostræ voluntatis ad consensum. Primo, quia in Scripturis hoc non legimus, sed potius Deum reliquisse hominem in manu consilii sui, ut se determinet et eligat, vel cum solo naturali concursu, si male eligit; vel cum Divinæ gratiæ adjutorio, si pie et sancte. Et ideo pulsare ad ostium solius Dei esse; aperire autem, et hominis et Dei. Et ita in quodam loco dicitur : *Ego sto ad ostium et pulso; si quis aperuerit, intrabo ad eum.* Determinatio autem voluntatis non ad pulsationem pertinet, sed ad aperitionem; nec inter illa duo potest medium inveniri; non fit igitur a solo Deo. Unde, licet in alio loco dicatur credidisse quamdam mulierem, *cujus Dominus aperuit cor,* per hoc non excluditur quin etiam aperiat homo, sed commendatur gratia Dei, quæ est principalis causa.

Secundo, quia neque in Conciliis, neque in Patribus tale genus auxilii invenimus, sed solum auxilia excitantia et prævenientia, quibus Deus operatur in nobis sine nobis, et auxilia concomitantia et adjuvantia, quibus Deus operatur nobiscum, de quibus in libro tertio de Auxiliis diximus, et in sequentibus nonnulla dicemus, præsertim explicando Decreta Conciliorum, et testimonia Augustini.

Determinatio si non est libera, nec consensus potest esse liber in his qui determinationem recipiunt : nec omissio consensus potest esse culpabilis his qui determinationem non recipiunt. — Tertio, quia si Deus solus efficit in nobis determinationem, non potest eadem determinatio esse libera, quia sine efficientia non est usus libertatis, ut clare tradit Concilium Tridentinum, sessione sexta, capite quarto. Et ita in locis citatis ingenue fatentur adversarii, licet in aliis tergiversentur. Si autem

determinatio non est libera, nec consensus potest esse liber in his qui determinationem recipiunt, neque omissio consensus potest esse culpabilis his qui determinationem non recipiunt. In quibus duobus nodis dissolvendis mirum in modum laborant adversarii, et in omnem partem se vertunt, et (quod gravius est) eorum occasione multa dicunt consideratione dignissima, quæ proinde in sequentibus accurate expendemus, quia nihil magis nostram veritatem confirmat quam videre in quas angustias, et pericula, contraria doctrina conjiciat auctores suos, et quam sine necessitate et causa in eas angustias se redigant.

Talis determinatio intelligi non potest, nec ejus utilitas. — Quarto, quia intelligi non potest talis determinatio vel utilitas ejus. Quod breviter declaro, quia illa determinatio vel est aliquid in voluntate nostra per modum actus primi, non vitalis, sive sit habitus, sive qualitas aut entitas transiens, vel est aliquid per modum actus secundi et vitalis. Si dicatur primum, nihil quod hujusmodi sit potest determinare voluntatem ad unum; quamdiu enim voluntas non componitur cum suo actu, domina est illius, id est potens ad efficiendum vel continendum illum; nec potest privari hac potestate et dominio per quamcumque qualitatem sibi inhærentem sine suo consensu. Si autem non privatur illo dominio et potestate, non determinatur ad unum, quia illud dominium intime et essentialiter consistit in potestate indifferenti ad utrumque extremum. Neque etiam potest id quod additur, in voluntate per modum actus primi impedire usum illius potestatis et dominii, quia si usus rationis liber manet, et manere debet, nihil potest totaliter ligare (ut sic dicam) usum libertatis et indifferentis potestatis. Quia quicquid hoc modo additur, non minuit facultatem liberi arbitrii in radice, vel in seipsa, sed ad summum illam impedit, inclinando ad unum extremum; semper manet inclinatio ad aliud, et potestas utendi illa, ratione cujus nunquam manet voluntas determinata ad unum. Similique discursu probavit D. Thomas prima secundæ, quæstione octogesima quinta, articulo secundo, multiplicationem peccatorum nunquam posse omnino auferre facultatem bene operandi, licet illam magis ac magis impediat, quia non impedit minuendo ipsam facultatem, sed illam inclinando. Et mihi in universum probatur non posse voluntatem per similem qualitatem superadditam determinari ad unum. Quanquam si licentiam demus fingendi talem qualitatem aut determinationem ad suum actum, ita ut inhærendo voluntati, secum rapiat illam, et ita superet potestatem voluntatis, ut hæc non valeat illi resistere, talis profecto qualitas destrueret usum libertatis.

Res illa quæ proxime recipitur per determinationem nullo modo potest dici actus secundus voluntatis. — Cur illud genus auxilii auctor non admittat. — Si autem illa determinatio non est per modum actus primi, sed actualis motionis, ut interdum indicant dicti auctores, imprimis dici non potest quod talis operatio ut sic sit vitalis, quia non fit a principio, seu potentia vitali, sed tantum in illa recipitur, fit autem a solo Deo. Deinde interrogo an res illa seu operatio sit aliquid in re ipsa distinctum ab actu consentiendi, aut realiter sit ipsemet actus: neutrum enim dici potest consequenter. Non quidem primum, quia revolvimur in prius membrum de actu primo, nam illa determinatio, vel effectio, et proximus terminus ejus dici potest opus Dei agentis vel actio ejus; non potest tamen dici opus, vel actio liberi arbitrii, sed solum mera receptio; ergo res illa quæ proxime recipitur per illam determinationem nullo modo potest dici actus secundus voluntatis, cum nec formaliter, nec realiter procedat ab ipsa. Secundum item non consonat doctrinæ horum auctorum, nam in causis agentibus actione transeunte, necesse est ut fateantur determinationem, quæ in agente recipitur, esse rem distinctam ab actione quæ transit in passum. Et præterea ex illa identitate reali sequitur Deum, prius natura, sola sua virtute et efficacia imprimere in voluntate illam rem, quæ est actus liberi arbitrii, et sic determinare ipsum, ut statim in secundo signo naturæ influat in eamdem rem, et sic efficiat consensum. Hoc autem præterquam quod superfluum est, cum causalitas causæ primæ id non requirat, ut in Metaphysica ostendimus, et non sit aliud principium unde id colligi possit, in præsenti est pene incredibile, tum quia valde repugnat vitalitati (ut sic dicam) illius actus, quia natura sua postulat ut per se primo fiat, et educatur de non esse ad esse per potentiam vitalem, non vero quod, prius ab extrinseco factus, iterum fiat a potentia vitali; tum maxime quia repugnat libertati, quia supponitur voluntas tanquam inanime quoddam recipere a Deo actum illum, seu entitatem illam, in qua receptione voluntas

nihil potest mereri, nec est laude digna; posita autem in voluntate illa re actuali, ut sic dicam, naturali necessitate sequitur influxus voluntatis in ipsam, adeo ut oppositum videatur implicare contradictionem, quia non potest voluntas esse affecta illa actualitate quin velit; nec potest illa velle, nisi influendo in eamdem actualitatem : ergo si illam actualitatem recipit sine usu libertatis, quicquid inde naturaliter sequitur caret libertate. Hæc igitur in summa sunt, quæ nos movent ut illud genus auxilii non admittamus, nedum necessarium esse existimemus. Et consequenter ingenue fatemur nos sentire ac docere determinationem voluntatis non fieri in nobis a solo Deo, nec pertinere ad gratiam operantem, sed cooperantem, ut jam explicamus.

Quid falso imponatur auctori. — Adversarii duas causas recte conjungunt in efficiendo eodem concursu. — Videamus igitur quid falso nobis imponatur. Cupiunt sane dicti auctores, ut sicut ipsi solo Deo tribuunt determinationem nostram, ita nos soli libero arbitrio eam adscribamus, etiam respectu consensus supernaturalis, ita enim habebunt quod reprehendant, ut erroris ac hæresis damnent. Longe tamen absumus ab illo errore; nam imprimis nobis non est necessarius ad impugnandum illorum sententiam, quia ut non Deus solus efficiat determinationem, satis est ut simul eam faciat liberum arbitrium; ergo, licet nos contendamus non esse tribuendam soli Deo hanc efficientiam, non propterea Deum ab illa excludimus, aut soli libero arbitrio illam tribuimus. Nec arguere possunt quod non possimus has duas causas conjungere in efficienda hac determinatione, et ideo excludere Deum, eo ipso quod eam tribuimus libero arbitrio. Nam ipsi illas duas causas recte conjungunt in efficiendo eodem consensu, in quo etiam fatentur esse pure concomitantes, neque unam proprie agere in aliam per talem influxum, sed unam cum alia, salvo ordine dependentiæ et dignitatis inter se, quia una agit ut prima, alia ut secunda causa. Quod ergo ipsi fatentur de consensu, nos extendimus ad determinationem ad consensum; et quod aiunt de progressu in ipso actu, ut sic dicam, nos dicimus etiam de inchoatione proxima et per se ipsius actus. Denique quod dicunt de secunda effectione actus, nos dicimus de prima; ut enim rem explicem cogor ab ipsis ita loqui; nam revera non est ibi progressus et inchoatio, nec duplex effectio actus, sed unica, quæ simul est ab utraque causa, ab unaquaque in suo ordine, et illamet effectio consensus, ut est a voluntate creata, est determinatio ad consentiendum, quia effectio illa intrinsece includit quod per seipsam voluntaria sit, et quicquid aliud fingitur de illa determinatione, nec mente capi potest, nec fundamentum habet, vel utilitatem. Ergo ex eo quod negemus determinationem illam esse a solo Deo, non recte colligunt quod asseramus esse a solo libero arbitrio; nec video aliud principium aut dogma in tota nostra doctrina, unde id elicere aut suspicari possint. Quod si non utuntur illatione aliqua, sed formali assertione talis erroris, proferant locum aliquem, qui in vero et Catholico sensu a suomet auctore explicatus non sit; certe non poterunt, quod paulo post, respondendo ad ea quæ allegant, et in principio proposita sunt, evidenter constabit. Nunc positive ostenditur ex illis locis, in quibus non solum contrarium expresse diximus, verum etiam magna circumspectione id advertimus, ut malum hoc præcaveremus. Ut patet in lib. 3 de Auxiliis, cap. 22, n. 4, 5 et 6, et doctrina latius tradita eodem libr., c. 4 et 5. Quam etiam egregie ostendit Molina in Concordia, disput. 36 et 37, et in 38 ex professo probat consensum, quem homo præbet gratiæ excitanti, non fieri sine actuali influxu gratiæ cooperantis ad determinationem illam. Omitto alios ex nostris auctoribus, quia res est tam clara, ut non potuerit a cordatis et Catholicis viris in disputationem trahi. Quia determinatio illa ad opera pietatis pertinet, estque aliquid ad salutem non modo utile, verum maxime necessarium; certissimum autem est, quicquid hujusmodi est, sine adjutorio gratiæ fieri non posse, ut Concilia tradunt ex verbis Christi : *Sine me nihil potestis facere;* ergo.

Quam vim habeant adversariorum motiva. — Primum eorum motivum desumptum ex verbis Molinæ. — Superest ut videamus quam vim habeant adversariorum motiva. Primum erat desumptum ex quibusdam verbis Molinæ, quibus alia objicimus ex disput. 38, § *Ad secundam vero probationem*, pag. 240, juxta editionem Ulyssipon. anni 1588, ubi sic inquit : *Si in summo rigore sit loquendum, quando in duobus adultis dantur æqualia auxilia gratiæ prævenientis, non est absolute affirmandum cum æqualibus auxiliis unum illorum converti, et alterum non converti, nisi addatur ac dicatur : Gratiæ prævenientis. Etenim quando unus illorum pro sua libertate convertitur*,

jam auxilium præveniens ipsi collatum habet in eo novum influxum gratiæ cooperantis, quem non habet in alio. Est autem advertendum apud Molinam, et in omni vera et intelligibili doctrina, idem esse hominem converti, et determinari ad consentiendum gratiæ vocanti ad conversionem ; quod supra probatum est, quia vera determinatio voluntatis non est nisi effectio sui consensus. Cum ergo Molina dicit quando homo convertitur recipere novum influxum gratiæ, sentit manifeste libertatem solam sine speciali influxu gratiæ non sufficere ut voluntas determinetur ad consentiendum divinæ vocationi ; unde subjungit : *Neque item affirmandum est, existentibus in duobus adultis æqualibus auxiliis gratiæ prævenientis, unum eorum pro sola sua libertate converti, et alterum non, quoniam, licet conversio illa a libertate pendeat, fiatque ab arbitrio pro sua libertate, non tamen fit pro sola sua libertate ; sed cooperante simul auxilio gratiæ prævenientis, per influxum a quo sortitur rationem gratiæ cooperantis.* Quid ergo necesse est vocem illam *pro sola libertate,* quæ casu fortasse in uno loco excidit, toties expendere, exaggerare , et in priori sensu interpretari ? præsertim cum idem auctor paulo inferius tam expresse et accurate mentem suam declaret, et generalem regulam constituat exponendi similem locutionem , subjungens hæc verba : *Quia tamen molestum esset loqui semper in eo summo rigore, obscuramque reddere orationem adhibendo restrictiones, minime ad id de quo agitur necessarias ; quando in sequentibus dicetur unum cum æqualibus auxiliis*, etc., *converti, et non alium, id intelligendum est de auxiliis gratiæ prævenientis, non de influxu illo, a quo sortitur rationem gratiæ cooperantis.*

Quid intenderit addens particulam exclusivam sola. — Juxta quam regulam, quando in illo priori loco addidit particulam exclusivam *sola*, non intendit excludere auxilium concomitans, quo adjuvatur liberum arbitrium, sed solum excludere novam gratiam prævenientem seu determinantem liberum arbitrium. Itaque addita est ad significandum discrimen illud, inter eum qui convertitur, et non convertitur , oriri ex libertate voluntatis. Nam auxilia prævenientia supponuntur æqualia in utroque; et Deus, quantum est ex se, paratus erat ad cooperandum cum eo qui non convertitur, et tota ratio ob quam non dat illi novum influxum gratiæ cooperantis, est quia ipse homo pro sua libertate non vult efficere consensum, et ita ex hac parte discrimen nascitur ex sola libertate. Ex parte vero alterius qui convertitur, necessarium est auxilium concomitans, quod per illam particulam non excluditur, ut declaratum est. Neque est aliena hæc interpretatio a proprietate Theologici sermonis ; nam e regula Theologorum est, exclusivum signum non excludere concomitantia. Si quis enim dicat ignem calefacere pro sola innata virtute sui caloris, non propterea intelligitur excludere Dei concursum.

Nec denique prætermissa sunt ab eodem Molina, in eadem disputatione duodecima, multa verba quibus hanc mentem suam clare significavit. Nam præter auxilium præveniens, quod sæpe ibi repetit esse necessarium, subdit, pag. 55, actualem conversionem, licet pendeat ab actuali et libero influxu arbitrii, *præcipue pendere ab influxu et cooperatione Patris per auxilium gratiæ;* et addit : *Quatenus ille actus libere fit ab ipso credente per influxum, quem tunc potest continere, est accessus liber ; quatenus vero est præcipue a Deo, est Dei opus supernaturale, per quod Pater æternus sua misericordia trahit credentem in Christum , servansque illi suam innatam libertatem, cooperatur cum illo liberum illum ad Christum accessum, qui vere est opus virtutis.* Unde, quod per illam dictionem exclusivam *sola,* voluerit excludere novam prævenientem gratiam, satis explicuit in eadem p. 53, ita concludens : *Quo fit ut non soli gratiæ prævenienti tribuendum sit quod ex audientibus Evangelium quidam convertatur, quidam non convertatur, sed suus etiam locus relinquendus sit libero arbitrio cujusque, a quo* (*præsto existente auxilio gratiæ*) *pendet quod peccator convertatur aut non convertatur ;* et infra, pag. 60, repetit nullum opus supernaturale quoad se totum, vel quoad aliquid sui, elici posse *a solo libero arbitrio, sed principaliter ad id concurrere Deum, et cooperari per auxilia gratiæ;* et in fine declarat quod, cum dicimus voluntatem libere consentire Deo vocanti, *non excludimus adjutorium et cooperationem divinam, quin potius illam supponimus ;* et infra concludit : *Atque in hunc modum in posterum accipiantur, quæ a nobis de his rebus dicentur ; licet enim conabimur semper caute loqui, superfluum tamen ac molestum esset hæc eadem in singulis propositionibus inculcare.*

Falsum est quod M. Davila imposuit auctori. — Unde constat primo falsum esse quod

idem M. Davila nobis imposuit, dicens : *Non plus confert actioni voluntatis meæ in principio gratia, quam si non esset.* Tam enim in principio quam in medio vel in fine confert gratia coefficiendo et cooperando; cui veritati non repugnat quod voluntas pro sua libertate cooperatur in eodem principio determinationis suæ, et effectionis gratiæ cooperantis. Quod si addatur *sola,* jam dictum est non excludi hunc influxum gratiæ. Et similiter non est negandum simpliciter hominem recipere a Deo hanc bonam determinationem, cum sit effectus divinæ gratiæ prævenientis et adjuvantis, uniuscujusque in suo genere et modo sic accommodato. Quod si aliquando inveniatur scriptum voluntatem non recipere a Deo suam determinationem, intelligendum est non pure recipere, id est, non mere passive se habere cum illam recipit, sed cooperando ad illam eam recipere. Et similiter si alicubi dicatur determinationem non fieri a Deo in nobis, eodem sensu exclusivo intelligendum est, id est, non fieri a Deo in nobis sine nobis, sicut non fit a nobis sine Deo, et his modis loquetur securius prudens Theologus.

Non asseruit auctor voluntatem prius se determinare, quam Deus concurrerit per efficax auxilium.—Secundo, esse non minus falsum quod asseramus voluntatem prius se determinare quam Deus concurrat per efficax auxilium. Expresse enim contrarium docemus, et peculiariter illud advertimus in libr. 1 et 3 de Auxiliis, cap. ultimo, et frequenter in discursu illius operis. Cum enim determinatio illa essentialiter et principalius pendeat ab efficacia, seu efficientia gratiæ adjuvantis, quam a libero arbitrio, impossibile est prius fieri a solo libero arbitrio quam a gratia efficaci ; et æque falsum est dicere voluntatem constitutam in actu primo per auxilium sufficiens *se sola et per se ipsam* reduci ad actum secundum, si particula *se sola* (ut objiciens intendit) excludat omnem efficientiam veri et proprii auxilii efficacis. Nam si solum excludat extrinsecam causam prædeterminantem voluntatem sua pura efficacitate, sic verus esset sensus ; forma autem loquendi non est apta, ut dictum est. Minusque est usurpanda in absoluta locutione de voluntate constituta in actu primo, et prodeunte in actum secundum, quam in comparatione inter duos æquali auxilio præventos, etc. ; nam in hac comparatione saltem ratione unius extremi non operantis tota ratio diversitatis est libertas ; in efficientia autem actus secundi pietatis nunquam potest esse libertas tota ratio operandi ; et ideo, licet in comparativa locutione inveniatur interdum apud Molinam illa dictio *sola,* non tamen in absoluta enuntiatione de illo qui convertitur ; falsa ergo eam imposuit nobis Cabrera, præsertim cum me nominet qui neutram protuli.

Cap. 10, *p.* 103. — Quare absque majori fundamento alibi dixit Franciscus Davila, *ipsam solam naturam, secundum nostram imaginationem, gratiam antecedere et prædeterminare.* Non enim dicimus naturam antecedere, sed subsequi unam gratiam et comitari aliam, neutram autem prædeterminare, quia neutram præcedit, etiam naturæ ordine, ut capite sequenti exponetur. Posset autem dici (quamvis fortasse hactenus ex nostra sententia dictum a nobis non sit) liberum arbitrium suo influxu determinare influxum gratiæ cooperantis, non determinatione prævia, sed simultanea, quia, sicut influxus liberi arbitrii necessarius est ut gratia actu influat, ita determinatus influxus liberi arbitrii in talem consensum vel determinationem, necessaria conditio est ut auxilium gratiæ in illam determinate influat. Unde, licet inter illos duos influxus ratione distinctos non sit propria causalitas, nec prioritas naturæ, nihilominus secundum diversos respectus possunt recipere diversas denominationes. Igitur, ut est a Deo, potest dici proprie *adjutorium Divinum ;* ut vero est a libero arbitrio, potest dici *determinatio ;* et ita sicut non tam proprie dicimur nos adjuvare Deum ad nostram salutem, sicut dicitur Deus nos juvare (quamvis Paulus interdum nos vocet coadjutores Dei) ; ita e contrario dici nos possumus determinare auxilium Dei, potius quam e converso ; quamvis in bono sensu etiam sit verum Deum determinare nos, quia nobiscum efficit determinationem voluntatis nostræ, propter quod non displicet modus loquendi dicentium Deum condeterminare nos.

Aliæ propositiones ab adversariis falso impositæ. — Davila ubi supra, n. 5.—Tertio, constat quid sentiendum sit de aliis propositionibus supra relatis, quarum una est, *Deum adjuvare voluntatem jam determinatam, ut actum perficiat.* Est enim falso imposita, quatenus per illam particulam *jam determinatam* significatur Deum non juvare voluntatem ad suam determinationem ; nam potius dicimus Deum juvare voluntatem ut se determinet, et ita suum actum perficiat. Imo sentimus volunta-

tem jam determinatam non indigere novo adjutorio ad perficiendum actum consentiendi, vel potius non esse capacem illius, quia voluntas non aliter determinatur, nisi efficiendo suum consensum; dum autem illum efficit, illum etiam perficit, quia unico momento et indivisibili efficientia perficitur (ut ita dicam). Quare si voluntas est jam determinata in facto esse, jam vult; si determinatur in fieri, jam elicit actum. Si ergo jam esset determinata sine adjutorio Dei, non indigeret illo ad perficiendum consensum, neque esset capax illius, quia non esset iterum effectura eumdem consensum, sed solum posset indigere Dei adjutorio ad perseverandum vel durandum in consensu jam præstito, vel ad perficiendum consensum in aliquo opere vel effectu ad quem ordinatur. Quomodo dixit Paulus : *Qui dedit velle, dabit et perficere;* et nos e converso dicemus, qui adjuvat ad perficiendum consensum, adjuvare ad inchoandum illum, et determinationem ad illum quicquid illa sit. Unde quod ille auctor subjungit ex nostra sententia : *Et consequenter concurrit* (scilicet Deus) *cum voluntate concomitanter et non antecedenter*, *præmovendo*, *aut prædeterminando*, *aut prædefiniendo*, solum est verum quoad illam particulam *non prædeterminando;* nam de præmotione et prædefinitione contrarium expresse docemus, maxime de supernaturalibus actibus, libro tertio de Auxiliis, capit. quarto, et quinto, et decimo septimo, et libr. 1, cap. 17, num. 9.

Alia propositio erronea. — Illius falsitas unde colligatur. — Alia propositio ibi relata, et ex præcedentibus elicita, est illa causalis : *Quia voluntas se determinat ad talem actum, ideo Deus illi efficaciter auxiliatur ad eumdem.* Quæ eumdem habet errorem et deceptionem, et ideo in eisdem locis nostræ Metaphysicæ, quæ ille auctor allegat, eam graviter improbamus, et lib. 3 de Auxiliis, cap. 15, et lib. 3, c. 6 et 14, præsertim num. 18. Et falsitas illius colligitur aperte ex principiis positis. Nam concursus Divinæ gratiæ efficacis, seu actu efficientis, intrinsece et essentialiter necessarius est ad ipsammet determinationem voluntatis; ergo non potest determinatio supponi ad efficaciam gratiæ; ergo non potest propositio causalis illa esse vera; quin potius contraria causalis admitti posset : *Quia Deus efficaciter auxiliatur, ideo voluntas se determinat.* Est enim hoc verum, et ratione auxilii prævenientis efficacis in vocatione congrua, et ratione auxilii concomitantis, quod est vera causa nostræ determinationis; et non excludit nostram cooperationem ad eamdem, nec per illam causalem locutionem talis exclusiva indicatur; sicut vere (etsi non adæquate) dicitur ignis calefacere, quia Deus cum illo concurrit; quod non excludit quin calefaciat virtute innata. Seclusa vero nota causali, vere dicemus Deum efficere determinationem, seu influere in illam, influente voluntate, et non alias; ita ut voluntas sit concausa vel conditio necessaria, non vero ratio seu causa cur Deus efficiat.

Altera causalis falsa falso imponitur auctori.— Et eadem ratione falsa est altera causalis : *Quia Deus prævidit voluntatem se determinaturam, ideo decrevit concurrere.* Et falso nobis tribuitur, nam ex nostra doctrina sufficienter refutatur l. 1 de Auxiliis, c. 16; l. 2, c. 4, 7 et 8; et l. 3, c. 14 et 17, ubi de actibus supernaturalibus probamus Deum absoluto decreto prædefinire illos, priusquam absoluta præscientia videat illos esse futuros; et ex illo decreto divinæ voluntatis oriri, tum vocationem congruam, tum etiam quod Deus paratus sit ad cooperandum cum voluntate, et quod de facto cooperetur annuente ipsa. Nec fieri ullo modo potest ut decretum concurrendi supponat absolutam præscientiam futuri effectus, cum hæc præscientia necessario simul sit de futuro concursu Dei, qui concursus ex illo decreto est emanaturus; ergo non potest illa præscientia ratione antecedere tale decretum, nec esse ratio illius; hoc autem per illam causalem significatur; est ergo omnino falsa. Loquor autem de absoluta præscientia, quia illa, quæ tantum est conditionata, antecedit quidem secundum rationem absolutum decretum et prædefinitionem divinæ voluntatis de tali actu aliquando futuro, vel de efficaci auxilio ad illum præstando. Verumtamen, licet hæc scientia supponatur ut necessaria conditio ex parte volentis, quia nemo potest prudenter absolute intendere ac præfinire, nisi præcognoscat viam et rationem certam exequendi suam voluntatem, nihilominus objectum sic præcognitum non est ratio ob quam Deus vult conferre talem gratiam vel actum, ut ostendimus lib. 2 de Scientia Dei, c. 6, num. 7, ad 6, et ideo, etiam respectu illius præscientiæ sub conditione, falsa in rigore est illa propositio cum nota causali.

Ultima propositio, quæ falso tribuitur auctori. — Investigatur quid per auxilii effica-

ciam intelligant adversarii. — Denique ultima propositio quæ ibidem juxta nostram doctrinam referri dicitur, evidenter est illi contraria; et in se tam falsa est, ut a nemine mediocriter docto affirmari potuerit. Quis enim dicat efficaciam divini auxilii, non ex Deo, sed ex libero arbitrio procedere? Vel quid intendunt nomine efficaciæ? Nam si intelligunt virtutem agendi, hanc habet auxilium divinum ab illo a quo habet suum esse; nam, eo ipso quod tale auxilium existit seu inhæret, talis efficacitas est ipsi innata. Constat autem auxilium habere suum esse a Deo, non a libero arbitrio. Si vero efficacia est talis virtus auxilii, quæ per se sola determinet voluntatem, sic nulla est talis efficacitas; ideoque nec a Deo, nec a libero arbitrio confertur. Quod si efficacia solum est actualis efficientia divini auxilii, constat illam esse immediate ab ipso auxilio, et consequenter a Deo, ut dante et conservante ipsum auxilium, et ut cooperante cum ipso per modum causæ primæ supernaturalis ordinis. Si vero per efficaciam auxilii intelligant (ut significant) ipsam voluntatis determinationem, sic etiam falsum est non procedere ex Deo, esto non procedat a solo illo, sed etiam a libero arbitrio, ut sæpe dictum est. Si denique nomine efficaciæ significetur activitas auxilii, ut est sub tali habitudine ad effectum infallibiliter consequendum, sic etiam constat esse a divina voluntate, etiamsi respiciat nostrum influxum libere futurum; nullo ergo modo habet auxilium efficaciam a libero arbitrio, quamvis in aliquo sensu eam non habeat sine illo.

Falsa sequela rejicitur. — Nec propterea sequitur, quod ibidem falso nobis imponitur, *cum ex duobus æqualiter adjutis unus convertitur, et non alius, eum qui convertitur, in se habere et ex suo libero arbitrio unde se discernat.* In his enim verbis supponitur hypothesis impossibilis, quia fieri non potest quin is qui convertitur sit magis adjutus quam is qui non convertitur, quia necesse est ut habeat actualem influxum gratiæ cooperantis, quo caret qui non convertitur, quia ille influxus nunquam separatur ab actuali cooperatione, ut late dictum est lib. 3 de Auxiliis, cap. 20 et 21. Fortasse ergo ille auctor dicere voluit *ex duobus æqualiter vocatis*, de quibus nos semper loquimur. Unde nunquam asserimus eum qui convertitur, ex suo libero arbitrio habere unde se discernat, id est, ex solis viribus liberi arbitrii; hic enim est sensus illius auctoris, pertinens plane ad Pelagianam hæresim, ut ostendimus eodem libr. 3, capit. 13, numer. 8 et 9, et cap. 20, num. 11.

Virtutem, unde quis discernitur ab alio, non ex se principaliter habet, sed ex gratia. — Ex quibus locis constat falso nobis hoc imponi, et sine ulla probabili illatione. Nam, licet nemo in ipso actu et exercitio discernatur ab alio, sine usu et cooperatione liberi arbitrii, virtutem tamen et vires quibus discernitur non ex se principaliter habet, sed ex gratia, ut late diximus eodem libro locis citatis. Quamvis ergo ad hanc discretionem libertas arbitrii sit necessaria, et ab illa in suo genere proveniat illa inæqualitas, quod nos docemus, non est tamen tota vel præcipua causa illius ex parte ejus qui convertitur, quod in illo sermone significatur.

Respondetur ad ultimam impositionem. — Ad ultimam objectionem seu impositionem, quod liberum arbitrium efficiat unam partem actus sine gratia, respondemus contrarium evidenter constare ex nostris libris et scriptis. Quia ex professo docemus hominem nihil posse operari quod ad salutem æternam conferat, sine auxilio gratiæ; in opere autem pietatis quælibet pars ejus confert ad salutem æternam; ergo, juxta doctrinam nostram, nulla pars in eo fingi potest in qua efficienda non indigeat liberum arbitrium ope gratiæ. Præterea, si per partem illam intelligant determinationem, jam ostensum est illam non fieri a nobis sine auxilio gratiæ juxta nostram sententiam; si autem ulterius putent nos sentire in actu ipso conversionis distinguendas esse duas partes, quarum altera fiat a solo Deo, altera a solo libero arbitrio, vel, quod perinde est, duas ibi intercedere partiales actiones in re ipsa distinctas, quarum altera a solo Deo, altera a solo libero arbitrio fiat, rem valde a nostra mente alienam suspicati sunt, et plane per se non intelligibilem.

Nam si ibi esset pars aliqua, seu partialis actio, quam solus Deus efficeret, pertinere non posset ad actum vitalem hominis; quomodo ergo esset pars ejus? Item illa pars non esset homini libera; ergo neque esset pars actus liberi. Item non esset meritoria, cum tamen secundum fidem totus actus liber meritorius sit si reliquæ conditiones concurrant. E contrario vero, pars vel actio partialis, quæ fit a libero arbitrio, necesse est ut principaliter pendeat a Deo, ut a prima causa; ergo jam ex hac parte non potest esse a solo libero arbitrio. Deinde nulla est in illo actu pars quæ supernaturalis non sit; ergo nulla esse

potest quæ immediate non pendeat ab auxilio gratiæ. Præterea nulla est pars quæ non sit meritoria; at sola illa est meritoria, quæ est a libero arbitrio; ergo impossibile est ut sit a solo libero arbitrio, alias liberum arbitrium solum, ut suis viribus operans, esset principium actus meritorii ut meritum est. quod est erroneum.

Tandem in ipso actu vitali, quatenus est qualitas et terminus actionis, impossibile est distinguere illas duas partes, cum secundum omnes gradus suos sit indivisibilis, et (ut ita dicam) homogenea qualitas; nam licet habeat gradus intensionis, tamen certum est quemlibet gradum fieri a Deo et a libero arbitrio. In actione item per quam fit illa qualitas, non possumus concipere duas actiones partiales in re ipsa distinctas; tum quia actio debet esse proportionata termino; tum etiam quia illa quæ esset a libero arbitrio, necessario penderet immediate et essentialiter a Deo, cum sit quid creatum; cum autem sit actio, non penderet per aliam actionem, sed per seipsam; et e converso illa quæ esset a Deo, necessario esset etiam a libero arbitrio; quia in ea vel non se gerit Deus ut causa proxima, sed ut prima; vel si etiam concurrit ut proxima principalis, concurrit ut adjuvans et supplens defectum liberi arbitrii creati. Ergo necesse est ut eamdemmet actionem coefficiat, quam efficit liberum arbitrium. Quod latius ostendimus disp. 22 Metaph., et l. 1 de Auxiliis.

Molina cur vocet liberum arbitrium et gratiam partiales causas supernaturalis consensus liberi. — Totam et integram causam quid vocet. — Neque ex dictis Molinæ potuerunt illi auctores verisimilem occasionem sumere, ut talem sententiam ei tribuerent. Nam licet, disp. 26 Concordiæ, et sæpe alias, vocet liberum arbitrium et gratiam partiales causas supernaturalis consensus liberi, sicut etiam vocare solet causam primam et secundum partiales causas cujuscumque effectus earum, non tamen reliquit hanc partialitatem (ut sic dicam) sine sufficienti explicatione, quam ad hoc maxime adhibuisse videtur in re satis clara, ne occasionem ullam adversariis relinqueret. In disp. ergo 26, circa finem, sic inquit: *Ex dictis intelligitur, si sermo sit de causa integra, ut complectitur omnem ad actionem necessariam, sive ea universalis sit, sive particularis, Deum per concursum universalem cum causis secundis efficere unam causam integram coalescentem ex pluribus, non integris, comparatione uniuscujusque effectus*; et infra hoc exponens ait: *At cum dicimus neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed partiales causas effectuum, id intelligendum est de partialitate causæ (ut vocant), non de partialitate effectus. Totus quippe effectus et a Deo est, et a causa secunda, sed neque a Deo, neque a causa secunda, ut a tota causa.* Totam itaque seu integram causam vocat collectionem omnium causarum necessariarum ad talem effectum et actionem, prout tali modo fit, et singulas illarum causarum, quatenus sunt partes illius collectionis, vocat partiales, non quia unaquæque faciat partem effectus, sed quia ita influit in effectum, ut, secundum illum agendi modum, non valeat sola et sine consortio alterius effectum producere.

Liberi arbitrii determinatio non potest non esse ratio formalis sui actus. — Eamdemque doctrinam et expositionem habet de auxilio gratiæ et de libero arbitrio, quatenus influunt in consensum liberum. Nam in disp. 12 ejusdem Concordiæ, § *Est autem animadvertendum*, similiter illas vocat causas partiales; et tamen inferius, § *Illud postremo,* suam sententiam esse dicit. nullum omnino dari, *non solum actum nec rationem formalem actus nostri liberi arbitrii, ex iis qui ad credendum, sperandum, diligendum, ac pœnitendum, ut ad salutem oportet, et denique ex iis qui ad justificationem tanquam dispositiones commensuratæ, proxime vel remote sunt necessarii, qui a solo libero arbitrio eliciantur, elicive possint, sed ad omnem talem actum, ad omnemque rationem formalem illius concurrere principaliter Deum, influereque, et cooperari per auxilium gratiæ.* Ubi multum ponderanda est particula illa, *et ad omnem rationem formalem ejus,* quia non solum comprehendit omnem partem considerabilem in tali actu, sed etiam omnem intrinsecum modum ejus, et ipsam determinationem liberi arbitrii, quæ non potest non esse ratio formalis sui actus, et effective manat ab ipso libero arbitrio, ut supponimus.

Franciscus Davila, c. 11.—Animadvertenda est etiam illa particula *principaliter,* per quam non solum admittit gratiæ efficaciam, sed etiam ei primatum attribuit, cujus oppositum sine causa illi adversarii imponunt. Quod iterum ipse Molina declarat, § *Est tamen observandum*, dicens: *In re tamen nullus effectus nullaque actio aut ratio formalis actionis, vel effectus est, quæ sit a libero arbitrio, et non simul ac præcipue sit a Deo cooperante et coadjuvante; quin potius totus effectus totaque actio*

totalitate (ut vocant) *effectus est a Deo et ab arbitrio nostro, tanquam a duabus partibus unius integræ causæ tam actionis quam effectus.* Et eamdem doctrinam repetit disp. 8, circa quæst. 23, memb. 8, § *Secundum est,* et § *Ex his omnibus.*

Quocirca, quando illis locis utitur exemplo duorum trahentium navem, solum illud adducit ad explicandum quomodo plures causæ possint esse partiales ex parte causæ integræ, id est, comparatione collectionis seu multitudinis concurrentium causarum, et nihilominus non esse partiales ex parte effectus, id est, nullam partem esse in effectu, quæ non fiat a quocumque illarum causarum. Nec vero ignoravit Molina exemplum non esse simile in omnibus. Nam concursus plurium trahentium navem est accidentarius, ex aliquo defectu vel contingentia, non ex necessaria subordinatione, quæ est inter Deum et creaturam, gratiam et liberum arbitrium. Unde fit ut illi trahentes navem sint causæ omnino partiales in omni genere; aliæ vero, licet respectu totius collectionis sint partiales, in suis generibus sunt totales, scilicet, in genere causæ primæ et secundæ, seu in genere causæ principalis vel connaturalis, et instrumentariæ seu elevatæ, quod disput. 27 et sequentibus idem Molina prosequitur.

CAPUT IV.

QUAMVIS SOLA GRATIA NON PRÆDETERMINET VOLUNTATEM HUMANAM, NIHILOMINUS PHYSICE EFFICERE CONSENSUM EJUS ET DETERMINATIONEM AD ILLUM.

Davila, lib. 1 de Auxiliis, cap. 19, pag. 229; *cap.* 20, *pag.* 236; *cap.* 22, *pag.* 276; *cap.* 26, *pag.* 38; *c.* 10. *pag.* 89. — Quoniam nos negamus dari auxilium efficax, se solo et vi sua physice prædeterminans voluntatem, imponunt nobis adversarii quod etiam negemus auxilia gratiæ physice adjuvare nos ad consensum vel determinationem ejus, sed ad summum moraliter. Ita dixit de nobis sub nomine quorumdam Theologorum F. Davila : *Dicunt* (ait) *auxilium efficax nequaquam efficiens esse seu physicum, sed morale.* Imo inferius addit : *Nullam in re motioni Divinæ gratiæ efficaciam tribuunt.* Et quod gravius est iterum dicit : *Aiunt liberum arbitrium sine Deo realiter et physice efficiente operari.*

Quas propositiones adversarii tribuant auctori, cap. 11, *p.* 116; *cap.* 13, *p.* 139; *cap.* 24, *p.* 334; *c.* 26, *p.* 362. — Ex quo sequentes propositiones nobis tribuit : *Adstruere non verentur hominem ex sola innata sibi libertate divinæ gratiæ consentire, et se ad illam ultima dispositione præparare.* Item : *Liberum arbitrium solis suis viribus edere suæ operationem salutis.* Item : *Actum conversionis suæ a semetipsis habere gloriantur; qui non divino auxilio, sed suo libero arbitrio operandi virtutem efficacem impendunt.* Item : *Juxta hanc opinionem voluntas sola et ex se est suæ conversionis et justificationis causa.*

Ad art. 4, *q.* 18, 2 *p.*, *disput.* 6, *dub.* 4, *n.* 4. — *Ex quo principio prædictas propositiones inferant.* — Atque eodem sensu dixit de nobis Petrus Cabrera : *Adversarii supponunt, quamvis Deus moveat et excitet voluntatem, hoc autem quod est consentire non habere ex efficacia Divini auxilii, sed ex seipsa et ex innata libertate;* et iterum : *Ex duobus æqualiter adjutis, quorum unus convertitur et alter non convertitur, unus eorum, juxta doctrinam M. Suarez, in se habet, et ex suo libero arbitrio, quo se discernat, quia efficacia Divini auxilii non ex Deo, sed ex libero arbitrio procedit;* et ideo alibi de nobis ait, *solum tribuere conversionem Deo, et non soli voluntati, quia indiget auxilio sufficienti seu præveniente;* et nominatim hoc tribuit mihi et Ruardo. Ut hæc omnia probent, nulla nostra verba afferunt. Omnia ergo inferunt ex illo principio, quod negamus, habere præveniens auxilium physice efficacitatem ad prædeterminandam se solo nostram voluntatem.

Quot defectus in hac illatione committantur. — *Primus defectus.* — Non est autem difficile ostendere quot defectus in illatione committantur. Nam imprimis fit argumentatio ab inferiori ad superius negative, ut aiunt, quia, ex eo quod gratia præveniens, seu excitans non habeat efficaciam physicam, infertur auxilium gratiæ illam non habere; cum tamen auxilium gratiæ non præveniens, sed concomitans, possit habere hujusmodi efficaciam physicam, etiamsi auxilium præveniens illam non habeat. Unde multo minori apparentia infertur liberum arbitrium efficere actus suos sine Deo realiter influente; esto enim daremus Deum per auxilium præveniens non influere physice in hos actus, potest influere per alia auxilia concomitantia, et per generalem concursum ordinis gratiæ.

Secundus defectus.—Deinde fit argumentatio virtualiter in quatuor terminis, quia nimirum termini positi in antecedenti, prout po-

nuntur in consequenti, non idem significant. Quod primo ad hominem ita declarari potest, quia, juxta opinionem ipsorum, determinatio liberi arbitrii ad consentiendum quippiam distinctum est ab ipso consensu ; nam illa determinatio non est actio vitalis nec libera, et fit a solo Deo in voluntate passive se habente; consensus autem est actus vitalis et liber; hæc autem tanta diversitas esse non potest sine aliqua distinctione in re inter determinationem et consensum. Quamvis ergo nos negemus vel auxilium præveniens vel Deum ipsum habere efficaciam physicam circa talem determinationem, quia credimus illam esse fictitiam, et sine fundamento excogitatam, et destruere libertatem, et veram gratiæ efficaciam et sufficientiam, non potest inde vel apparenter inferri nos negare Deum vel auxilium præveniens habere efficaciam physicam in ipsum consensum, et in veram determinationem ad illum, quia a diversis (ut inquiunt) non fit illatio.

Tertius defectus. — Secundo, declaratur idem ex æquivocatione illius termini, *efficacia physica ;* nam significare potest, vel actualem efficientiam per influxum realem ac physicum, vel determinationem ad unum ipsius principii vel auxilii, cum tanta vi connaturali ac physica, ut secum necessario ferat vel determinet potentiam ad agendum. Quando ergo nos negamus efficaciam physicam in auxilio præveniente, loquimur hoc posteriori modo; qui autem nobis illos errores imponunt, loquuntur de efficientia physica priori modo. Nec verisimile videri potest ipsos ignorantia laborasse in hujusmodi æquivocatione, cum evidenter in nostris libris legant dari auxilium efficax, id est, physice efficiens supernaturales actus liberi arbitrii; cumque doctor Molina, in quem maxime invehuntur, ex professo doceat in sua Concordia, excitantem gratiam transire in adjuvantem physice efficiendo consensum simul cum libero arbitrio. Videntur ergo auctores illi voluisse illa specie verborum invidiam et infamiam nostræ sententiæ ac doctrinæ generare, ut lectores præsertim minus eruditos ac perspicaces deteriorent. Quod semel dictum sit, propter plures alias rationes erroneas, quas defensores physicæ prædeterminationis nobis imponunt, ut in sequentibus videbimus.

Deus ut supernaturalis causa et prima, physice et realiter efficit actus nostros supernaturales. — Liberum arbitrium nihil supernaturaliter potest efficere sine Deo physice efficiente. — Nos ergo, secundum veram et Catholicam doctrinam sentimus Deum, ut supernaturalem causam et primam, et suo modo proximam principalem, vere, physice et realiter efficere actus nostros supernaturales, ac determinationes ad illos; nostrumque liberum arbitrium nihil supernaturaliter posse efficere sine Deo physice efficiente, duplici ratione. Prima est, quia arbitrium creatum est causa secunda, ac proinde dependens in agendo ab influxu physico causæ primæ in suam actionem. Hæc autem dependentia est proportionata effectui et actioni ; ideoque si actus liberi arbitrii supernaturalis esse debet, necesse est ut supernaturaliter etiam pendeat a Deo, ut causa prima ordinis supernaturalis, quæ causalitas superat omnem illam quæ debetur naturali virtuti liberi arbitrii, et ideo gratuita est, seu ad ordinem gratiæ spectans. Secunda ratio est, propter defectum virtutis activæ, quam liberum arbitrium ex natura sua habet respectu supernaturalium actuum. Nam cum sit inferioris ordinis, non potest habere innatam virtutem naturalem sufficientem ad hujusmodi actus; necesse est ergo ut Deus illam suppleat, et consequenter ut physice concurrat, non solum exercendo munus causæ primæ, sed etiam supplendo defectum causæ proximæ, sub qua ratione dicimus habere Deum locum causæ proximæ principalis.

Duo modi divinæ efficientiæ. -- Est autem inter hos duos modos divinæ efficientiæ notanda differentia, nam prior efficientia physica, quatenus influxus Dei est, necessario procedit immediate a Deo, et a sua virtute increata, absque intermedia creata virtute superaddita voluntati; quia influxus primæ causæ, ut sic, incommunicabilis est virtuti creatæ. Nam eo ipso quod virtus creata sit, consequenter pendet ab actuali juvamine, et influxu primæ causæ. Posterior autem efficientia et potest fieri a Deo, et regulariter fit per virtutem aliquam creatam, vel principalem, vel instrumentarium infusam voluntati creatæ, quia hoc non repugnat, et ad suavem Dei providentiam spectat dare causis secundis intrinsecas virtutes operandi, quoad commode fieri potest. Atque hoc modo efficit Deus in justis per habitus gratiæ infusos supernaturales actus, qui dicuntur fructus justitiæ ; et in peccatoribus fidelibus efficit actus fidei et spei, et, ut ego opinor, actum timoris gehennæ, et attritionis ex illo procedentis, per physicam efficientiam habitus fidei et spei.

Primus actus supernaturales fidei, spei, charitatis, etc., *a quo principio supernaturali proximo procedat.* — De primo autem actu supernaturali, vel fidei, et voluntatis credendi et sperandi, quem habet is qui convertitur ab infidelitate ad fidem, et de primo actu charitatis vel contritionis, quem habet fidelis peccator, cum ad justificationem se perfecte disponit, et de quocumque supernaturali actu virtutum moralium vel donorum Spiritus Sancti, si contingat fieri a peccatore, de his (inquam) omnibus actibus controversum est a quo principio supernaturali proximo procedant. Certum est enim procedere ab aliquo, quod impotentiam nostræ voluntatis adjuvet, ut dictum est; an vero illud increatum sit, id est, Deus ipse nostræ voluntati assistens, et cum illa singulariter cooperans, vel aliquid creatum voluntati inditum per modum habitus, aut per modum actus primi transeuntis, vel per modum excitantis ac prævenientis gratiæ, quæ, annuente voluntate, cum illa physice cooperetur, et induat rationem gratiæ adjuvantis, controversum est. His enim modis opinati sunt Theologi, et quicumque illorum potest sine præjudicio fidei defendi, et unusquisque etiam illorum sufficit ut vere dicatur Deus physice ac principaliter efficere in nobis et nobiscum per gratiam suam supernaturales actus etiam conversionis et fidei, licet non efficiat physice sola sua virtute in libero arbitrio præviam determinationem ad illos.

Instantia. — Sed fortasse instabit aliquis, quia licet, juxta hanc doctrinam, recte defendamus Deum per auxilium concomitans physice influere in supernaturales actus liberi arbitrii, non salvamus auxilium præveniens physice efficere eosdem actus, quod tamen necessarium est; quia Scriptura dicit *Deum facere ut faciamus*, et dare *velle et perficere*, quæ denotant physicam et veram efficientiam, cum tamen constet hæc omnia facere Deum per gratiam prævenientem.

Respondetur. — Respondemus primo eamdem gratiam prævenientem, quando cooperatur voluntati, transire in adjuvantem, satisque esse quod sub hac posteriori ratione physice efficiat nostros actus, neque aliud colligi posse ex citatis testimoniis. Nam quod gratia præveniens, ut præveniens est, non efficiat physice consensum, sed moraliter inclinet et attrahat voluntatem, satis explicuit Augustinus in d. q. 2 ad Simplicianum, dum totam efficaciam prævenientis gratiæ tribuit vocationi, *quæ eo modo alicui datur, quo aptum erat ei qui illam erat secuturus;* et in libro de Spiritu et littera, capite trigesimo quarto, dum ait : *Visorum suasionibus agit Deus ut velimus et ut credamus,* etc. Et tractatu vigesimo sexto in Joannem, ubi explicat trahi hominem ad Christum, eo modo quo trahit sua quemque voluptas, et aliis innumeris locis. Et necessario ita esse dicendum potest ratione ostendi, quia gratia excitans, ut sic, antecedit, vel natura, vel etiam tempore determinationem et consensum voluntatis; ad hoc enim Deus tangit cor per hujusmodi gratiam prævenientem, ut illud ad consentiendum inducat; ergo in hujusmodi gratia, ut est tactus cordis, nondum intelligitur efficientia physica in consensum, sed solum moralis inductio et attractio, cui potest liberum arbitrium non obedire, ut Concilium Tridentinum dixit, quod est evidens signum tactum illum antecedere priusquam physica efficientia consensus inchoetur. Quod si postea liberum arbitrium obediat, licet cum illo concurrat præexistens excitatio, jam habet rationem gratiæ adjuvantis, ut dictum est.

Gratia excitans realiter et physice fit a Deo in hominis voluntate. — Est autem considerandum quod ipsamet gratia excitans, quam dicimus moraliter inclinare voluntatem ad consensum, realiter et physice fit a Deo in hominis voluntate, quia ipsamet excitatio est realis et supernaturalis effectus, cujus propria causa est Deus. Atque hoc in rigore satis est ut dicere possimus Deum physice facere ut velimus, quia per physicam efficientiam facit id quo moraliter inducimur ad volendum, et quia ipsamet motio gratiæ excitantis physice nos afficit, quamvis ad ulteriorem actum non physice compellat; præterquam quod (ut infra dicam) causalitas moralis sufficit ad proprietatem et rigorem illarum locutionum : *Faciam ut faciatis,* et similium; illæ vero : *Deus est qui operatur in nobis velle,* et similes, de physica efficientia per gratiam adjuvantem et concursum Dei probe intelliguntur.

Non esse necesse ut propria gratia præveniens postea influat in actum liberi consensus. — Unde addo ulterius ex vi omnium locutionum Scripturæ, Conciliorum aut Augustini, necessarium non esse ut propria gratia præveniens, quæ est realis motus nostræ voluntatis, excitans illam, postea influat in actum liberi consensus, per physicam efficientiam

adjuvando ipsum liberum arbitrium. Nam de his motibus Scriptura solum dicit Deum per illos pulsare et tangere cor hominis, expectando ipsum ut consentiat; et Deum etiam hominem juvare cum ipse consentit. Quod autem Deus juvet physice efficiendo consensum per ipsummet tactum cordis, tanquam per principium proximum ipsiusmet consensus, hoc nec Scriptura dixit, nec Augustinus alicubi insinuat, nec per se est admodum verisimile, ut in libro tertio de Auxiliis, capite quarto, declaravi. Solum ergo necessarium est ut intelligamus Deum, eo ipso quod liberum arbitrium excitat per prævenientem gratiam, esse paratum ad juvandum illud si consentire velit, et actu juvare cum consentit, sive adjutorium illud actuale, prout recipitur in homine, manet immediate a Deo quoad primos actus conversionis, sive media qualitate creata, ut dictum est.

Objectio. — Dices Concilium Tridentinum, sessione sexta, significare gratiam adjuvantem esse aliquid creatum animæ inhærens, non minus quam gratiam excitantem; ergo non satis est dicere Deum per seipsum adjuvare voluntatem a se excitatam; nam hoc est dicere Deum esse gratiam adjuvantem; unde fieret adjuvantem gratiam non esse quid creatum, ut Concilium significat. Nam in capite quinto declarat adultos peccatores gratis a Deo vocari, *ut qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando disponantur.* Imo ex illo relativo, *eidem*, colligunt aliqui unam et eamdem gratiam esse excitantem et adjuvantem, quæ duplex munus habet, et ideo illa duplici voce nominatur.

Solvitur. — Sed, licet hoc ultimum in se probabile sit, ex illo verbo Concilii non colligitur. Nam relativum illud indefinite refert gratiam Dei, sive sit una, sive duplex, et intelligitur virtualiter repeti juxta illud duplex verbum, *assentiendo et cooperando* : nam primum positum est propter excitantem gratiam; secundum propter adjuvantem, et sensus est, *ut eidem gratiæ excitanti assentiendo, et eidem gratiæ cooperanti cooperando disponatur.* Unde non necessario sequitur excitantem et adjuvantem gratiam inter se esse unam et eamdem, sed solum sequitur eamdem esse gratiam qua homo excitatur, cui homo assentitur, et similiter esse eamdem quæ hominem juvat, et cui homo cooperatur.

Gratia, quæ prius excitat voluntatem postea juvat illam moraliter. — Deinde, licet verum sit eamdem gratiam, quæ prius excitat voluntatem, postea juvare illam moraliter, quatenus cum actu libero perseverat, nihil repugnat præter eam dari aliam gratiam, quæ physice juvet voluntatem ad efficiendum actum; qualis revera est habitus in his actibus, qui a justitia habituali jam comparata procedunt, vel id quod supplet vicem habitus in prioribus. Et eadem ratione, licet gratia adjuvans sit quid creatum seu illud includat, tum quoad morale adjutorium quod præbet gratia excitans, tum etiam quoad actualem influxum et efficientiam in ipsummet actum conversionis (nam constat illam esse creatam, cum a Deo efficienter fluat, et optime potest nomine adjuvantis gratiæ appellari, cum revera juvet voluntatem), nihilominus potest optime gratia adjuvans includere aliquod principium proximum increatum, quando necessarium illud fuerit.

Homo se disponit per Dei excitantem atque adjuvantem gratiam. — Neque in Concilio Tridentino est aliquod verbum cui hoc repugnet. Nam in illo capite quinto solum dicit hominem se disponere per Dei excitantem atque adjuvantem gratiam. Qualis vero sit utraque gratia, et quomodo inter se distinguantur non declarat, sed relinquit explicandum juxta earum exigentiam. Unde si illa particula *per* dicat causam formalem, constat adjuvantem gratiam esse creatum quid, quia dicit ipsummet actum conversionis, ut manantem a Deo, seu influxum Dei in talem actum. Si autem dicit principium efficiens, sic potest includere principium aliquod increatum, scilicet ipsum Spiritum Sanctum, de quo idem Concilium, canon. 3 : *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio.* etc., ubi relativum *ejus* Spiritum Sanctum refert. Ipse ergo Spiritus Sanctus potest esse sufficiens principium proximum, physice et efficienter adjuvans ad primos actus, qui sunt dispositiones ad justitiam.

Gratia excitans potest habere efficientiam physicam dependentem suo modo ab influxu liberi arbitrii. — Ultimo vero addimus controversiam hanc de prædeterminatione liberi arbitrii per gratiam excitantem, nihil pendere a quæstione de efficientia physica prævenientis gratiæ circa actum conversionis, tum quia (ut ostensum est) potest gratia excitans habere efficientiam physicam dependentem suo mo-

do ab influxu liberi arbitrii, id est, ejus cooperationem postulantem; cum tamen illud non determinet ad talem cooperationem, sed potius illud sub perfecto ejus dominio relinquat; sicut etiam habitus charitatis habet efficientiam physicam in actum, non tamen sine cooperatione potentiæ, ad quam cooperationem habitus non determinat potentiam, licet eam inclinet, sed potentia utitur habitu cum vult; tum etiam quia, licet e converso gratia excitans non ponatur physice efficiens conversionem, et nihilominus fingatur, seu asseratur omnino determinans voluntatem ad consentiendum, ita ut posita excitatione, voluntas non possit non consentire, propter aliquam sympathiam, vel necessariam consensionem, eadem incommoda sequuntur, propter quæ non minus est vitanda talis determinatio; possetque physica appellari, quia talis excitatio, ex vi suæ entitatis et physicæ adhæsionis ad potentiam, illam determinaret ad actum, et consequenter ejus libertatem tolleret, quamvis ejus actum physice non efficeret.

Optime stare potest efficientia physica prævenientis gratiæ sine prædeterminatione physica. — Quod potest declarari exemplo; nam, juxta sententiam receptam Theologorum, intentio efficax finis infert necessitatem eligendi medium, quod est unicum et necessarium ad consequendum finem; et quamvis inter eosdem Theologos sit opinionum varietas, an intentio vere ac per se influat physice et effective in electionem, vel solum proveniat illa necessitas ex sympathia et consensione illorum actuum, nihilominus omnes fatentur, quod verum est, intentionem illam omnino physice determinare potentiam ad talem electionem. Est igitur (quod valde notandum est) controversia hæc, de prædeterminatione physica, longe diversa ab altera de efficientia physica prævenientis gratiæ circa actum conversionis; optime ergo stare potest hæc efficientia sine illa prædeterminatione.

Ex his satis responsum est ad objectiones, vel potius falsas impositiones illorum auctorum, neque necesse est singulas illarum propositionum per se refutare, cum manifestum contineant errorem. Minus vero necessarium est ab illo nos errore defendere, cum nullum ejus vestigium vel in nostris libris, vel alterius Doctoris ex citatis inveniatur, sed contrariam sanam doctrinam ex professo doceamus, et collectio illa omnino sit frivola, ut ostensum est. Quæ omnia ex dictis in superiori capite evidentiora fiunt, ubi specialiter comparatio illa inter duos, quorum unus convertitur, et alius non convertitur, declarata est.

CAPUT V.

INITIUM SALUTIS NON TRIBUI LIBERO ARBITRIO JUXTA SENTENTIAM DE VOCATIONE CONGRUA, SED DEO VOCANTI.

Alius error nobis ab eisdem auctoribus attributus est, quod cum Gallis, Semipelagianis, seu reliquiis Pelagianorum, initium salutis aut operum pietatis, non gratiæ, sed libero arbitrio tribuamus. Unde Franciscus Davila ita loquitur, in procem., p. 6, c. 9, p. 79 : *Huic sententiæ Gallorum his temporibus multi Theologi videntur acquiescere et subscribere.* Et iterum, c. 11, p. 97 et 100; c. 12, p. 149 : *Contrariæ sententiæ auctores eamdem quam Galli amplexati sunt sententiam;* et alibi ait esse eamdem vel pejorem. In aliis vero locis, ut explicet consensionem et identitatem harum sententiarum, dicit de nobis : *Pro sua libertate operando fundamenta jaciunt, ædificium inchoant, quod Deus incæptum debeat extruere.* Et alibi in hoc dicit nos superare Gallos, quod illi solum initium fidei sibi adscribebant, nos vero et fidei et omnium operum pietatis, cap. 10, p. 8 et seq.; c. 18, p. 129; c. 13, p. 135; c. 14, p. 151; c. 25, p. 331 : *Quia confitentur* (dicit de nobis) *initium operationis bonæ ita esse meum, ut non sit Dei moventis.* Hinc consequenter nobis tribuit, quod asseramus *voluntatem in operando gratiam præcedere, et liberum arbitrium gratiam prævenire operando, saltem prioritate naturæ; gratiam vero subsequi tanquam pedissequam, et voluntati subjectam, quod Galli senserint.* Unde alibi ait, cap. 9, p. 81, et c. 10, p. 83, c. 11, p. 102 et 103 : *Hos Theologos* (nos utique intelligit) *ponere gratiam sufficientem, quæ liberi arbitrii velle præcedat in ratione entis, non autem in ratione causæ, ita ut in imaginatione horum Theologorum, licet in essendo prior sit gratia quam influxus liberi arbitrii, in operando sit posterior.*

Simili modo Cabrera, in suo libro cum dixisset, juxta nostram sententiam, efficaciam auxilii non esse ex Deo, sed ex libero arbitrio, subinfert, juxta eamdem sententiam efficax salutis initium refundi in nos; sed hæc illatio procedit ex antecedenti nobis falso im-

posito, ut supra ostensum est, et ideo nihil de hoc auctore curamus. Præterquam quod non loquitur de initio simpliciter, sed de initio efficaciæ, quod potius est quædam consummatio, et ideo in suo genere tribuendum est libero arbitrio, quamvis non soli, ut ex dicendis in hoc eodem capite constabit.

Rejiciuntur quædam falso imposita auctori. — Prior etiam auctor nihil horum quæ refert legit in nostris libris, vel aliorum Doctorum Societatis, qui de hac materia his temporibus scripserunt. Et ita ipse nullum auctorem vel locum in particulari refert; sed omnia illa dogmata suo discursu colligit, ex hoc solo principio quod asserimus liberum arbitrium, quantumvis efficaciter a Deo motum et excitatum, non determinari in re ipsa a solo Deo, imo determinationem ad liberum consensum post gratiam excitantem non prius fieri a Deo quam a libero arbitrio, nedum a solo Deo fieri. Quam illationem tam evidentem esse credidit, ut sufficere putaverit ad affirmandum nos confiteri illum errorem, et cum Gallis sentire.

Salutis initium unde sumendum sit. — Ut autem certa rei veritas constare possit, statuere oportet aliquid firmum et fixum de initio salutis fidei et boni operis, quid nimirum per illam vocem significemus; alioqui semper in æquivoco laborabimus. Illius autem vocis significationem ex Conciliis et Patribus, præsertim Augustino et Prospero, sumere debemus; tum quia in disputatione cum Semipelagianis usus terminorum ab illis Patribus sumptus est; tum quia si alicui liceret aliam significationem illi voci imponere, æquivocam et incertam redderet Conciliorum definitionem, et occasionem dare posset introducendi falsam doctrinam, ut ex dicendis constabit. Concilium ergo Tridentinum, sessione sexta, capite quinto, satis diserte nobis declaravit quod sit, vel unde sumendum sit salutis initium, dicens : *Declarat præterea ipsius justificationis exordium in adultis a Deo per JESUM Christum, præveniente gratia, sumendum esse, hoc est ab ejus vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur.* Ex quibus verbis evidenter constat initium salutis, juxta Concilii doctrinam, non esse sumendum a determinatione libera voluntatis, sed a vocatione et præveniente gratia.

Nullum naturæ bonum potest primam gratiam auxiliantem promereri ex Patribus. — Concilium Arausicanum, can. 7. — Et revera hæc fuit olim proprie controversia Gallorum cum Augustino, ut constat ex citatis Epistolis Prosperi et Hilarii, et ex responsione Augustini in libro de Prædestinatione Sanctorum et de Dono perseverantiæ. Galli enim dicebant, quamvis ad opera supernaturalia necessarium sit ut Deus nos præveniat et adjuvet, nihilominus oportere ut homo per liberum arbitrium se disponat, et aliquo modo promereatur primum auxilium Dei petendo, desiderando, aut aliquod simile bonum suis viribus et libertate præstando; et hoc modo subjiciebant gratiam voluntati, ejusque pedissequam faciebant; ac denique initium salutis ponebant in illo actu bono liberi arbitrii. At vero Augustinus et Patres semper intellexerunt nullum naturæ bonum posse primam gratiam auxiliantem promereri. Et ideo contra Gallos statuerunt initium salutis non libero arbitrio, sed Deo vocanti ascribendum esse, et ratione vocationis gratiam semper præire, voluntatem vero ejus pedissequam esse; et hoc est quod Arausicanum Concilium secundum contra Semipelagianos directe coactum definit, canon. tertio, dicens : *Si quis ad invocationem humanam gratiam Dei dicit conferri, non autem ipsam gratiam facere ut invocetur a nobis, contradicit Isaiæ et Apostolo*, etc., et in eodem sensu ait, canon. quarto, *Deum non expectare voluntatem nostram ut a peccato purgemur, sed ipsum per Spiritus Sancti inspirationem et operationem facere ut purgari velimus, juxta illud: Præparatur voluntas a Domino,* de cujus decreti intelligentia plura inferius dicemus. Et deinde, canon. quinto, definit non solum profectum, sed etiam initium fidei esse ex gratia. Explicat autem initium fidei esse ipsum credulitatis affectum, per quem non solum intelligit deliberatam voluntatem credendi, quæ in fide ipsa jam computatur; sed etiam quamcumque præviam bonam dispositionem voluntatis, per quam paulatim allicitur ad fidem, et fit docibilis Dei, *qui dat suavitatem credendo, et præparat voluntatem ut velit.* De hac enim præparatione semper loquitur illud Concilium, et illam vocat initium bonæ voluntatis, tam in credendo quam in obediendo, desiderando, petendo, etc. Idemque definit, can. 6 et sequentibus, qui fere omnes sumpti sunt ex doctrina Augustini, et fere habentur in libr. Sentent. ejusdem Augustini.

Vocatio bonam voluntatem præcedit. — Atque eodem modo idem Augustinus, in quæs.

tione secunda ad Simplicianum : *Quia non præcedit* (inquit) *voluntas bona vocationem, sed vocatio bonam voluntatem, propterea vocanti Deo recte tribuitur, quod bene volumus*, et de Prædestin. Sanctorum, capit. decimo nono : *Non quia credimus* (inquit), *sed ut credamus, vocamur. Et illa vocatione, quæ sine pœnitentia est, id prorsus agitur et peragitur ut credamus.* Huic ergo vocationi semper tribuit initium salutis, et hoc maxime contendit contra Semipelagianos. Unde libro secundo contra duas Epistolas Pelagianorum, capite octavo, inde probat non solum profectum, sed etiam initium boni operis esse ex Deo, *quia non sumus idonei cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis :* significans a sancta cogitatione et inspiratione sumi salutis initium.

Prima motio et affectio ad bonum. — Et eodem modo senserunt de initio salutis Prosper in libro contra Cassianum, seu contra Collatorem, et libro ad objectiones Genuensium, Gallorum, et Vincentianas; et Fulgentius, libr. primo ad Monimum, cap. octavo et sequentibus, et libro de Incarnatione et Gratia, capit. decimo sexto et sequentibus. Favet etiam Cœlestinus Papa in Epistola secunda ad episcopos Galliæ, capite sexto et sequentibus. Ratio autem hujus fundamenti reddi potest, quia salus per bona opera comparatur; initium autem boni operis est sancta cogitatio, quam Deus immittit in cor hominis, sub qua (ut præcedenti capite dicebamus) comprehenditur prima illa motio et affectio ad bonum, quæ in voluntate, media cogitatione sancta, per Spiritum Sanctum excitatur. Merito igitur ab illa excitatione seu vocatione sumi dicitur initium salutis. Item, quia hoc est primum auxilium gratiæ, quod pura gratia est, quia ex sola Dei liberalitate donatur; in unoquoque autem ordine, illud quod est primum recte dicitur initium ejus. Sicut autem gratia est causa salutis, ita initium gratiæ est initium salutis; ergo vocatio, quæ est gratiæ initium, merito initium salutis existimatur et appellatur.

Quantum distet sententia auctoris a sententia Gallorum et Semipelagianorum. — Ex hoc igitur certissimo fundamento, manifestum est tam longe distare nostram sententiam a sententia Gallorum et Semipelagianorum, quantum distat cœlum a terra, vel fundamentum a parietibus vel tecto. Primo, quia Galli loquebantur de primo auxilio gratiæ prævenientis et vocantis, et illius initium invenire volebant in libero arbitrio; nos autem, cum dicimus liberum arbitrium non prædeterminari physice, sed seipsum determinare cum auxilio gratiæ, loquimur de effectu gratiæ cooperantis, qui jam supponit vocationem et gratiam prævenientem gratis datam. Secundo, quia Galli loquebantur de homine nondum vocato, et illi per solum liberum arbitrium tribuebant vim impetrandi vel merendi primam gratiam auxiliantem et excitantem; nos autem loquimur de homine jam vocato, quique jam gratis recepit primam auxiliantem gratiam, de quo solum dicimus ex libertate ejus pendere determinationem ad consentiendum gratiæ vocanti. Tertio, quia Semipelegiani omnino distinguebant inter conatus solius liberi arbitrii, et conatus gratiæ, et ex prioribus solis dicebant voluntatem elicere aliquem actum, vel bonum motum liberum, quod esset initium omnium motionum gratiæ; nos autem non separamus conatum liberi arbitrii a conatu gratiæ, sed illos ita conjungimus, tam in consensu libero quam in determinatione ad ipsum consensum, ut separari non possint, imo in re idem sint, et ratione distinguantur. Ac deinde ante hæc omnia fatemur præcedere gratiam vocationis, quam Deus in nobis sine nobis operatur, tanquam initium cujuscumque boni conatus postea futuri.

Salutis initium a solo Deo operante in nobis, sine nobis libere operantibus. — Unde tantum abest ut dicamus initium salutis esse ex solo libero arbitrio, ut potius dicamus esse a solo Deo operante in nobis sine nobis libere operantibus, quia non potest voluntas libere et bene velle sine prævia vocatione, et ad vocationem nullo modo concurrere potest voluntas libera. Quæ est frequens doctrina Augustini, præsertim in illa quæstione secunda ad Simplicianum, ubi hac ratione explicat illud ad Romanos 9 : *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis,* id est, *solius Dei,* quia solus ipse sine cooperatione liberi arbitrii operatur in nobis vocationem, quæ est fons bonæ voluntatis. Et ratione ejusdem vocationis, et omnium bonorum motuum quos includit, dixit Augustinus, libr. secundo contra duas Epistolas Pelagian., cap. octavo, multa esse in homine bona, quæ non facit homo; nulla tamen bona facere hominem, quæ non præstet Deus ut faciat homo. Quæ omnia nos late docemus et confirmamus, libr. tertio de Auxil., capit. 3, 4 et 5, et in brevi Resolutione de Auxilio efficaci. Tradit etiam ex professo Doctor Molina in

Concordia, præsertim disputat. 8 et 9, ad articul. 13, quæstione 14 primæ partis, et omnes scriptores Societatis. Qua igitur ratione, vel data occasione, potest quispiam nobis tribuere vel Semipelagianum errorem, vel quod initium salutis sit a libero arbitrio, et non ex pura gratia?

Quam distinctionem de initio salutis meditati sint alii Doctores. — At enim alii Doctores, ut suam objectionem fulcirent, distinctionem de initio salutis meditati sunt: unum vocant *initium efficaciæ conversionis*, aliud *initium conversionis, seu salutis absolute et simpliciter*, et de initio salutis posteriori modo sumpto volunt intelligi Concilia, quæ dicunt sumi a prima gratia et inspiratione Spiritus Sancti; de initio autem priori modo sumpto aiunt sumi a determinatione voluntatis ad consensum. Sed imprimis hæc distinctio fundamentum non habet in Patribus, vel antiquis Doctoribus, et in materia adeo gravi nihil introducere licet, quod vel ab antiquis Doctoribus dictum non sit, vel saltem in eorum dictis fundamentum habeat. Deinde non est illa distinctio accommodata notioni vocis; nam initium unius ordinis unum tantum est quando cætera ex illo sequuntur, nam quod post primum sequitur, initium non est; alioqui si effectio uniuscujusque doni gratiæ appelletur initium ejus, tot erunt distinguenda initia gratiæ, quot sunt actus et dona ejus.

Prædicta distinctio non est utilis, imo præbet occasionem errandi. — Addo præterea (estque attente notandum) distinctionem illam non solum utilitatem non habere, verum etiam posse præbere occasionem errandi. Declaratur prior pars, quia Galli nunquam fere locuti sunt de initio salutis pro initio efficaciæ gratiæ, id est, pro efficacia et actuali determinatione voluntatis ad consensum; ergo, licet admittamus extensionem illius vocis ad hanc determinationem significandam, non potest inde inferri, aut nos dicere quod illi dixerunt, cum non de eodem initio loquamur, aut definitiones Conciliorum contra illos procedere contra nostram sententiam, propter eamdem rationem; nam Concilia utuntur illa voce in significatione accommodata ad condemnationem illius erroris. Cum ergo illa distinctio solum fuerit inventa ad confundendam nostram sententiam cum reliquiis Pelagianorum, vitanda est, ne simplicioribus detur occasio erroris vel deceptionis, male intelligendo Concilia et errorem in eis damnatum.

Alia erroris occasio. — Atque hinc declaratur alia erroris occasio; nam si initium salutis utroque modo a solo Deo fit, sequitur liberum arbitrium non efficere, nec cooperari ad initium salutis priori modo sumptum, scilicet, efficaciæ gratiæ, quod perinde est ac dicere non concurrere liberum arbitrium ad determinationem sui consensus, quod ipsi facile admittunt, ut supra retuli; nobis autem valde displicet, quia alias illa determinatio non esset libera, quod nullo modo videtur admittendum. Sequela patet, quia, juxta doctrinam Concilii Tridentini, session. sexta, cap. 5, et can. 4, usus libertatis non est nisi ubi est aliqua effectio et cooperatio ipsius liberi arbitrii; et ideo definit Concilium liberum arbitrium cooperari active quando vocationi consentit, quia libere illam admittit; si ergo in determinatione ad consensum non habet effectivam cooperationem, sed mere passive illam recipit, non est ipsi libera talis determinatio.

In sola seminatione sanctæ cogitationis operatur Deus sine cooperatione liberi arbitrii, ex Bernardo. — Falsitas autem hujus consequentis probari potest ex eodem Concilio Tridentino, dicente esse homini liberum recipere vocationem; per determinationem autem ad consensum jam recipit vocationem; ergo habere vel non habere determinationem liberum est; ergo et efficere illam. Item, quia idem Concilium dicit esse in potestate hominis vocationi dissentire; non esset autem in potestate ejus dissentire, nisi determinatio sui arbitrii esset in ejus potestate; non est autem in potestate ejus, si libera non est. Præterea Augustinus et reliqui Patres solam vocationem, seu excitantem gratiam, dicunt fieri a Deo in nobis sine nobis; quicquid vero reliquum est, dicunt non fieri in nobis sine voluntate. Unde est illud Augustini, libro 83 Quæstionum, quæst. 68: *Si quis sibi tribuat quod veniat vocatus, non potest sibi tribuere quod vocatus sit.* Expressius autem Bernardus, libro de Gratia et libero arbitrio, hoc docuit his verbis: *Ipsa* (nimirum gratia) *liberum excitat arbitrium cum seminat cogitatum, sanat cum immutat affectum, roborat ut perducat ad actum, servat ne sentiat defectum.* Sic autem ista tria operatur cum arbitrio, ut illud in primo præveniat, in cæteris comitetur; ad hoc utique præveniens, ut jam sibi deinceps cooperetur. In sola ergo seminatione sanctæ cogitationis docet Bernardus operari Deum sine cooperatione liberi arbitrii, in cæteris

vero arbitrium cooperari. Determinatio autem ad consensum non pertinet ad excitantem gratiam, sed ad sanitatem et maximam immutationem voluntatis, quam secundo loco posuit Bernardus. Tandem quia si determinatio ad consensum libera non est, nec consensus ipse potest esse liber in his qui determinationem recipiunt, nec carentia consensus in his qui determinatione carent; quæ duo sunt potissima incommoda illius doctrinæ, quæ in libro tertio de Auxiliis late prosecuti sumus, et in sequentibus utramque illationem multis modis manifestabimus, et multa alia non minora incommoda referemus.

Voluntas ut sit pedissequa gratiæ.—Augustinus. — Ultimo, constat ex dictis quam sit alienum a nostra mente et sententia, gratiam subjicere libero arbitrio, aut illius pedissequam eam facere (his enim verbis eadem res significatur); ideo enim Galli subjiciebant gratiam libero arbitrio, quia juxta dispositionem vel naturale meritum ejus putabant inchoari in illo, et ita ducem et quasi dominum faciebant liberum arbitrium, gratiam vero pedissequam. Quantum ergo fundamentum illud alienum est a nostra sententia, tam falso nobis hæ propositiones attribuuntur. Sed ut hoc evidentius ex nostra Doctrina constet, revocemus iterum in memoriam distinctionem gratiæ excitantis et adjuvantis, seu operantis et cooperantis, vel prævenientis et concomitantis; cui possumus etiam subsequentem adjungere. Loquendo ergo de toto ordine harum gratiarum, evidentissimum est nos non subjicere totam seu utramque gratiam libero arbitrio; quia profitemur prævenientem, operantem et excitantem gratiam debere præcedere; nec ex parte liberi arbitrii dari posse veram aliquam causam illius gratiæ, sed illam potius esse originem et radicem cujuscunque boni motus liberi arbitrii. Et hoc satis esset ut voluntas dicatur pedissequa gratiæ, et non e converso; et sine dubio in hoc sensu id dixit Augustinus contra Semipelagianos, quem nos imitamur in dicto libro tertio de Auxiliis, capite quarto et quinto; Molina, dicta disputatione 6 et 9. Catholice autem exponimus voluntatem humanam esse pedissequam gratiæ, non tanquam despotice, seu naturali necessitate illam sequendo, sed consensu libero illi obediendo. Et eodem modo liberum arbitrium subjicitur huic gratiæ, non recipiendo ab illa determinationem ad unum, sed libere sese submittendo ut illi consentiat.

Gratia concomitans non est pedissequa liberi arbitrii.— Si autem adjuvantem vel cooperantem gratiam comparemus ad influxum liberi arbitrii, sic quidem fatemur gratiam talem non esse præviam respectu liberi arbitrii, sed comitem; hoc enim ipsa vox significat, neque aliter loquuntur Concilia, neque munus hujus gratiæ aliud postulat. Inde autem non recte infertur gratiam simpliciter non esse præviam, seu nullam gratiam præire ante liberum arbitrium; quia fit virtualis collectio a particulari ad universalem negative. Nec etiam propterea dicimus hanc gratiam concomitantem, esse pedissequam liberi arbitrii, quia longe diversum est esse pedissequam et esse comitem; nam esse pedissequam est esse posteriorem in essendo vel in agendo; esse autem comitem non dicit consecutionem vel posterioritatem, sed ad summum simultatem. Nos autem in toto illo tertio libro de Auxiliis, cum reliquis nostri ordinis Theologis, sæpius negamus influxum gratiæ concomitantis, vel concursum Dei esse posteriorem influxu liberi arbitrii, vel sequi ex illo, sed intime et quasi essentialiter comitari illud, ideoque in ratione causandi actualiter esse omnino simul, absque proprio ordine prioris et posterioris, vel temporis, vel naturæ, qui in antecedenti causalitate fundetur. Quod si sermo sit de prioritate naturæ fundata solum in majori dignitate et independentia, dicimus potius influxum Dei et gratiæ concomitantis esse natura priorem. Igitur etiam gratia concomitans non potest dici pedissequa voluntatis, sed adjutrix et quasi baculum et fulcimentum ejus. Et eadem ratione non potest dici hæc gratia voluntati subjecta, si proprie loquamur; cum non sit illa posterior (neque inferior), sed potius sit tanquam superior causa illam juvans, illique sese accommodans; solum ergo dici potest voluntati attemperata.

Instantia.— Sed instant dicentes nos subjicere gratiam voluntati quoad efficaciam ejus, quia dicimus (ut putant) gratiam accipere a libero arbitrio quod efficax sit, et dependere ab illo in efficacitate sua. Hæc autem est magna subjectio gratiæ libero arbitrio, et ex illa necessario sequitur aliqua prioritas naturæ ex parte liberi arbitrii; nam quod ab alio pendet, posterius est illo ordine naturæ. Et confirmatur, nam plures causæ non possunt concurrere ad eumdem effectum sine aliquo ordine inter se, nam ubi est multitudo sine ordine, est confusio; ergo cum nos doceamus influxum gratiæ adjuvantis non esse priorem

influxu liberi arbitrii, necesse est ut fateamur esse posteriorem. Solent denique ad hoc ponderare exemplum, quo interdum utitur Molina; comparat enim gratiam adjuvantem habitui quo voluntas utitur cum vult; habitus autem hac ratione subjectus est voluntati, influitque in actum posterius natura quam voluntas; ergo idem dicere cogimur de gratia coadjuvante.

Solvitur instantia. — Respondemus falsum esse gratiam accipere a libero arbitrio efficacitatem suam, seu quod efficax sit; nec modus ille loquendi invenietur in libris Molinæ, aut alicujus viri docti; est enim impropriissimus et in rigore falsus. Aut enim efficacitatis nomine intelligimus vim efficiendi, aut ipsam actualem efficientiam. De priori manifestum est non habere gratiam vim agendi ex libero arbitrio, sed a Deo tanquam a primo agente, et ex intrinseca sua perfectione, tanquam ex ratione formali. Aut sermo est de actuali efficientia consensus liberi, vel determinationis liberi arbitrii; et sic etiam non est verum quod habeat efficientiam gratia ex libero arbitrio, aut ab illo, quia hæ particulæ significant causalitatem liberi arbitrii in ipsammet gratiam cooperantem; hæc autem causalitas nulla est, sed concomitantia utriusque causæ ad eumdem effectum, quam solam tradit Molina in disputatione 18 suæ Concordiæ, et nos in libro tertio de Auxiliis. Et ideo cavendæ sunt hæ locutiones, quas iidem Auctores solent nobis imponere: *Gratia non est efficax nisi ex consensu voluntatis*, vel: *Voluntas præstat gratiæ efficaciam*, sunt enim in rigore falsæ; sed dicendum est gratiam non esse efficacem, id est, non actu efficere consensum liberi arbitrii sine illius cooperatione, quamvis suum influxum non habeat gratia a libero arbitrio, sed cum illo, de quo infra iterum redibit sermo.

Dependentia quid significet. — Illa autem propositio: *Gratia pendet in sua efficacia, id est, actuali efficientia, a libero arbitrio*, interdum invenitur in Molina vel aliis; quia habere potest verum sensum, de quo ex subjecta materia et contextu facile constat, quamvis non sit locutio omnino rigorosa. Dependentia enim si in omni rigore et proprietate sumatur, dicit habitudinem effectus ad causam, vel subordinationem et indigentiam, quam inferior habet respectu superioris; quo sensu manifestum est non pendere gratiam a libero arbitrio, sed potius e contrario; neque oppositum venire potuit in mentem alicujus viri Catholici et docti. Alio vero modo magis universali, dependentia significat quamcumque conditionem necessariam ad existendum vel ad agendum, quomodo unum correlativum dicitur pendere ab alio sine prioritate naturæ, et causa partialis dicitur pendere ab alia concausa, ut visus a lumine in videndo, quia sine illo operari non potest, quamvis non prius etiam natura operetur lumen quam visus. Ad hunc ergo modum intelligendum est cum dicitur gratia in sua actuali efficacia liberi actus pendere ab influxu liberi arbitrii, scilicet, quia talis est causa ut non sit totum principium proximum actionis, sed comprincipium, licet principale, et ideo postulat concomitantiam alterius principii, sicut etiam e converso liberum arbitrium pendet in efficiendo a gratia concomitante, quia nihil sine illa efficere potest. Propriissime tamen dicemus ipsummet influxum actualem seu actionem gratiæ adjuvantis pendere, et ab illa, et a libero arbitrio, et essentialiter ab utroque, ita ut non possit intelligi prius natura manans ab uno illorum principiorum quam ab alio, sed ab utroque simul, ut latius tractavi loco citato.

Ordinem esse necessarium in concursu plurium causarum, ut intelligatur. — Unde ad confirmationem respondemus nullius momenti esse illationem illam: Influxus gratiæ concomitantis non est prior natura; ergo posterior. Nam possunt esse omnino simul, sicut alibi diximus, et infra etiam dicemus de concursu causæ primæ et secundæ. Imo in reipsa unus simplex est ille influxus, seu una actio, quæ per diversos respectus, et secundum distinctos conceptus inadæquatos appellatur talis vel talis influxus. Quæ distinctio rationis non sufficit ut sit verus ordo naturæ (id est causalitatis) inter illos, quia vera causalitas postulat distinctionem in re; loquimur autem de vera prioritate naturæ et causalitatis, quia de prioritate rationis non desunt auctores graves, qui dicant concursum gratiæ et liberi arbitrii mutuo comparari in ratione prioris et posterioris sub diversis rationibus; nam in ratione causæ agentis principalis præcedit gratia, in genere vero quasi materialis et determinantis præcedit arbitrium. Qui modus loquendi nec pertinet ad dogmata fidei, nec illis repugnat, sed spectat ad speculationem Theologicam non improbabilem. Melius tamen absolute negatur omnis prioritas in influxu liberi arbitrii, ne videamur in operibus gratiæ aliquid illi tribuere tanquam soli aut principali causæ; quod sine errore sentiri

non potest, ut dicemus capite sequenti; et ideo melius utimur terminis significantibus simultatem, quibus Concilia utuntur. Cum autem dicitur in concursu plurium causarum necessarium esse ordinem, si intelligatur de ordine prioris et posterioris in ipso influxu, vel in ratione causandi inter se, falsum est quod assumitur, et sine fundamento, quia sine tali ordine potest aliis rationibus intelligi necessitas vel conjunctio plurium causarum sine ulla confusione vel superfluitate, quia vel nulla illarum est integra in suo genere, sed partialis, vel quia subordinantur ut causa prima et secunda, particularis et universalis.

Exemplum autem de habitu et potentia parum movere debet. Primum, quia non oporter ut teneat in omnibus, sed in hoc solum quod, sicut habitus non operatur in actu nisi cum volumus, ita nec gratia concomitans. Deinde quia in illo etiam exemplo falsum videtur (præsertim in voluntate, ut affecta supernaturali habitu) prius natura influere potentiam, quam habitum charitatis in actum ab illo elicitum, cum voluntas non efficiat talem actum nisi elevata per habitum, quam elevationem supplet auxilium quando deest habitus. Et ideo quoad hoc eadem est utriusque ratio. Nam cum voluntas et charitas exeunt in opus, non præcedit aliqua vera causalitas activa inter voluntatem et charitatem, ut ob eam rem una censeatur prius natura influere quam alia, et ita in omnibus exemplum est nobis accommodatum. Nullus enim proprie dicet charitatem esse pedissequam voluntatis, quia influit in actum, quando voluntas vult, quia non præcedit hoc velle ipsum influxum charitatis, sed ipsamet juvat voluntatem ut velit, et ita est comes illius, non pedissequa; ita ergo dicendum est de auxilio gratiæ concomitantis.

Quid sentiendum de distinctione illa : Gratia præcedit influxum liberi arbitrii in essendo, non in causando. — Ex quo tandem constat quid sentiendum sit de distinctione illa, quod gratia præcedit influxum liberi arbitrii in essendo, non in causando; est enim hæc distinctio nobis inusitata, quia neque in nostris libris, neque (ut existimo) in aliquo nostrorum scriptorum invenitur. Quod vero ad rem ipsam spectat, potest illa partitio intelligi, vel de gratia concomitante, vel de præveniente. De concomitante verum est non esse priorem in causando, nisi prioritas sumatur pro dignitate et principalitate, ut dictum est. At vero talis gratia formaliter sumpta sub denominatione adjuvantis, nec in essendo est prior si accommodate fiat comparatio. Primo quidem, quia si sumatur in actu adjuvans vel cooperans, ut sæpe sumitur juxta rigorem vocis, sic non est talis, nisi cum actu cooperatur, et denominatur a suo actuali influxu; ergo, si non est prior in influendo, non poterit esse prior in essendo sub tali ratione. Si vero sumatur quatenus in actu primo est præparata ad juvandum, sic, vel coincidit cum gratia præveniente juxta probabilem sententiam, vel comparatur ad liberum arbitrium per modum habitus vel actus primi; et ideo mirum non est quod sit prior in essendo quam operatio liberi arbitrii: non vero erit sic prior quam ipsum liberum arbitrium.

Gratia præveniens ex quo incipit esse, physice illuminat intellectum et inclinat voluntatem.— At vero si propositio illa intelligatur de gratia præveniente (de hac enim videtur objiciens loqui sub nomine gratiæ sufficientis), sic etiam falsa est, quia gratia præveniens in eodem puncto, non solum temporis, sed etiam naturæ, in quo esse incipit, physice afficit intellectum aut voluntatem, habetque in illis causalitatem formalem, illuminando intellectum et inclinando affectum. Ex qua sequitur moralis causalitas, qua talis gratia movet et attrahit voluntatem ad consensum, quæ quidem in suo genere est causalitas effectiva, ut infra videbimus, et ideo ut sic est prior natura quam effectus ejus, qui est voluntatis consensus. Ergo talis gratia sicut est prior in essendo, ita est prior in causando; nam in suo modo facit nos velle et consentire; et ideo causalis hæc locutio vera est: Quia Deus vocat et præparat voluntatem, ideo homo convertitur.

CAPUT VI.

QUO SENSU CATHOLICO EXPECTET DEUS VOLUNTATEM HOMINIS VEL NON EXPECTET JUXTA SENTENTIAM DE VOCATIONE CONGRUA, ET EXPLICATUR CANON 4 CONCILII SECUNDI ARAUSICANI.

Qui pugnant pro physica prædeterminatione sola Dei efficacitate facienda in libero arbitrio, maxime videntur moveri, ne cogantur concedere, Deum expectare liberum arbitrium ut convertatur, vel ut velit a peccato purgari; nam putant esse damnatum in Concilio Arausicano secundo, canon. 4, quod sic habet: *Si quis ut a peccato purgemur voluntatem nostram Deum expectare contendit,*

non autem, ut etiam purgari velimus per Spiritus Sancti infusionem et inspirationem, resistit Spiritui Sancto per Salomonem dicenti: Præparatur voluntas a Domino; et Apostolo salubriter prædicanti: Deus est qui operatur in nobis, et velle et perficere pro bona voluntate. Quem canonem vehementer contra nos urgent, quia in eo damnantur dicentes Deum expectare voluntatem hominis; nos autem asserimus Deum expectare voluntatem nostram. Specialiter autem Cabrera mihi tribuit, quod asseram divinam providentiam expectare determinationem voluntatis nostræ, citatque disputat. vigesimam secundam Metaphysicæ, sectione quarta, numero vigesimo nono, et deinceps, quod tamen non impugnat, auctoritate Concilii, sed hac ratione: quia id quod alicui causæ præsupponitur ut sit, non causatur ab illa; ergo si nostra determinatio divinæ providentiæ præsupponitur, non causatur ab ea; et consequenter divina providentia non est causa universalissima respectu omnium, nec prima simpliciter.

Voluntas hominis dupliciter potest considerari. — Hi vero auctores (nisi ego fallor) periculo incidendi in gravem errorem et se et legentes exposuerunt, non distinguentes inter voluntatem hominis secundum se spectatam, cum solis naturalibus viribus et naturali lumine rationis, et voluntatem jam a Deo vocatam et excitatam per internas illuminationes et inspirationes. Si ergo dicti auctores loquantur de homine in priori statu permanente, recte et Catholice docent Deum non expectare voluntatem hominis, ut a peccato purgetur; nam (ut statim explicabimus) hæc est propria mens Concilii Arausicani loco citato. Item quia præcedenti capite ostensum est initium salutis non esse ex homine, sed ex Deo; non ergo expectat Deus ut homo suo libero arbitrio convertatur, vel converti incipiat, sed Deus ipse inchoat purgationem a peccato, excitando hominem in peccato jacentem ut inde surgat.

Verisimile est nullum esse adultum quamvis infidelem, cui Deus aliquod initium vocationis non tribuat. — Denique quid expectaret Deus ab homine nondum a se vocato? Numquid dispositionem aliquam, vel proximam, vel remotam, qua se præparet ad purgationem peccatorum? At homo suis solis viribus nullam hujusmodi dispositionem inchoare potest, nedum perficere, ut in superioribus dictum est ex doctrina fidei. Vel expectabit ut homo saltem non apponat impedimentum, committendo peccata quibus suæ gratiæ illuminationem impediat? At neque hoc expectat Deus, tum quia ad cavendum hoc peccati impedimentum est maxime necessaria gratia Dei, præsertim homini jam constituto in statu peccati, et indigente illius purgatione, nam *unum peccatum, nisi per gratiam remittatur, suo pondere in aliud trahit;* tum etiam quia Deus frequentissime vocat et excitat homines, qui suo libero arbitrio ad peccandum maxime abusi sunt, multiplicando quotidie et aggravando peccata. Verisimileque est nullum esse adultum hominem, quamvis infidelem et peccatorem, cui Deus aliquod initium suæ vocationis et gratiæ non tribuat, ut eum a peccatis excitet; nam *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Quod si fortasse Deus aliquando tardat, vel continet radios luminis sui, et peccatorem aliquem sine tactu cordis multo tempore relinquit, non est quia expectet hominem ut eum a peccato purget; sed quia vult ostendere esse opus meræ gratiæ et libertatis, dare vocationem suam cui vult, et quando vult, et esse opus justitiæ, illam non dare homini qui per peccata sua eam demeretur. Quam justitiam potest Deus in aliquibus manifestare, licet regulariter utatur majori misericordia. Præsertim quia non tenetur Deus vel singulis momentis vocare peccatorem, vel quam citissime, et in prima opportunitate, ut sic dicam, illum illuminare; sed singulis definit tempora et momenta, vel occasiones vocandi illos juxta consilium voluntatis suæ. Unde si aliquando differt vocationem, non est quia expectet ex parte hominis præparationem aliquam, sed quia nondum occurrit tempus a se definitum ad vocandum illum.

In prædicto autem sensu, nullo modo ex nostra sententia sequitur Deum expectare voluntatem hominis ut velit a peccato purgari, cum loquamur de homine jam vocato et excitato per divinam gratiam, et constantissime doceamus hanc vocationem gratis præcedere, nullo respectu habito ad præcedentem usum liberi arbitrii, neque illum expectare. Et ideo determinatio illa, quam ex libertate nostra simul cum divina gratia fieri dicimus, est ad consentiendum vocationi, quam in homine supponi necesse est; ergo ex illa sententia circa determinationem voluntatis humanæ, inferri non potest quod Deus expectet hominem ad vocandum illum. Igitur cum illi auctores ex nostra sententia inferunt Deum expectare voluntatem nos-

tram, loquuntur de voluntate jam constituta in secundo statu supraposito, id est jam excitata per divinam vocationem ; ac proinde in hoc etiam sensu negant Deum expectare voluntatem hominis ut a peccato illum purget; et volunt hoc etiam doceri in dicto canone Concilii Arausicani.

Deus postquam sua gratia excitavit hominem, expectat usum libertatis illius, ut eum a peccato purget. — *Conversio ad nos ex parte Dei quid sit.*—Nos autem dicimus primo Deum, postquam sua gratia vocavit et excitavit hominem, expectare voluntatem ejus, id est usum libertatis illius, ut eum sanet et a peccato purget. Primo, quia ita colligitur ex Scripturis, addita ponderatione et explicatione Concilii Tridentini, sess. 6, capit. 5. Dicit enim Deus Zachariæ 5 : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos,* manifeste ostendens expectare se aliquam conversionem nostram, ut secundum aliquem specialem modum ipse ad nos convertatur. Illa autem conversio nostra usus aliquis libertatis est, nam (ut dicit Concilium) cum nobis dicitur : *Convertimini ad me*, libertatis nostræ admonemur; ergo expectat Deus aliquem usum liberum, ut sese ad nos convertat, justitiam utique et gratiam infundendo. Nam conversio ad nos, quæ ex parte Dei intelligi potest, quando nos vocat et illuminat, non pendet ex conversione nostra, sed ex mera gratia sua, quam postulamus cum dicimus : *Converte nos, Domine, et convertemur.* Qua oratione, Dei nos gratia præveniri confitemur, ut ait Concilium ; ergo, juxta sensum Scripturæ a Concilio explicatum, postquam Deus vocavit hominem, expectat responsum ejus, ut eum a peccato purget.

Pulsare non est aliud quam vocare.—Hoc ipsum aperte confirmat Spiritus Sanctus, Apocalyps. 2, dicens: *Ecce sto ad ostium et pulso, si quis audierit vocem meam, et aperuerit mihi januam, intrabo ad illum.* Si ergo respondere pulsanti est audire, profecto pulsare non est aliud quam vocare; præcedit ergo Deus vocando; postquam autem vocavit, stat ad ostium expectando an homo audiat et respondeat. Expectat ergo Deus voluntatem hominis jam vocati, ut ad eum per gratiam sanctificantem intret ; quod significant ultima verba: Si aperuerit, intrabo ad illum.

Expressis autem et formalibus verbis id dixit Isaias, cap. 30 : *Expectat Dominus ut misereatur vestri, et ideo exaltabitur parcens vobis quia Deus judicii Dominus*, id est, quia non per vim, vel solam potentiam, sed per judicium parcit peccatoribus, ideo expectat liberam hominis conversionem et præparationem. Unde non loquitur de judicio rigoroso, quod est actus justitiæ, nam hæc non intervenit in remissione peccatorum, sed de judicio prudentissimæ et sapientissimæ providentiæ, qua Deus statuit neminem recipere in gratiam suam, nisi expectando voluntatem ejus, postquam eum vocavit, Unde Hieronymus ibi : *Grandis*, inquit, *clementia Dei, ut expectet nostram pœnitentiam. Beati sunt omnes qui expectant Dominum expectantem conversionem suam.* Denique omnia loca Scripturæ, in quibus dicitur Deus patientiam habere, ut hominem ad pœnitentiam adducat, ad Rom. 2, vel dissimulare peccata hominum propter pœnitentiam, Sapient. 11, et similia, ostendunt hanc expectationem Dei. Unde etiam est illud Isaïæ : *Quid amplius debui facere vineæ meæ, et non feci ei ; expectavi ut faceret uvas, fecit autem labruscas.* Quem locum infra cap. 31 latius expendemus.

Ratione autem demonstratur hæc veritas, quia hic usus liberi arbitrii, quem dicimus expectare Deum post vocationem, non est mere naturalis, aut per virtutem seu vires naturales; sed est usus liberi arbitrii elevati per excitantem gratiam, et adjuti per cooperationem ad ipsummet usum; ergo non est inconveniens quod Deus expectet hujusmodi usum ad dandum ulteriorem gratiam, aliqua priori supposita, imo est necessarium ut Deus conservet libertatis usum in supernaturali consensu. Et hac ratione non reprehendit Augustinus eum qui sibi tribuit quod veniat vocatus, dummodo non sibi tribuat quod vocatus sit, libr. 83. Quæstionum, quæstion. 68. Confirmatur, nam hæc expectatio Dei, ut sic eam appellemus, non opponitur gratuitæ vocationi, sed tantum determinationi ad unum, quam Deus solus post vocationem efficiat in voluntate; ostensum est autem Deum non ita movere voluntatem efficiendo se solo talem determinationem; ergo movet ita pulsando, ut expectet voluntatis determinationem, præparatus ad juvandam illam, si per eam non steterit.

Concilium Arausicanum loquitur de voluntate hominis ante vocationem Dei.—Secundo, dicimus Concilium Arausicanum locutum fuisse de homine et voluntate ejus in primo statu spectatis, scilicet ante vocationem Dei. Probatur primo ex fine et intentione illius Concilii; congregatum enim directe est con-

tra reliquias Pelagianorum ; nam contra Pelagianos actum erat in Conciliis Milevitano et Africano circa tempora Bonifacii, in quibus definitum erat ad opera pietatis, præter naturalem libertatem, et præter legem et prædicationem, dari nobis internum auxilium gratiæ, non tantum ut utile, sed ut necessarium, et non ex nostris meritis, sed ex Dei gratia ; in his enim Pelagius errabat, ut constat ex ex epistolis Augustini 105, 106 et 107; et ex epistola Concilii Carthaginensis ad Innocentium, et Innocentii ad idem Concilium, quæ sunt 90 et 91 apud Augustinum ; postea vero, non obstante hac definitione, dixerunt Semipelagiani verum quidem esse necessarium esse auxilium gratiæ gratis datum, ut liberum arbitrium opera pietatis præstare valeat, nihilominus tamen Deum expectare ex parte hominis aliquod desiderium, petitionem, aut conatum aliquem solius liberi arbitrii, ut illum suo auxilio promoveat. Contra hos ergo coactum fuit Concilium Arausicanum tempore Leonis Papæ, ut communiter creditur, et in tomo 2 Conciliorum annotatur. Cardinalis autem Baronius in 6 tomo suorum Annalium, vult fuisse sub Hilario Papa, successore Leonis, anno Domini 463. Sed hoc ad rem de qua agimus parum refert, dummodo constet intentionem illius Concilii fuisse reliquias Pelagianorum extinguere, quod Baronius recte ibi declarat, § *Cum sæpe*, eritque indubitatum cuicumque viro erudito consideranti singulos canones et verba illius Concilii, et conferenti ea cum libris Prosperi, præcipue defensoriis Augustini contra Semipelagianos. Constat igitur intentionem Concilii fuisse loqui in sensu contradictorio sensui Semipelagianorum ; cum illis autem nunquam fuit controversia an Deus exspectet hominem jam vocatum, sed an ante vocationem præcedat aliquid ex parte hominis, quod Deus expectet ut hominem vocet; ergo in hoc sensu definit Concilium Deum expectare voluntatem hominis.

Concilium Arausicanum loquitur de Deo ut expectante simpliciter ad totum negotium salutis. — Secundo, id constat ex verbis ejusdem canonis : *Si quis ut a peccato purgemur voluntatem nostram Deum expectare contendit.* Loquitur enim de voluntate simpliciter sumpta, et de Deo etiam ut absolute expectante, et constituit illa tanquam duo extrema, de quibus erat controversia a quodam illorum inchoetur initium salutis. Et ideo non loquitur de Deo ut expectante ad hunc vel illum actum, sed expectante simpliciter ad totum negotium purgationis peccatorum, etiam ut incipit a primo desiderio exeundi a statu peccati et ideo subjungit : *Non autem, ut etiam purgari velimus, per Spiritus Sancti infusionem et cooperationem in nos fieri confitetur, contradicit Spiritui Sancto*, etc.

Voluntas a Deo præparatur per vocationem. — Tertio, idem patet ex testimoniis Scripturæ, quæ Concilium adducit, scilicet : *Præparatur voluntas a Domino ;* nam hæc verba a Patribus intelliguntur de præparatione quam Deus facit per vocationem. Unde Augustinus, l. 2 de Peccator. meritis et remissione, c. 8, intelligit nihil aliud esse Deum voluntatem præparare, quam *bonum inchoare per sanctam cogitationem* et inspirationem, et in hoc sensu ait : *Solius est Dei præparare cor ;* nam si sit sermo de propinquiori præparatione ad justitiam, *non solius Dei, sed hominis etiam est præparare cor, quamvis homo illud non præparet sine adjutorio Dei, qui tangit cor ;* qui tactus per vocationem fit, ut late prosequitur idem Augustinus, dicta quæstione 2 ad Simplicianum. Aliud testimonium affert Concilium ex ad Philip. 2 : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*, quod etiam frequenter exponit Augustinus dictum esse ratione gratiæ operantis, per quam Deus facit ut velimus, ut patet lib. de Dono perseverantiæ, cap. 13, et lib. de Grat. et lib. arb., cap. 16, 17, et sæpe alias.

Deus non expectat voluntatem hominis ut vocet. —Ex quibus satis (ut opinor) responsum est ad dictos auctores ; negamus enim Deum expectare voluntatem hominis, ut eum vocet ; fatemur autem expectare, ut jam vocatus consentiat, cum auxilio ejusdem gratiæ. Sed aiunt : Ergo jam Deus non facit ut faciamus, sed solum allicit liberum arbitrium, et expectat beneplacitum ejus ut faciat, contra illud Ezechielis 36 : *Faciam ut in præceptis meis ambuletis ;* et illud : *Dabo cor aliud, et spiritum novum dabo eis ;* et illud 2 Paralip. 30 : *In Juda facta est manus Dei, ut daret illis cor unum ;* nam his et similibus verbis significari dicunt *efficacissimam Dei operationem, quæ voluntatem non expectat, neque ab humano arbitrio pendet.* Respondemus hæc omnia dicta esse ratione congruæ vocationis et motionis, quæ efficacissima quidem est, quoad hoc ut infallibiliter habeat effectum, quod verbis illorum testimoniorum tantum significatur, ut infra cum Augustino videbimus. Non est tamen ita efficacissima, ut im-

pediat liberam determinationem voluntatis; et ideo quantumcumque efficaciter moveat, semper expectat liberam ejusdem voluntatis determinationem , et quoad hoc, in bono sensu explicato, semper motio Dei præveniens pendet in actuali influxu ab humana voluntate, vel, melius et proprius loquendo, effectus per illam motionem intentus semper pendet ab influxu libero voluntatis.

Respondetur propositioni quam Cabrera auctori imponit. — De illa vero propositione : *Providentia Dei voluntatem expectat hominis* (quam mihi imponit Cabrera, licet in meis libris illam non legerit), inquiri potest an possit admitti in aliquo vero sensu, ad quod breviter dicendum est duos posse habere sensus : unus est Providentiam Dei secundum se totam, et quoad omnes effectus, quos in libero arbitrio operatur, expectare determinationem arbitrii, priusquam aliquid circa illud provideat. Et hic sensus erroneus est, et contra illum recte procedit ratio illa, quod inde sequeretur determinationem liberam non esse effectum divinæ providentiæ. Nam ut sit effectus, necesse est divinam providentiam, saltem quoad aliquos actus seu effectus suos, illam anteire, et non expectare. Quod etiam inductione evidens est, quia, ut liberum arbitrium possit hanc determinationem habere, necesse est ut Deus illi det et conservet esse et virtutem ad se determinandum; item necesse est ut vel prædefiniat, vel saltem permittat liberum arbitrium habere talem determinationem; item oportet ut liberum arbitrium habeat paratum concursum per divinam providentiam. Item ad divinam providentiam spectat ut talem determinationem vel præcipiat, vel prohibeat, vel consulat, etc. Qui omnes sunt actus providentiæ independentes a futura determinatione; ergo nullo modo dici potest providentiam Dei secundum se totam expectare hominis determinationem. Cumque hæc vera sint de providentia in tota sua latitudine, in providentia gratiæ et supernaturali haberet majorem amplitudinem et necessitatem; quia necesssarium est ut præcedat auxilium Dei præveniens, vel sufficiens, vel efficax, quæ Deus providet ante prævisam absolute determinationem liberam voluntatis, et consequenter illa non expectata.

In quo fallitur Cabrera. — Peccat autem vel fallitur ille auctor, si in hoc sensu propositionem illam mihi imponat, ut in sua impugnatione indicat, quia, ut dixi, neque in hoc sensu, neque in alio invenietur propositio illa in meis libris, neque etiam ex loco quem ille citat, disp. 22 Metaph., sect. 4, colligi potest. Nam ibi, n. 14 et seq. solum assero concursum Dei ad extra, ut actu influit in determinationem liberam voluntatis humanæ, ita esse antea provisum quoad præparationem ejus (ut sic dicam), ut tamen quoad executionem expectet influxum liberum voluntatis humanæ, non quidem prævium, sed concomitantem et simultaneum. Quod est satis certum, ut ex superioribus constat, quia ille concursus Dei, ut ab illo offertur, non est operativus determinationis liberæ se solo, alias determinatio non esset libera; ergo necessaria est cooperatio ejusdem voluntatis. Ex hoc autem actu seu effectu providentiæ, quomodo inferri potest providentiam secundum se totam expectare determinationem liberam voluntatis? Nihil enim aliud id est quam ex uno particulari ad totam collectionem vel distributionem argumentari. Quæ omnia sumi possunt ex eadem sect. 4, præsertim n. 33, ubi diserte explicamus quomodo Deus habeat perfectam providentiam determinationis liberæ voluntatis humanæ, et latius lib. 1 de Auxiliis, cap. 15 et 16, et lib. 2, cap. 7.

Providentia divina quoad aliquos effectus suos expectat determinationem liberam voluntatis humanæ. — Alius sensus illius locutionis, est divinam providentiam quoad aliquos actus seu effectus suos expectare determinationem liberam voluntatis humanæ, et in hoc sensu est Catholica propositio et certa. Habetque duplicem modum veritatis. Unus est, quod expectet Deus determinationem solum ut concomitantem et simultaneam, et hoc modo verificatur, tum ratione generalis concursus primæ causæ, tum etiam ratione actualis et specialis influxus cooperantis et adjuvantis, ut satis in superioribus explicatum est. Verumtamen hoc modo non dicetur proprie divina providentia expectare determinationem liberam absolute, sed cum limitato respectu ad liberum arbitrium. Nam determinatio ipsa, ut dixi, manat simul a voluntate et a providentia; ergo non potest providentia expectare absolute determinationem quam facit; potest tamen expectare influxum liberi arbitrii ut simul ipsa influat et faciat cum illo talem determinationem.

Quoad quosdam vero alios effectus suæ providentiæ expectat Deus determinationem hanc ut præviam et præsuppositam; et sic etiam est vera et certa propositio; et absolute

proferri potest non solum de influxu libero voluntatis in talem determinationem, sed simpliciter de ipsa determinatione; probatur inductione, nam punire est actus providentiæ; ut autem Deus provideat efficaciter hunc actum, expectat determinationem liberam voluntatis ad malum, vel ut præscitam, si comparatio fiat ad æternam providentiam, vel ut in tempore factam, si fiat comparatio ad executionem pœnæ. Similiter clare præmium est actus providentiæ, in quo Deus expectat liberam hominis determinationem ad bonum; sic etiam ut justificet et remittat peccata, expectat determinationem voluntatis ad suam conversionem, ut in hoc capite probatum est.

Præter gratiam prævenientem agnoscit Ecclesia gratiam subsequentem. — Denique præter gratiam prævenientem agnoscit Ecclesia gratiam subsequentem, quam Deus confert bene utenti priore gratia; ergo necesse est ut supponat determinationem liberam cum priori auxilio, et consequenter ut Deus, ad dandum gratiam subsequentem, expectet bonum usum gratiæ antecedentis. Ratio vero est, quia ad providentiam Dei pertinet ut non eodem modo provideat omnes effectus quos in voluntate operatur, sed in multis expectet dispositionem ejus. Quod per has causales locutiones recte explicari potest, nam Deus quædam providet circa liberum arbitrium, ut libere determinetur, seu determinari possit, et in his Deus non expectat determinationem liberam; alia vero providet quia voluntas libere operata est, et in his expectat determinationem ejus. Operatur denique ipsammet determinationem seu actum liberum, et in hoc etiam expectat ipsam voluntatem ut secum libere influat in eumdem actum seu determinationem.

CAPUT VII.

GRATIAM PRÆVENIENTEM NON SOLUM IN INTELLECTU, SED ETIAM IN VOLUNTATE ESSE, JUXTA SENTENTIAM DE VOCATIONE CONGRUA.

Tres alii errores auctori tribuuntur ab adversariis.—Præter refutatos errores, tres alios nobis attribuunt defensores prædeterminationis physicæ. Primus est gratiam prævenientem solum esse in intellectu et cognitione. Secundus est, eamdem prævenientem gratiam tantum movere voluntatem per objectum cognitum. Tertius est, nos non ponere prævenientem gratiam, quæ sufficiat movere proprie voluntatem, trahere illam, et facere ut velit. Unde M. Davila, Prooem., pag. 2 : *Non datur,* inquit, *juxta hanc sententiam gratia, quæ sit prævia operando in voluntatem. Item aiunt divinum auxilium hominis voluntatem non movere, sed opus illius etiam Deum ex parte operari;* et alibi, cap. 14, p. 152 : *Illa* (scilicet gratia præveniens prout a nobis ponitur) *duntaxat intellectum illuminat, et a foribus voluntatem salutat;* et hinc alio loco infert, cap. 22, p. 264, *piam operationem voluntatis non fieri in nobis per infusionem et cooperationem Spiritus Sancti. Quia Deus, inquit, per medium objectum bonum quod proponit, illius assensionem non facit, sed ad eam invitat, ut sua sola velit et consentiat libertate;* et infra, cap. 23, p. 286 et 294 : *Illud igitur objectum, cum possimus illud pro libito a nobis rejicere, nullatenus per infusionem et operationem Spiritus Sancti facit nobis ut velimus a peccato purgari;* unde ulterius progreditur, et de nobis dicit, cap. 11, pag. 104, *eosdem Theologos negare, præter prædicationem, exhortationem et propositionem ex parte objecti, necessariam esse Spiritus Sancti inspirationem et illuminationem;* et alibi ait, capit. 19, p. 240, nos dicere *eum qui se ultimo ad gratiam disponit, absque ulla inspiratione prævia præmovente operari;* et alibi, cap. 22, p. 261 : *Ponunt* (dicit de nobis) *auxilium sufficiens quod potentiam juvet, sed velle non donat, neque operatur.*

Prædicta omnia per suas illationes auctori tribuunt. — Gratia præveniens intellectum et voluntatem afficit. — Verumtamen hæc omnia per suas illationes nobis attribuunt, non quia hujusmodi propositiones et errores in nostris libris invenerint; nam in eis potius contraria et Catholica doctrina ex professo tradita et fundata est; illationes autem illas et nullius momenti esse ex sequentibus fiet manifestum. Nam imprimis quod gratia præveniens, seu divina vocatio, non solum efficax, sed etiam sufficiens in intellectu et voluntate sit, et utramque potentiam proxime afficiat, et suo modo disponat, certa est et indubitata doctrina. Nam de intellectu sunt vulgaria Scripturæ testimonia : *Deus illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum,* et similia; de voluntate autem sunt illa : *Præparatur voluntas a Domino*, cum similibus, et aliis quibus Deus dicitur non solum aperire cor, sed etiam tangere. Quia nomine cordis præcipue intelligitur voluntas, et licet verbum *aperire* possit refer-

ri vel ad gratiam concomitantem, vel ad vocationem efficacem, tamen *tangere* proprium est gratiæ excitantis, et commune tam sufficienti quam efficaci excitationi. Quod etiam confirmat illud Apoc. : *Ego sto ad ostium et pulso ; si quis aperuerit, intrabo ad eum.* In quibus verbis considerare licet ad eamdem facultatem pulsare Deum, ad quam pertinet aperire; voluntas autem est per quam Deo patet ingressus; ergo ad illius ostium stat Deus, et illam pulsat et tangit.

Justificatio incipit per vocationem.—Deinde idem constat ex Conciliis, nam Tridentinum, sess. 6, c. 5, docet per vocationem incipere justificationem : *Tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem.* Dices, potius his verbis significare, tactum illum, solum esse ab Spiritu Sancto per illuminationem intellectus. Tamen hoc nihil obstat; nam licet ille tactus necessario incipiat ab illuminatione, quia non potest voluntas moveri nisi præcedat intellectus cogitatio, non tamen dicit Concilium operationem Spiritus Sancti sistere in illuminatione, sed potius sentit per illam progredi ad motionem voluntatis, quam statim *inspirationem* appellat, dicens hominem cooperari *inspirationem illam recipiendo.* Et eodem sensu ait in can. 3 hominem non posse supernaturales actus elicere, *sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione ;* et can. 4, supponit liberum arbitrium per vocationem Dei moveri et excitari, quod non fit sine propria et immediata affectione in ipsam voluntatem. Atque eadem veritas colligitur ex Concilio Arausicano secundo, ubi sæpius definit necessariam esse Spiritus Sancti inspirationem et illuminationem, præsertim can. 5, ibi : *Per inspirationem Spiritus Sancti, corrigentem voluntatem nostram ab infidelitate ad fidem, ab impietate ad pietatem ;* et can. 7 : *Ut hæc omnia sicut oportet agere valeamus, per infusionem et inspirationem Spiritus Sancti in nobis fieri confitemur ;* et can. 7 : *Absque illuminatione, et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati*, etc.

Augustinus quomodo explicet prævenientem gratiam. — Hanc præterea doctrinam tradit sæpe Augustinus, qui hoc modo explicat prævenientem gratiam, qua Deus præparat voluntatem, per sanctam cogitationem, quæ ad intellectum pertinet, et ejusdem voluntatis suavem motionem, quam vocavit *victricem delectationem,* lib. 2 de Peccatorum meritis et remissione, cap. 17, et hoc modo ait, Deum operari in nobis ut velimus, lib. de Gratia et lib. arb., c. 16 et 17, et q. 2 ad Simplician., et lib. de Prædest. Sanctor., c. 6 et 8, et sæpe alias. Ut ostendimus etiam lib. 3 de Auxiliis, cap. 3 et 4, Augustin. imitantur D. Prosper, lib. 2 de Vocatione gentium, c. 9, alias 29; Fulgent., l. 1 ad Monimum, c. 8; et Bernard., libr. de Grat. et liber. arbitr.; et consentiunt scholastici, ut videre licet in Vega, lib. 6 in Trident., c. 8.

Oportet tamen advertere, præsertim in Bernardo supra, aliquando motionem omnem gratiæ excitantis comprehendi sub solo nomine *sanctæ cogitationis*, quia ex illa statim nascitur simplex affectio, quæ est quasi primus motus voluntatis. Ille autem motus non fit sine propria et immediata operatione Spiritus Sancti in ipsam voluntatem, quia est motus supernaturalis ordinis. Et hæc est ratio a priori hujus necessitatis. Nam sicut intellectus elevatur ad eliciendum supernaturalem actum perfectum, et ideo indiget prævia cogitatione ejusdem ordinis, et Spiritus Sancti illustratione, ut paulatim elevetur, ita voluntas erigitur et sublevatur, ut elicere valeat perfectum supernaturalem consensum, et ideo prius debet supernaturaliter excitari, et saltem imperfecte, et quasi inchoative affici, ut ita tandem valeat ad perfectum perduci. Atque in hoc sensu dicitur in libro de Ecclesiast. dogmatibus, cap. 20 : *Manet ad quærendam salutem arbitrii libertas, sed admonente prius Deo, et invitante ad salutem, et ita initium salutis nostræ Deo miserente habemus.*

Qua ratione possit Deus liberum arbitrium efficaciter perducere ad consensum. — Hæc autem veritas optime convenit cum modo efficaciæ vocationis congruæ. Nam quia Deus per suam gratiam prævenientem non solum intellectum illuminat, sed etiam voluntatem afficit, aut terret, ut dixit Prosper loco citato, ideo potest liberum arbitrium efficaciter perducere ad consensum, præstando præviam cogitationem et suavitatem, vel alium similem affectum, ex modo quem sua infinita sapientia novit accommodatum ad effectum obtinendum. Hic enim efficaciæ modus nullam repugnantiam habet cum dicta præmotione voluntatis, et alioqui est accommodatus libertati arbitrii, et suavitati divinæ providentiæ. Et ideo Augustinus semper illum secutus est, ut patet ex citatis locis, præsertim illa quæst. 2 ad Simplicianum, et lib. de Prædest. Sanct., a c. 13 usque ad 19, et lib. de Spirit. et litt., c. 34, et epistol. 107. Quocirca, quamvis hæc

sententia neget voluntatem nostram physice prædeterminari per gratiam prævenientem, non propterea negat voluntatem ipsam in se immediate moveri per gratiam prævenientem; quia hæc duo diversa sunt, et hoc posterius optime consistere potest sine illo priori. Nam illi motus indeliberati præcedunt liberum consensum, et ipsi de se, et natura sua non determinant liberum arbitrium ad unum, ut in cap. 2 ex omnium consensu posuimus; ergo, sive postea sequatur physica determinatio voluntatis, sive non, ratione illorum motuum vere dicitur gratia præveniens immediate agere in ipsam voluntatem. Imo, ut supra insinuavi, dici potest Deus non solum moraliter, sed etiam physice in illam agere, quia, licet ad consensum moraliter moveat, physice tamen efficit in voluntate ipsum indeliberatum motum.

F. Davila, in suo lib., c. 19, *p.* 238; *c. ult.*, *p.* 436.—*Illuminatio et inspiratio pertinent ad vocationem.* — At vero qui nobis contrariam doctrinam imponunt, videntur supponere sacra Concilia per Spiritus Sancti inspirationem non intelligere motum aliquem indeliberatum voluntatis, sed ipsummet consensum liberum, quem dicunt prius inspirari a Deo, quia physice prædeterminat voluntatem ad ipsum præstandum. Itaque nomine inspirationis physicam prædeterminationem intelligere videntur. Sed est voluntaria intelligentia et plane nova, quia Doctores antiqui non ita intellexerunt inspirationem Spiritus Sancti. Et revera est falsa et contra mentem Conciliorum et Patrum. Nam Concilium Tridentinum, dicto c. 5, tam illuminationem quam inspirationem pertinere dicit ad vocationem et exordium salutis; determinatio autem liberi arbitrii ad consensum, sicut et consensus ipse, non ad salutis initium, sed jam ad salutem ipsam spectat, ut recte dixit Bernardus, lib. de Grat. et lib. arb.

Unde subdit idem Concilium in potestate liberi arbitrii esse inspirationem illam recipere et abjicere. At vero juxta sententiam eorum qui determinationem physicam a Deo ponunt, non est in potestate liberi arbitrii eam abjicere si semel eam recipit, quia non potest illi non consentire, illa supposita, ut infra etiam ostendemus; neque etiam illa fuit proprie in potestate liberæ voluntatis, quia solum passive illam recipit, potestas autem libera est ad agendum, et ideo Concilium Tridentinum supra docet liberum arbitrium aliquid agere, illam inspirationem recipiens; ergo per inspirationem non intelligit determinationem liberi arbitrii, sed præviam excitationem et affectionem. Ac propterea Augustinus, et ex eo Concilium Arausicanum docent per hanc inspirationem præparari voluntatem a Domino; nec dicunt determinari, sed præparari, ut cum adjuvante gratia operetur consensum. De quo videri potest Augustinus, l. 2 contra duas epistolas Pelagianor., c. 8, et dict. q. 2 ad Simplicianum. Non est ergo bona dicta illatio: Deus per prævenientem gratiam ipsi voluntati bonum inspirat, in illam immediate bonum aliquem motum efficiendo; ergo physice sola sua virtute determinat voluntatem ad consensum; vel e contrario: Deus non efficit talem physicam prædeterminationem; ergo non habet propriam et veram efficientiam prævenientis gratiæ in voluntatem; neutrum enim sequitur, ut ex dictis constat.

Instantia.—C. 7, *p.* 52 *et* 53; *c. ult.*, *p.* 436. — Sed instare possunt, quia gratia præveniens eadem est quæ gratia operans; at gratia operans non dicitur quia efficiat præviam aliquam motionem, sed quia efficiat ipsummet consensum voluntatis, præmovendo illam realiter ac physice. Nam in hoc convenit gratia operans cum gratia cooperante, quod realiter et physice facit consensum, sicut illa; et in hoc ab illa differt, quod agit præmovendo, et prædeterminando; ergo si gratia præveniens non efficit immediate consensum, non est gratia vere operans in voluntate, contra distinctionem Augustini de gratia operante et cooperante, satis receptam in Conciliis Arausicano et Tridentino.

Respondetur ad instantiam. — Respondemus primo concedendo gratiam operantem et prævenientem eamdem esse, et negando gratiam operantem, ut sic, seu ut prævenientem, efficere immediate ipsum consensum. Nullibi enim hoc Augustinus dixit, sed per vocationem ait Deum operari in nobis ut velimus, dict. quæst. 2 ad Simplicianum; ostensum autem est vocationem, ut sic, seu ut prævia est, non efficere immediate consensum, sed excitare ad illum. Unde cum dicitur gratia operans et cooperans in hoc convenire quod physice operantur, ut illud sit verum, intelligendum est respective, id est respectu proximi termini uniuscujusque gratiæ. Nam gratia operans proxime efficit tactum cordis, gratia vero cooperans proxime efficit ipsum consensum, et ita in hoc conveniunt, quia utraque physice facit suum proximum ter-

minum in voluntate. At vero in ordine ad ulteriorem finem, seu terminum, comparari non possunt, nam gratia operans ordinatur ad ulteriorem terminum, scilicet, consensum; gratia vero cooperans per se non ordinatur ad ulteriorem actum seu terminum præter consensum, seu illum actum humanum et supernaturalem quem facit, unde respectu talis termini gratia operans non ideo sic appellatur, quia faciat physice ipsum consensum, præcipue determinando liberum arbitrium ad illum, sed quia moraliter ad illum inducit, ut sæpe tactum est et iterum statim dicemus.

Respondetur secundo. — Secundo, respondemus non defuisse Theologos graves qui, nomine gratiæ operantis, intellexerunt gratiam illam quæ immediate influit in ipsum consensum voluntatis, seu influxum ipsum Dei in talem consensum, quod sensit D. Thomas 1. 2, quæst. 111, art. 2, et secuti sunt Thomistæ et plures alii; qui tamen (quod ad præsens attinet) solum in usu vel interpretatione vocis gratiæ operantis a nobis differunt, quia non negant ante illam gratiam operantem dari gratiam prævenientiem immediate receptam, non solum in intellectu, sed etiam in voluntate, eamque afficientem et inclinantem. Neque etiam negant hanc gratiam recte dici operantem, quia per illam operatur Deus in nobis sine nobis. Item non dicunt illam gratiam operantem sua innata virtute potius efficere se sola determinationem voluntatis ad consensum, sine influxu liberi arbitrii; nullibi enim hoc reperietur in D. Thoma, vel in antiquis ejus discipulis; sed vocant illum influxum gratiam operantem, vel quia in primo consensu supplet efficientiam habitus, vel quia movet voluntatem ad primam intentionem finis, ut statim dicam. Unde juxta illam interpretationem non datur gratia operans ad omnes actus bonos et supernaturales, sed vel ad primum consensum seu actum, quem voluntas operatur sine habitu, nam quando operatur ex habitu ipse habitus supplet necessitatem gratiæ operantis; vel etiam dicitur gratia operans dari ad intentionem finis; nam ad electionem mediorum ipsa intentio etiam supplet efficaciam operantis gratiæ.

Hinc autem intelligere licet Augustinum et Concilium Arausicanum non fuisse locutos in hoc sensu de gratia operante; nam juxta illorum doctrinam, non solum ad primam conversionem, vel intentionem finis, sed absolute ad omnes actus supernaturales requiritur gratia operans quam Concilium Tridentinum excitantem appellavit. Neque solum ad actus producendos ab habitibus, vel ad electiones quæ fiunt ex intentione finis, sed etiam ad primam conversionem, et intentionem finis requiritur gratia cooperans, quam Concilium Tridentinum adjuvantem vocavit, unde Concilium Arausicanum, can. 9, sumpto ex lib. sententiarum Augustini, sent. 22 : *Quoties*, inquit, *bonum operamur, Deus in nobis* (scilicet per operantem gratiam) *atque nobiscum* (scilicet per cooperantem gratiam) *ut operemur operatur;* et Augustinus, lib. de Grat. et lib. arb., c. 7 : *Quis,* inquit, *istam etsi parvam dare cœperat charitatem, nisi ille qui præparat voluntatem, et cooperando perficit quod operando incipit, quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens ;* et infra: *Ut ergo velimus sine nobis operatur,* scilicet, sine nobis libere cooperantibus; quia tunc nondum volumus, sed excitamur ut velimus, et ideo subjungit : *Cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum cooperatur ; tamen sine illo, vel operante, ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona opera pietatis nihil valemus.* Ubi illæ duæ particulæ *vel*, licet per modum disjunctivum ponantur ad distribuenda hæc munera gratiarum, sensum tamen reddunt copulativum, quatenus utriusque gratiæ munus ad opera pietatis necessarium est.

Ex quibus omnibus constat primo, licet juxta modum loquendi dictorum scholasticorum, ad primam conversionem et intentionem finis concurrat physice et efficienter gratia operans, peculiari illa acceptione ab eis tradita, nihilominus ante illam prærequiri aliam gratiam operantem in eamdem voluntatem, et moraliter eam inducentem, et trahentem ad consensum, si efficax sit. Quoniam per illos actus intentionis finis, aut primi consensus voluntas libere et supernaturaliter vult; quoties autem voluntas sic vult, præcedit illa gratia, juxta doctrinam Augustini relatam, et juxta doctrinam Concilii Tridentini de necessitate gratiæ excitantis ad hos actus; et ideo in illis etiam locum habet doctrina superius data.

Dei influxus immediate datus ad primam conversionem reipsa est gratia cooperans. — Constat secundo ex dictis illum eumdem Dei influxum, immediate datum ad primam conversionem et intentionem finis, quem peculiari consideratione sua D. Thomas gratiam operantem vocavit, reipsa esse gratiam cooperantem juxta modum loquendi Augustini.

Quod intellexisse videtur Soto, lib. de Nat. et grat., c. 16, versus finem. Non debet tamen ita intelligi, ut in re ipsa duplex sit ac distinctus influxus Dei physicus et immediatus ad talem actum, scilicet, intentionem finis, id enim nec necessarium est nec intelligibile. Quia effectus et terminus Divinæ efficientiæ in eo actu unicus et simplex est, et ita unicus et simplex est influxus, et una actio. Solum ergo intelligi debet duplex consideratio seu respectus rationis, a quo illemet influxus Dei duas illas denominationes recipit; dicitur enim cooperans, quatenus simul cum libero arbitrio operatur; operans vero appellatus est a dictis auctoribus, vel quia tunc homo non movetur per propriam consultationem, et ex principiis a se comparatis (quomodo dici solet primum motum liberum voluntatis, etiam ordinis naturalis, tribui auctori naturæ, juxta modum loquendi D. Thomæ 1. 2, q. 9, art. 4), vel certe vocatur illud auxilium gratia operans, quatenus supplet vicem principii intrinsece superadditi voluntati per modum habitus, aut per modum inclinationis vel intentionis finis.

Atque intelligitur tertio quod supra dicebamus, gratiam operantem, hoc peculiari modo acceptam, non prædeterminare physice voluntatem ad conversionem, etiamsi physice et immediate efficiat ipsam conversionem, quia nihil in voluntate facit sine ipsa voluntate libere cooperante. Igitur ita appellatur gratia operans, ut tamen in se nihil operetur nisi cooperando, quod repugnat prædeterminationi physicæ, quæ ita ponitur ut fiat a sola gratia sine cooperatione liberi arbitrii, ut c. 3 ostendi.

Quarto, constat ex dictis gratiam operantem, juxta propriam Augustini mentem et significationem, esse re ipsa diversam ab actu libero etiam primæ conversionis vel intentionis finis, tanquam principium ejus, quod potest etiam tempore antecedere, et nihilominus esse intrinsece, non solum in intellectu, sed etiam in voluntate, eo modo quo de gratia præveniente dictum est, nam in re idem sunt, ut latius diximus, lib. 3 de Auxil., c. 5.

CAPUT VIII.

REFELLUNTUR ALII ERRORES QUI EX SENTENTIA DE VOCATIONE CONGRUA MALE INFERUNTUR.

Refelluntur alii errores. — Primus error. — Ex dictis etiam in superiori capite facile refelluntur alii errores insinuati in verbis illorum auctorum quæ in principio capitis præcedentis posuimus. Primus est non dari gratiam præviam quæ operetur in voluntatem eam movendo. Cum enim negatio omnia post se destruat, constat illam propositionem esse falsam et falso impositam : licet non detur gratia operans eo modo movens quo adversarii illam concipiunt, id est habentem per se ipsam totam vim et efficaciam ad determinandam voluntatem, nihilominus potest dari gratia prævia aliis veris et miris modis operans in voluntate, ut Augustinus dixit. Cum ergo hoc posterius nos fateamur, et ex professo probemus, falsum est nos negare gratiam præviam operantem in voluntate.

Secundus error. — Bellarminus, l. 1 de Grat. et lib. arb., c. 2; Molina, disp. 8, q. 36 et 38, art. 13, et disp. 1, q. 23; et nos, lib. 3 de Auxiliis. — Secundus error est divinum auxilium non movere voluntatem hominis, qui nec in nostris libris reperitur, nec sequitur ex illo principio quod negemus auxilium physice prædeterminans. Quia sicut de gratia operante dicebamus, ita de motione voluntatis dicendum est, secluso illo genere præmotionis physice determinantis arbitrium, posse dari aliud genus motionis, quo Deus solus vere movet voluntatem alliciendo illam, vel terrendo, vel suavitate replendo, et in hoc sensu contrariam veritatem ex professo docemus, scilicet, Divinum auxilium movere hominis voluntatem. Dicti vero auctores nolunt hoc satis esse ut dicatur Deus movere voluntatem motione prævia, nisi talis sit, quæ re vera excludat usum libertatis, cum tamen sancti Patres et Theologi dicant Deum per hos motus indeliberatos excitare voluntatem, tangere et trahere cor, et similia, quæ plane significant motionem aliquam.

Dicent fortasse Deum quidem movere voluntatem per hos affectus, non tamen movere ad consensum, sed solum ad illum motum indeliberatum, quem physice efficit, et ideo merito nobis tribui, quod negemus motionem Dei ad consensum. Sed imprimis etiam illud quod assumitur falsum est et alienum a communi modo loquendi Sanctorum, præsertim Augustini, in locis sæpe citatis, maxime quæst. 2 ad Simplic., ubi declarat, per has prævias motiones Deum facere ut velimus, non propter physicam prædeterminationem, sed propter efficaciam vocationis, si congrua sit, vel quoad sufficientiam tantum si sit inefficax. Et apud philosophos præsertim mora-

les, causa consulens simpliciter movere dicitur, non solum ad percipiendum ipsum consilium, sed etiam ad consentiendum illi. Et concupiscentia antecedens adeo censetur movere voluntatem, ut minuat libertatem ejus, juxta D. Thomam, 1. 2, quæst. 6, art. 7, et q. 37, art. 6 et 7, quanquam passio concupiscentiæ, nec physice efficiat consensum voluntatis, neque illam ad unum determinet. Ita ergo gratia præveniens vere movet voluntatem ad consensum, etiamsi non physice præmoveat efficiendo consensum ipsum, vel determinationem ad illum. Debent enim verba accommodari rebus, et non e contrario; et in unaquaque materia usurpantur a peritis in arte in significatione ipsi accommodata.

Addo vero non propterea negari Deum physice movere voluntatem ad consensum, nam, ut c. 3 dixi, certissimum est Deum vere et physice efficere consensum, et probabile est ipsos motus gratiæ prævenientis participare physicam efficientiam, dummodo ipsa non intelligatur esse sine nobis, nec determinando nos, sed nobiscum cooperando; et ideo sub ea ratione non manet sub denominatione gratiæ operantis seu prævenientis, sed induit rationem adjuvantis et cooperantis, ut in eodem capit. dictum est. Et similiter Deus si forte per seipsum immediate adjuvat voluntatem ad primum consensum, vere dicetur movere ipsam, quia ipsemet consensus est quædam motio voluntatis, quamvis concursus ad illam non sit præmotio, sed cooperatio.

Tertius error. — Fr. Davila, c. 7, p. 48. — Tertius error est: *Gratia præveniens duntaxat intellectum illuminat, et a foribus voluntatem salutat.* Qui etiam est ab illo auctore excogitatus, nam in nostris libris non invenitur vestigium ejus; imo vix intelligi potest. Interrogo enim quid sit voluntatem a foribus salutare. Dicetur fortasse nihil aliud esse quam per objectum illuminatum et cognitum metaphorice movere et allicere voluntatem. Sed interrogo rursus an ex illa metaphorica motione consurgat aliquis motus subitus in voluntate ante liberum consensum. Non existimo hoc negatum iri, quia non solum est contra communem sensum Patrum et Theologorum, ut supra dixi, sed etiam contra experientiam, quam illemet auctor alibi confitetur dicens: *Cum Deus illuminat intellectum, ipse intellectus lumen suscipit, et dum inspirat voluntati, voluntas per illam inspirationem movetur; nos autem non libere ad hos actus concurrimus, sed quemadmodum cum ad malum vi tentationis rapimur, non est in nostra situm potestate, quin tentationibus libertatem prævenientibus ut jaculis non prævisis tangamur, similiter intellectus noster divina illuminatione quasi fulgure illustratur, et voluntas inspiratione Dei absque libertate in bonum concutitur*, ubi recte fatetur inspirationes immitti ipsi voluntati, et per eas vere moveri. Interrogo ergo ulterius an Deus auctor gratiæ concurrat immediate, et efficiat physice et cum omni proprietate hos motus, necne. Certe hic auctor in suo discursu plane supponit Deum non ita concurrere, sed, repræsentato objecto per illuminationem intellectus, voluntatem, ut naturam, per solas innatas vires, concurrente Deo, ut auctore naturæ, generali concursu, efficere hos motus. An vero id supponat ex propria sententia, vel ex nostra, mihi incertum est; illud solum certo scio, id nec significasse unquam, nec cogitasse. Forte igitur id supponit, quia putat esse verum, et ideo infert prævenientem gratiam solum a foribus salutare voluntatem. At vero illud suppositum omnino falsum est; qua vero sit censura dignum aliis judicandum remitto. Veritas ergo est illos motus fieri a Deo ut auctore gratiæ, non solum ratione præviæ illuminationis, sed etiam ratione intimi concursus et adjutorii, quod præbet voluntati ad eliciendos illos, ultra omne debitum naturæ.

Quin potius Andreas Vega existimavit hos motus fieri a solo Deo, voluntate solum passive concurrente recipiendo illos; qui modus divinæ actionis, si verus esset, satis esset supernaturalis. Sed non oportet in illam quasi extremam partem declinare; nam cum illi motus vitales sint, necesse est ut a voluntate tanquam a principio intrinseco eliciantur; quanquam, quia non libere fiunt, dicantur fieri a Deo in nobis sine nobis, scilicet moraliter et humano modo concurrentibus. Sicut de primis motibus malis dixit Paulus ad Rom. 3: *Jam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum.* Et propter illos præcipue motus dictum creditur ab Augustino, *multa esse bona in homine quæ non facit homo; nulla vero facere hominem bona, quæ non præstet Deus ut faciat homo.* Quod habetur etiam in Concilio Arausicano secundo, can. 29. Quacumque ergo ratione intelligantur hi motus esse in voluntate, necesse fateri eos fieri a Deo ut auctore gratiæ.

Neque obstat quod dicantur procedere a voluntate ut natura, hoc enim non dicitur ad

excludendas supernaturales vires, sed ad excludendam rationem liberi arbitrii et libertatis usum. Sicut amor patriæ dicitur esse a voluntate, ut natura, licet principale ejus principium sit charitas; quia ipsamet charitas habet suam naturam, secundum quam naturaliter, id est, non libere tendit in illum actum, et cum eadem proportione, ac modo elevat voluntatem ad eliciendum illum. Ad hunc ergo modum Deus speciali auxilio elevat voluntatem ad eliciendos hos motus, vel quia in substantia sua supernaturales sunt, ut est valde probabile, vel quia saltem supernaturali modo fiunt. Qui modus consistere potest vel in hoc quod Deus peculiari impetu (ut sic dicam) elevat voluntatem, necessitando illam ad tales motus, vel etiam quia specialiter eam dirigit et movet, ut convenienter et accommodate eos eliciat, prout expedit, ut per eos paulatim inducatur ad consensum.

Nulla ratione dici potest quod gratia præveniens, duntaxat intellectum illuminet et a foribus voluntatem salutet.—Constat igitur Deum ut auctorem gratiæ ad hos actus concurrere; ergo nulla ratione dici potest, *quod gratia præveniens duntaxat intellectum illuminet, et a foribus voluntatem salutet.* Nam licet illuminet intellectum, et, mediante illo, voluntatem excitet, et metaphorice moveat (quod juxta illum modum loquendi videtur esse a foribus salutare), non tamen hoc duntaxat modo voluntatem movet, cum etiam in ipsamet operetur, per se ac physice efficiendo hos motus prævios ad consensum. Nec refert quod necessario antecedere debeat illuminatio intellectus, et metaphorica motio, præter illam physicam; id enim provenit ex generali ratione, quod nihil est volitum, vel perfecte vel imperfecte, quod non sit præcognitum modo proportionato; non vero quia illa metaphorica motio sufficit sine propria et per se affectione necessaria ex parte potentiæ.

Objectio. — Tota præparatio, quæ in voluntate fit per motus indeliberatus, eo tendit ut finis suavior et delectabilior appareat. — Possunt vero prædicti auctores mihi objicere quod, in lib. 3 de Auxiliis, cap. 6, num. 10, explicando causalitatem moralem gratiæ excitantis, assero totam illam causalitatem reduci ad motionem finis, quæ metaphorica est. Cum enim finis moveat mediante cognitione, indicasse videor excitantem gratiam solum esse in cognitione, et a foribus salutare voluntatem, eam metaphorice movendo per suum objectum, tanquam per finem. Dico tamen non esse hunc sensum illorum verborum; nam ibi et c. 9, num. 8, expresse docemus excitantem gratiam includere internos affectus et motus indeliberatos voluntatis. Hi tamen motus et affectus (ut supra insinuavi) dupliciter considerari possunt. Primo quatenus formaliter afficiunt liberum arbitrium et sic clarum est affectionem illam esse realem et physicam in genere causæ formalis, et supponere causam realiter ac physice efficientem talis motus in voluntate, quam ostendimus esse Deum, ut auctorem gratiæ. Secundo, considerari possunt ut movent et inducunt voluntatem ad consensum, et sic habent causalitatem moralem, ut supra explicatum est. Hanc ergo causalitatem dico reduci posse ad causalitatem finis, quia tota illa præparatio, quæ in voluntate fit per hos motus indeliberatos, eo tendit ut finis suavior et delectabilior appareat. Quanquam non consistit solum in objectiva proportione seu motione finis, sed etiam in naturali consensione et sympathia, cum potentiarum intellectus et voluntatis inter se, quatenus voluntatis affectio facit ut intellectus melius et fortius apprehendat et proponat objectum, cum etiam diversorum actuum ejusdem potentiæ, quatenus voluntas, inclinata per simplicem affectum, facilior redditur ad præbendum deliberatum consensum.

Quartus error. Unde facile etiam refelluntur alii errores ibi consequenter numerati, qui fere cum prædictis coincidunt. Quartus ergo est, piam operationem voluntatis non fieri in nobis per infusionem et inspirationem Spiritus Sancti, in quo pia operatio vocari potest, vel omnis motus trahens voluntatem in Deum, etiamsi indeliberatus sit; et in hoc sensu jam declaratum est quomodo, juxta sanam doctrinam quam sequimur, motus prævenientis gratiæ in voluntate sint, et in ea fiant per Spiritus Sancti operationem et inspirationem : vel specialius ac proprius, pia operatio voluntatis dicitur actus liber ejus, conferens ad salutem æternam; et sic de fide est fieri in nobis per operationem et inspirationem Spiritus sancti; nam docemus cum Augustino per illos motus prævios gratiæ prævenientis induci voluntatem nostram ad consensum ; illi autem motus sunt inspirationes, quæ per operationem Spiritus Sancti fiunt, et consensus voluntatis est pium opus; ergo cum omni proprietate, et in sensu a Sanctis Conciliis intento, dicimus pium opus

fieri in voluntate per operationem Spiritus Sancti.

Objectio. — Solvitur. — Duo jam refutati errores inculcantur ab adversariis, et tertius insinuatur. — Sed aiunt : illi motus non ita determinant voluntatem quin possit eos rejicere; ergo ratione illorum dici non potest pium opus fieri in nobis per infusionem et inspirationem Spiritus Sancti. Quam objectionem indicat, vel potius auget M. Davila, supra dicens : *Quia Deus per medium objectum bonum proponens illius assensionem non facit; sed ad eam invitat, ut sua sola velit et consentiat libertate.* Respondemus imprimis in illis verbis duos jam refutatos errores inculcari, et tertium insinuari, in quo præcipue videtur niti illa ratio. Unus est, Deum ita movere per objectum propositum, ut ibi terminetur efficientia ejus. Alter est, Deum ita invitare voluntatem ut relinquat illam pro sola sua libertate converti, de quibus jam satis dictum est. Tertius est, quoties ita nobis proponitur objectum, ut possimus illud refutare pro nostra libertate, amorem talis objecti, seu consensionem in bonum propositum nullatenus fieri in nobis per operationem et inspirationem Spiritus Sancti, nec talem consensum posse tribui Deo, ut facienti, sed tantum ut metaphorice moventi ad illum.

Videtur autem ille auctor non tam nobis imponere hoc ultimum dogma, quam ex propria sententia illud asserere, vel tanquam certum supponere. Nam ex hoc solo principio, quod nos dicimus Deum per gratiam prævenientem non ita movere voluntatem, quin possit ipsa resistere, infert Deum non efficere consensum, seu, quod idem est, non fieri in nobis per Spiritus Sancti inspirationem et operationem. Quæ collectio nullius esset momenti, nisi in illo tertio fundamento niteretur. Nos autem censemus illam tertiam propositionem esse omnino falsam, nam potestas refutandi inspirationem, vel quamcumque gratiam prævenientem, non impedit quominus bonus usus illius potestatis, quando voluntas, illum habet, non refutando, sed libere admittendo inspirationem, vere sit a Spiritu Sancto, per operationem ejus et veram efficientiam. Alias nunquam Deus faciet opus voluntatis ut auctor gratiæ, et per inspirationem Spiritus Sancti, nisi prius auferat a voluntate potestatem resistendi, quod directe videtur contrarium definitioni Concilii Tridentini, sess. sexta, capit. sexto, et can. 4.

Ad objectionem ergo negamus consequentiam; nam, licet voluntas libere consentiat inspirationi, et cum potestate abjiciendi illam, nihilominus consensus ille merito tribuitur Spiritui Sancto, ut principali auctori. Primo, ratione gratiæ prævenientis, ratione cujus dicitur opus fieri per Spiritus Sancti infusionem et inspirationem. Ad hoc enim necesse non est ut talis gratia physice prædeterminet voluntatem, imo nec necesse est quod talis gratia, quatenus præveniens est, physice concurrat ad consensum, sed satis est quod physice efficiat illos voluntatis motus, per quos illam allicit et moraliter attrahit ad consensum. Non enim in omnibus causis idem modus agendi postulandus est, sed in unaquaque juxta subjectam materiam, cui etiam locutiones accommodantur. Præter hunc autem modum, est etiam Spiritus Sanctus principalis auctor liberi consensus, physice ac per se efficiendo illum per gratiam adjuvantem, quæ optime comitari potest influxum liberi arbitrii, etiamsi in ipso maneat integra potestas resistendi, quia in hoc nulla est repugnantia, et qui oppositum sentiunt, incaute dicunt gratiam per se non influere in opus voluntatis, nisi impediendo prius liberum usum ejus.

Quintus error.— Quintus error quem nobis imponunt, est hominem se disponere ultimate ad gratiam absque illa inspiratione prævia præmovente. Quod quam sit falso impositum et sine fundamento confictum, satis constat ex hactenus dictis. Videtur autem ille auctor sentire nullam esse inspirationem Spiritus Sancti præviam et præmoventem, nisi illam quæ sua intrinseca vi et natura determinat voluntatem ad bonum inspiratum, tollatque potestatem ad refutandam talem inspirationem. Nos enim nullum aliud genus præviæ inspirationis et præmotionis negamus; ergo, si ex eo quod talem modum inspirationis negemus, ipse infert et nobis tribuit quod dicamus ultimam dispositionem ad gratiam fieri sine ulla inspiratione prævia, plane supponit nullam esse inspirationem Spiritus Sancti præmoventem ad ultimam dispositionem gratiæ, nisi quæ illo modo prædeterminat voluntatem, et consequenter motus supradictos excitantis gratiæ non esse inspirationes Spiritus Sancti, nec præmovere voluntatem, sed tantum esse Spiritus Sancti inspirationem illam efficacem præmotionem, quæ in voluntate facit determinationem illam sola sua vi.

Motus excitantis gratiæ, qui in voluntate fiunt, sunt veræ inspirationes Spiritus Sancti.

— Nos autem, secundum doctrinam Scripturæ et Conciliorum, sentimus motus supradictos excitantis gratiæ, qui in voluntate fiunt, esse veras inspirationes Spiritus Sancti, cujus singulari beneficio et efficacia fiunt. Nam ita appellantur a Conciliis, ut supra explicui, quia per hos motus tangit corda Spiritus Sanctus et allicit illa, ut ad se convertantur, quod est inspirare bonum. Unde etiam certissimum censemus, seclusa illa prædeterminatione physica, dari prævias motiones Spiritus Sancti, alias dicendum esset nullum hominem, qui de facto non convertitur, habere veras Spiritus Sancti inspirationes, quia non habet determinationem : quod constat esse alienum a Catholica doctrina. Ideoque, licet possibilis esset illa determinatio physica, nihilominus negandum non esset præter illam esse alias veras inspirationes divinas. Imo ulterius addendum est, dictas inspirationes, per motus excitantis gratiæ voluntati immissos, esse vere et proprie præmoventes, etiamsi non sunt physice prædeterminantes; hæc enim duo distant inter se, sicut cœlum et terra.

Præmovere latius patet quam prædeterminare. — Et ideo in argumentis seu rationibus quæ fiunt, attente cavenda est æquivocatio per mutationem unius vocis in aliam; sic enim fiunt argumenta in quatuor terminis. Nam præmovere latius patet quam prædeterminare; multa enim movent voluntatem, quæ non determinant illam; multos etiam peccatores præmovet Deus, qui tamen ad bonum non determinantur, juxta illud: *Vocavi et renuistis;* et illud : *Quoties volui congregare filios tuos, et noluisti.* Inspirationes ergo divinæ præmovent voluntatem, vel sufficienter, vel efficienter, efficacitate morali juxta ordinem divinæ sapientiæ et providentiæ, ut supra explicatum est. Ille igitur error, nempe quod ultima dispositio ad gratiam fiat sine prævia inspiratione Spiritus Sancti præmovente, nec noster est nec quisquam potest illum ex nostris dictis inferre, nisi præsupponendo vel introducendo novam et inusitatam doctrinam circa veras inspirationes Spiritus Sancti, quid sint, et quomodo fiant, et quem effectum, et qualiter habeant, reducendo omnia ad physicam prædeterminationem, quod intolerabile est.

Gratia actu non operatur ipsum velle, nisi quando voluntas cooperatur. — Denique ejusdem rationis est quod ultimo loco ille auctor ait, ponere nos auxilium sufficiens quod potentiam juvat, sed velle non donat, nec operatur. Ubi interrogare libet an loquatur de auxilio sufficiente ut distinguitur ab efficaci, vel vocet sufficiens omne præveniens, etiamsi intentum effectum consequatur, hic enim modus loquendi non est alienus ab usu illius auctoris. Loquendo priori modo de auxilio sufficiente, improprie dictum est potentiam juvare; proprie vero diceretur potentiam excitare, inclinare, aut præmovere, nam potentia re vera non juvatur, nisi quando actu operatur, et consentit, et ita gratia adjuvans, ut sic, alias vocatur cooperans seu concomitans. Ideoque mirum non est quod tale auxilium velle non donet neque operetur; quia velle non donatur nisi quando habetur, nec gratia actu operatur ipsum velle, nisi quando voluntas cooperatur ; ille autem qui solum recipit auxilium sufficiens, re vera non vult, neque consentit, ut supponimus; ergo vere dicetur tale auxilium sufficiens nec dedisse velle, neque ipsum operatum fuisse. Quod si velimus pie exponere hoc auxilium adjuvare potentiam quantum est ex se, quia paratum est ad adjuvandum si ipsa annuat, verissime quidem id dictum est ; tamen cum eadem intelligentia contendendum est donare velle illudque operari, scilicet, quantum est ex se. Non ita tamen ut ex se solo possit donare vel efficere ipsum velle, vel determinationem ad illud, sed ita ut in suo genere sit principalis motor et adjutor ad ipsum velle, quantum necesse est, nam humanum velle, et præsertim liberum, non potest aliter donari.

Si autem in illa propositione sit sermo de auxilio sufficienti posteriori modo, et sensus sit nullum nos ponere auxilium præveniens quod velle donet atque operetur, sed tantum quod potentiam juvet, imprimis involvitur repugnantia in ipsis terminis; nam si potentiam juvat ad volendum, eo ipso operatur ipsum velle, et donat illud, quia non juvat neque donat, nisi operando cum ipsa voluntate; nam, ut dixi, hæc operatio vel donatio ipsius velle non excludit cooperationem voluntatis. Deinde absolute falsum est auxilium præveniens, ita sufficiens ut consequatur effectum, non operari et donare ipsum velle ; nam supra ostensum est, juxta mentem Augustini, Deum per hujusmodi auxilium operari in nobis ut velimus, et ratione illius vere dici Deum operari in nobis velle et perficere, nam prius inducit nos ad volendum, et postea juvat cum volumus. Igitur illa propositio vel falsa non est, si in benigno sensu eam interpretemur; vel si in falso et erroneo sensu referatur, non sequitur ex nostra sententia,

nec sub illis terminis in nostris libris reperitur.

CAPUT IX.

VOCATIONEM DIVINAM ETIAM SUFFICIENTEM TANTUM NON IN SOLO INTELLECTU, SED ETIAM IN VOLUNTATE RECIPI, NULLAMQUE ESSE CUI RESISTI NON POSSIT.

Nulla vocatio cui liberum arbitrium non possit resistere. — Caput hoc necessarium hoc loco visum est, quia prædictus auctor, Franciscus Davila, videtur errores superiori capite tractatos collegisse ex alio principio, quod vel nobis imponit, vel certe verum esse sentit, scilicet, vocationem Dei, cui liberum arbitrium resistere potest, esse tantum in intellectu. Distinguit enim ille duplicem vocationem, unam cui potest resistere voluntas libera, alteram cui non potest resistere. Priorem dicit esse tantum in intellectu. Posteriorem vero etiam voluntatem attingere, et quia certo scit nos nullam ponere vocationem, cui liberum arbitrium non possit resistere, ideo nobis imponit simpliciter, quod asseramus tantum esse in cognitione. Unde tractans locum Augustini, quæstione secunda ad Simplicianum, dicit nos interpretari Augustinum, quod non cognoverit aliam applicationem voluntatis *præter vocationem quæ est sola cognitio*, cap. ultimo, p. 449 et 450. Ipse autem subjungit hoc esse contra mentem Augustini, *qui ultra vocationem, quæ est sola cognitio superaddit operationem Dei, qua in nostra voluntate operatur velle et perficere ;* et paulo inferius iterum dicit falso nos Augustino attribuere, *quod solam vocationem cognoverit*, *quæ est tantum cognitio*, cujus contrarium probare contendit ex eodem Augustino, libr. de Prædestinatione Sanctorum, c. 6. Et inferius, quia Augustinus ponit in electis singularem vocationem ex proposito, quæ illos facit credentes et pœnitentes, colligit ille, *manifestum inde esse, dari secundum Augustinum aliam vocationem*, *quæ non sit sola cognitio.* Quam illationem ita inferius inducit : *Quantumcumque namque sit cognitio vehemens, non fit per hanc homo credens, potest enim hujusmodi vocationi obsistere.* In qua probatione duo in virtute dicit : unum est omnem vocationem, cui potest obsisti, esse tantum in cognitione ; aliud est vocationi, quæ hominem facit credentem, non posse obsisti, *quia facit ex semetipsa efficaciter credentes et filios Dei, applicando eorum voluntates motione reali et physica, ut credant,* quod inferius prosequitur.

Nulla vocatio est tantum cognitio. — *Vocatio includit illustrationem intellectus , et suavem delectationem seu motionem voluntatis.* — Nos autem nunquam diximus vocationem aliquam esse tantum cognitionem, sed oppositum absolute docemus. Nam Molina, disp. 8 suæ Concordiæ, cum dixisset ad actum fidei necessario præcedere illustrationem intellectus, et præviam motionem voluntatis subjungit : *Quæ duo interna vocatio appellatur, illisque mediantibus dicitur Deus trahere credentes ad fidem.* Gabriel Vasquez, 1 tom. primæ partis, disp. 88, c. 7 et ultimo, dicit vocationem includere illuminationem intellectus, et suavem delectationem, seu motionem voluntatis; quam doctrinam late prosequitur disp. 89, 91 et 92. Nos etiam, in l. 3 de Auxiliis, c. 4, n. 3, et c. 9, n. 8, ostendimus gratiam excitantem includere illustrationem intellectus, et affectionem voluntatis ; in cap. autem duodecimo, num. tertio, diximus gratiam excitantem esse vocationem per illuminationem et inspirationem. Unde aperte constat ex nostra sententia vocationem includere intrinsecam utriusque potentiæ excitationem et motionem. Hæc autem tradimus universe et indistincte de vocatione sufficienti et efficaci, quia de utraque sentimus non includere talem motionem voluntatis, quæ illam determinet ad unum. Hinc vero ille auctor, contra nostra expressa verba vult ut sentiamus vocationem in sola cognitione consistere, imo ipse putat hoc esse verum (etiam secundum D. Augustinum) de illa vocatione, cui resisti potest, seu quæ non determinat voluntatem ad unum.

Vocatio tantum sufficiens et inefficax, non consistit tantum in cognitione. — Nos vero nunc expressius addimus vocationem, quæ de facto est tantum sufficiens et inefficax, cui non solum resisti potest, sed etiam de facto resistitur, non consistere tantum in cognitione, sed includere etiam intrinsecam motionem voluntatis, et oppositum censemus omnino falsum ; an vero sit censura dignum, viderint judices fidei. Nam Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 5, dicit exordium justificationis sumi a præveniente gratia, hoc est a vocatione ; et infra dicit Deum per hanc vocationem tangere cor hominis, quod tantum in ipsamet voluntate fieri certissimum est, ut supra dixi. Præterea Augustinus, lib. 2 de Peccat. merit., c. 19, in universum loquendo

de vocatione Dei, eam declarat per actus intellectus et voluntatis. Idem, quæstione secunda ad Simplicianum, et sæpe alias, eumque imitati sunt Theologi scolastici, qui passim explicant vocationem per Spiritus Sancti illuminationem et inspirationem, quorum altera ad intellectum, altera ad voluntatem pertinet, ut supra dictum est, neque Augustinus vel alius Theologus distinctionem quoad hoc facit inter vocationem sufficientem et efficacem. Alias qui solum sufficienter vocantur, non moverentur in voluntate, sed solum in intellectu, vel saltem ex vi vocationis id non esset necessarium, quod est contra sanam doctrinam, ut supra dixi, et contra rationem sufficientis vocationis. Quia de ratione sufficientis vocationis est ut includat totam præparationem voluntatis necessariam, ex parte Dei, ut homo valeat consentire ; non est autem necessaria sola illuminatio intellectus, sed etiam interna excitatio ipsius voluntatis, quia necessaria est prævia elevatio utriusque potentiæ, ut supra dicebamus; ergo vocatio, ut sit sufficiens, necessario includit, ultra cognitionem, internam motionem voluntatis.

Homo potest dissentire divinæ vocationi, si velit.—Addimus præterea falsum omnino esse, dicere, dari aliquam vocationem cui voluntas libera resistere non possit. Primo quidem quia Concilium Tridentinum indefinite et sine ulla limitatione definit, hominem posse dissentire divinæ vocationi, si velit; non potest ergo hæc definitio coarctari, seu limitari ad vocationem inefficacem; tum quia propositio Concilii doctrinalis est, et ideo æquivalet universali, alioqui, si liceret illa distinctione definitionem Concilii limitare, nihil certum contineret ; facile enim esset varias distinctiones confingere, per quas doctrina Concilii eluderetur ; tum maxime quia illo modo fit inutilis, imo ridicula Concilii definitio ; nam Concilium per illam doctrinam intendit confutare hæreticos hoc tempore dicentes Deum, per motionem gratiæ, tollere nostram libertatem in consentiendo ; illi autem non hoc docent de vocatione inefficaci, sed de efficaci, per quam dicunt necessitari hominem, quia illi non potest resistere. Si ergo Concilium de hac non loquitur, nihil contra illos docet; loquitur ergo simpliciter de omni vocatione, etiam efficaci. Secundo, quia nulla vocatio quantumvis efficax tollit libertatem ; ad libertatem autem vult Concilium esse necessariam potestatem resistendi seu dissentiendi ; ergo, juxta doctrinam Concilii et Catholicam, sicut nulla est vocatio quæ tollat libertatem, ita nulla est vocatio cui resisti non possit.

Dissentiendi potestas duplex. — Responderi potest ex doctrina ejusdem auctoris in alio loco, cap. ultimo, p. 390, duplicem esse potestatem dissentiendi, scilicet, in sensu diviso et in composito. Divisus est, quia si motio vocationis auferatur, poterit dissentire voluntas ; compositus est, quod stante et perseverante vocatione simul stare possit resistentia voluntatis. Ait ergo, Concilium locutum fuisse de potestate resistendi in sensu diviso, nihilominus tamen dari posse vocationem cui resisti non possit in sensu composito. Sed hæc interpretatio repugnat verbis et intentioni Concilii, ejusque doctrinam non minus inutilem ac frivolam reddit. Quis enim unquam negavit aut negare potest, desistente Deo a sua vocatione, posse etiam hominem a sua responsione seu consensu desistere ; aut non movente Deo posse hominem non moveri. Imo, juxta adversariorum doctrinam, non solum sequitur posse hominem dissentire, si Deus cesset ab efficaci vocatione, sed etiam sequitur jam tunc non posse assentire, nec moveri, quia, donec determinatur a Deo non potest præbere assensum. Unde, ablata illa vocatione necessaria ad consentiendum, carentia consensus ex parte voluntatis non esset vera resistentia aut dissensio, quia ibi tam cessatio actionis quam carentia passionis inciperet ex parte agentis suspendentis suam efficacem motionem, quæ suspensio non proveniret ex potentia resistendi ipsius mobilis, sed ex arbitrio moventis; ergo cessatio motus inde proveniens non potest appellari resistentia.

Nec illud genus potestatis deservit aliquid ad libertatem tuendam, tum quia magis pertinet ad potestatem passivam quam activam; tum etiam quia illo modo etiam bestiæ et inanimata habent potestatem non operandi, non obstante motione Dei, scilicet in sensu diviso, si Deus a movendo cesset. Unde fit manifestum interpretationem esse contra intentionem Concilii; quia hæc fuit libertatem tueri, et repugnare hæreticis, qui non dubitant quin, cessante motione Dei, cessare debeat actus voluntatis; sed quia putant stante illa motione Dei non posse voluntatem resistere, neque etiam posse voluntatem facere, ut Deus desistat a tali motione, ideo putant Deum tollere libertatem. Concilium ergo, ut eis contradicat, definit, posita et perseverante vocatione qua-

cumque posse hominem dissentire si velit, qui plane est sensus compositus.

Atque hoc satis confirmant verba ejusdem Concilii dicentis, *tangente Deo cor hominis, posse hominem inspirationem illam abjicere ;* non enim dicit posse Deum inspirationem illam tollere. Id enim satis manifestum est, indicat autem libertatem Dei, non nostram; hæc autem indicatur per hoc, quod possumus abjicere inspirationem, etiamsi ex parte Dei non tollatur. Idem ostendunt verba canon. 4, scilicet, *liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, ita consentire Deo excitanti et vocanti, ut possit dissentire si velit.* Ubi imprimis considero loqui Concilium de homine ita vocato ut consentiat, et consequenter de efficaciter vocato, et nihilominus de illo dicere retinere potestatem dissentiendi; deinde expendo eodem modo dicere Concilium *consentire et dissentire Deo vocanti;* quare sicut potestas consentiendi est in sensu composito, ita etiam potestas dissentiendi. Imo, ut dicebamus, alias non esset potestas dissentiendi Deo vocanti, si oporteret prius vocationem Dei cessare aut minui; tunc enim cessaret consensus, quia cessaret vocatio, non quia homo dissentiret vocationi.

Nulla est vocatio cui resisti non possit. — Concludimus igitur nullam esse vocationem cui resisti non possit, neque hoc pertinere ad rationem efficacis vocationis, non est enim vocatio efficax, cui resisti non potest, sed cui non resistitur, et quæ ex intentione Dei tali modo datur, ut infallibiliter ei non resistatur, licet resisti possit. Hæc enim duo non repugnant, ut supra declaratum est. Et nihilominus non agnoscimus veram et sufficientem vocationem, quæ in sola cognitione consistat, quia non repugnat vocationi penetrare usque ad ipsam voluntatem, quoad internos motus ejus indeliberatos, relinquendo in illa potestatem ad non præbendum deliberatum consensum; imo oppositum repugnat, nisi novum miraculum addatur. Quia sicut nulla cognitio viæ, quantumvis vehemens, tollit potestatem obsistendi, ita nulla inclinatio per simplices affectus indeliberatos tollit potestatem deliberandi, et negandi consensum, nisi aliunde impediatur usus actionis et libertatis.

Vocatio pertinet ad gratiam excitantem et exordium salutis.—Augustinus.--Imo addimus ultimo quod, licet daremus esse possibilem vel necessariam illam prædeterminationem physicam, nihilominus non posset intra vocationem (ut sic dictam) computari, sed esset motio alia a vocatione distincta. Probatur, quia Concilium Tridentinum dicit vocationem pertinere ad gratiam excitantem et exordium salutis ; at prædeterminatio non est gratia excitans, ut per se notum est; nec pertinet ad exordium salutis, ut supra probavi, sed potius ad consummationem. Ad hoc item spectat quod Augustinus ait, Deum per vocationem operari in nobis sine nobis, ut velimus; cum autem volumus, nobiscum cooperari, quæst. 2 ad Simplician., et lib. de Gratia et lib. arb., cap. 17; ex quo argumentor in hunc modum: nam vel illa physica motio, ut est ex sola efficientia Dei, terminatur ad aliquem actum vitalem voluntatis, vel non, sed tantum ad quamdam determinationem præviam; si hoc posterius dicatur, non potest appellari vocatio, quia vocatio consistit in vitali actu cordis sentientis, et percipientis illam; si vero eligatur prius, interrogo qualis sit ille actus vitalis in voluntate : aut enim est indeliberatus motus, et hoc non, quia ille pertinet ad gratiam excitantem, et non determinat physice, ut ostensum est; aut est ipsemet consensus deliberatus, ut procedens a Deo, et sic etiam non potest dici vocatio, sed potius responsio; nam licet homo respondeat, Deus ipse est qui ipsam bonam responsionem principaliter operatur. Unde vocatio in voluntate semper est actus in re ipsa distinctus ab obedientia, seu consensu ejus, præceditque sicut exordium salutis, ut Tridentinum dixit, et verum habet etiam in vocatione efficaci. Quamvis ergo omnis vocatio antecedat physicam determinationem voluntatis, et a quocumque principio illa procedat, nihilominus non est sola cognitio, sed voluntatem etiam afficit.

CAPUT X.

LIBERUM ARBITRIUM NON MERERI GRATIAM PRIMAM, ETIAMSI DETERMINATIO AD CONSENTIENDUM GRATIÆ VOCANTI SINE ILLO NON FIAT.

Præter omnia superius dicta, inferunt ex nostra sententia, et, quod gravius est, nobis simpliciter attribuunt quod meritum primæ gratiæ libero arbitrio suis naturalibus viribus operanti tribuamus; sic dixit M. Davila, cap. 25, pag. 234, et cap. 11, p. 116 : *Ista sententia constituit meritum in natura, quoniam illam operationem, quam constituit extra gratiam per solas vires naturæ, infallibiliter sequitur gratia gratum faciens ;* et alibi dicit de nobis : *Profitentur hominem actibus ex viribus naturæ*

profectis, gratiam et justificationem adipisci. Et quamvis hic auctor non referat in particulari doctorem aut locum in quo talis sententia, vel illam et formalia verba quæ ab ipso proponuntur, contineantur, videtur tamen occasionem sumpsisse ex quibusdam verbis Molinæ, in disp. 13 suæ Concordiæ, quæ postea expendemus; loquitur etiam consequenter ille auctor, nam cum supra nobis imposuerit quod dicamus, a nobis ipsis, et per nostras vires habere ultimam dispositionem ad gratiam, quid mirum est quod asserat nos usurpare proprium meritum gratiæ? nam ultima dispositio aliquod meritum gratiæ existit, saltem impetratorium, seu de congruo.

Hæreticum est dicere posse hominem mereri primam gratiam per vires naturæ. — Divisio primæ gratiæ in primam auxiliantem, et primam sanctificantem. — Constat autem apud Theologos, esse manifestam hæresim, dicere posse hominem mereri primam gratiam per vires naturæ, sive id intelligatur de merito de condigno, sive de congruo. Et ideo grave ac intolerabile est, quod Doctoribus catholicis tam manifestus error attribuatur, ex levissimo fundamento, cum alio falso testimonio, hoc posterius deducendo, et postea utendo verbo illo *profitentur*, quod verbum non insinuationem aliquam vel indirectam collectionem, sed expressam et formalem doctrinam, et ex professo tractatam præ se fert. Ubi autem est in nostris auctoribus aut libris talis professio? aut quis est ex nostris hujus materiæ tractatoribus, qui errorem illum ex professo non impugnaverit? Ut ergo veritas declaretur, vulgaris est distinctio primæ gratiæ in auxiliantem, et in primam sanctificantem. Priori modo loquuntur frequenter de prima gratia sancti Patres, præsertim disputantes contra Pelagianos et Semipelagianos. Estque hæc gratia primum illud auxilium, quo Deus hominem movere incipit ad pie vivendum, ut sumitur ex Augustino, Epistol. 90, 95 et 105, et sequentibus. Quodlibet enim donum gratiæ gratia appellatur, et quia inter dona gratiæ, quæ homini operanti donantur, auxilium Dei est maxima gratia, ideo primum auxilium unde cætera incipiunt simpliciter prima gratia appellatur. Posteriori modo dicitur prima gratia habitus primo infusus animæ peccatoris ut sanctificetur, illius enim munus et formalis effectus est sanctificare animam. Vocatur autem prima quatenus terminat infusionem, ut distinguatur ab augmento, quod illi postea superaddi solet : et hanc gratiam frequenter intelligunt Scholastici nomine primæ gratiæ simpliciter dictæ.

Prima gratia auxilians, et prima gratia sanctificans, in quo conveniant. — Neutra cadit sub meritum de condigno. — Est autem differentia, scilicet, posse esse præmium nostri meriti. Conveniunt enim, quia neutra cadit sub meritum de condigno, quia utramque illarum necesse est ante illud supponi. Nam homo non sanctificatus non est capax meriti de condigno, nec pie operari potest sine præveniente Dei auxilio. Secundo conveniunt, quia neutra cadere potest sub meritum, etiam de congruo seu impetratorium, fundatum in actu elicito a libero arbitrio per solas vires naturales suas, quia hujusmodi actus est improportionatus ad totum supernaturale bonum. Et ideo nec per modum meriti, nec per modum congruæ et proportionatæ dispositionis potest aliquod donum illius ordinis impetrare. Quæ duo certa sunt, et definita in Conciliis Arausicano secundo et Tridentino.

In quo ab invicem differant.—Differunt tamen, quia prima gratia auxilians necessario excludit omne meritum, etiam imperfectum et impetratorium, quibuscumque viribus factum, quod sequitur necessario ex principiis proxime positis, quia ante primum auxilium non potest præcedere actus procedens ab auxilio gratiæ, alias illud non fuisset primum; actus vero non procedens ab auxilio non potest esse meritorius alicujus gratiæ, ut dictum est; ergo in nullo prorsus actu fundari potest meritum etiam impetratorium hujus primæ gratiæ. Unde obiter intelligitur hoc esse verum non solum de prima gratia excitante, sed etiam de prima adjuvante, seu cooperante. Quia utraque necessaria est ad eliciendum opus pietatis, et ita utraque antecedit primum actum meritorium, et est principium ejus; principium autem meriti non cadit sub meritum.

At vero prima gratia sanctificans, juxta probabiliorem sententiam, et juxta phrasim Augustini, cadere potest sub meritum imperfectum, fundatum tamen in auxilio gratiæ, quod solet Augustinus impetratorium vocare, scholastici autem de congruo. Quomodo ait Augustinus, Epistola 105, gratiam remissionis peccatorum non dari sine aliquo merito fidei et dilectionis. Ratio a priori est, quia, licet hæc gratia vocetur prima in ratione formæ sanctificantis, quia re vera est prima forma hujusmodi, nihilominus in toto ordine gratiæ non est prima, sed supponit plures alias gratias, quæ licet

non sanctificent formaliter, sunt tamen principia juste et pie operandi aliquo modo, et ideo sub gratia justificationis in tota sua latitudine sumpta includuntur, quia ad justitiam aliquo modo præparant, juxta modum loquendi Concilii Milevitani, can. 3 et 5, et Concilii Africani sub Bonifacio I, can. 78, et Cœlestino I, epistol. 1 ad Episcopos Galliæ, capite 10. Ac propterea, licet ante primam gratiam justificantem non possit præcedere proprium meritum de condigno, potest nihilominus præcedere impetratorium, in virtute prioris gratiæ, per quam fit dispositio congrua ad posteriorem gratiam, scilicet sanctificantem. Unde a fortiori intelligitur posteriores gratias auxiliantes, quæ post primam dantur, posse cadere sub meritum, saltem imperfectum et impetratorium, quia jam illud meritum donum Dei est, et ita semper datur gratia pro gratia.

Salutis initium nullo modo est a nobis non solum merentibus, verum nec libere cooperantibus, etiamsi determinatio sit a nobis operantibus libere. — Quod igitur ab hac sana et solida doctrina de merito primæ gratiæ non solum non dissideat, verum potius mirum in modum consonet sententia nostra de vocatione congrua, ejusque morali efficacitate præveniente, facillime declaratur in utroque membro distinctionis propositæ. Et imprimis de prima gratia auxiliante evidens est non posse cadere sub meritum, ratione liberæ determinationis, quæ a libero arbitrio fit cooperante gratia, nam illa determinatio necessario supponit præviam vocationem, a qua ducit originem ; ergo planum est non posse illam mereri, quia non potest esse meritoria sui principii. Præterea supra diximus initium salutis nullo modo esse a nobis, non solum merentibus, verum etiam nec libere cooperantibus, etiamsi determinatio sit a nobis operantibus libere. At vero omnia quibus id probavimus idem probant a fortiori de prima gratia auxiliante, nam ex doctrina ibi data constat primam gratiam auxiliantem esse initium salutis, quia vocatio est primum auxilium, et a vocatione sumitur exordium salutis. Ergo licet concedamus determinationem liberam esse aliquo modo meritoriam, quia non fit a nobis viribus naturæ, sed vocatis, et adjutis gratia Dei, non tamen potest inde inferri esse meritoriam primæ gratiæ auxiliantis, quia meritum non est respectu antecedentium donorum, sed subsequentium ad opera facta ex prioribus gratiis.

Objectio.—Dicetur fortasse hoc esse verum respectu primi auxilii sufficientis. Nam de illo verum est antecedere usum libertatis nostræ, et de illo possunt procedere omnia quæ dicta sunt de initio salutis; non tamen habere locum in primo auxilio efficaci, quia juxta nostram sententiam (ut adversarii aiunt) nostrum arbitrium suo libero influxu illud facit efficax; ergo meretur illud quatenus efficax est, seu efficaciam ejus. Quod satis magnum inconveniens est, quia cum ab efficacia auxilii pendeat tota salus et discretio inter prædestinatum et reprobum, totum hoc reduceretur in meritum nostrum tanquam in primam radicem.

Solvitur. — Respondemus imprimis : licet illud primum concederetur, nihilominus verum non esset quod adversarius infert, dari meritum gratiæ ex solis naturalibus viribus liberi arbitrii; nam hæc determinatio in qua dicitur fundari tale meritum, non est ex naturalibus viribus liberi arbitrii, licet sit ex innata libertate, elevata et adjuta per auxilium divinum. Unde nec potest tale meritum dici prima radix salutis, quia ante illud præcedit vocatio, quæ licet, ut præcedit, dicatur esse tantum sufficiens (ut adversarii opponunt, et nos non admittimus, sed transire permittimus), nihilominus id satis est ut salus revocetur in primam gratiam prævenientem, tanquam in primam originem, et non in meritum nostrum. De discretione autem inter prædestinatum et reprobum dicemus capite sequenti.

Primum auxilium, etsi non sit efficax sine nobis libere cooperantibus, tamen non est efficax ex merito nostro. — Sed hæc responsio tantum est ex superabundanti, ad ostendendam omnibus modis debilitatem objectionis et impositionis falsitatem. Vera tamen responsio est, nullum posse intercedere meritum, etiam fundatum in gratia, respectu primi auxilii efficacis, etiam ut efficax est. Quod declaratur primo juxta opinionem eorum, qui dicunt auxilium solum denominari efficax ab actuali actione, id est, actu efficiens. Quamvis enim juxta hanc sententiam primum auxilium non sit efficax sine nobis libere cooperantibus, nihilominus non est efficax ex merito nostro, hæc enim duo quam longissime distant, et hoc secundum non sequitur ex primo.

Quod probatur exemplis simul et ratione, nam actus fidei, verbi gratia, non est in nobis sine nobis cooperantibus libere, idemque est de actu spei, charitatis, pœnitentiæ, et similibus, et tamen inde non sequitur per liberam

cooperationem ad actum fidei mereri nos ipsummet actum fidei, et idem est de cæteris; quia nos non meremur actum quem facimus, sed per illum meremur quippiam aliud. Et eadem ratione per liberam cooperationem ad actum fidei non mereor illudmet auxilium, quo Deus vel prius me excitavit, vel nunc me adjuvat ad eumdem actum. Quia auxilium excitans, quod antecessit, eo ipso est prius quam mea cooperatio, et initium et causa ejus, ideoque non potest cadere sub meritum ejus. Auxilium autem concomitans, licet non sit prius, non est tamen posterius libera cooperatione; unde nullo modo supponit illam ut possit ipsa esse meritum ejus. Imo si consideretur influxus liberi arbitrii et gratiæ cooperantis, ut sunt actu in re, nihil aliud sunt quam unica actio libera et supernaturalis, ab utroque principio simul procedens; eadem autem actio non meretur seipsam, neque est meritoria, ut procedit ab uno vel altero principio tantum, sed ut est ab utroque simul; quia utraque conditio libertatis et supernaturalitatis ad meritum necessaria est; ergo nullo modo potest considerari meritum in influxu liberi arbitrii præcise spectato respectu influxus gratiæ concomitantis. Quod non solum est verum in primo actu supernaturali, sed etiam in secundo et tertio, et quocumque alio; quia licet unum auxilium concomitans possit esse ex merito alterius actus præcedentis, non tamen ex merito illius actus, qui per illud fit. Hoc vero est singulare in primo actu supernaturali, quod auxilium concomitans ad illum sub nullum meritum cadere potest, quia tale meritum nec potest esse illius actus, qui per illud fit, propter rationem factam; nec alicujus præcedentis, quia nullus est capax meriti, cum non fuerit supernaturalis, nec hominis grati; agimus enim de homine adulto, qui incipit se ad gratiam sanctificantem disponere.

Determinatio libera ex parte liberi arbitrii quid sit. —Atque hic discursus, qui in ipsis actibus supernaturalibus liberi arbitrii videtur evidens, habet eamdem efficaciam in quacumque determinatione libera ad eosdem actus, etiam ad primum consensum conversionis ad fidem, vel pœnitentiæ. Primo, quia juxta nostram sententiam determinatio libera ex parte liberi arbitrii nihil aliud est quam ipsemet actus in fieri, seu actio per quam voluntas suum consensum elicit. Quia non est necessaria alia prior actio, cum hæc sit intrinsece voluntaria absque alia priori voluntate, alias oporteret in infinitum procedere, ut alibi declaratum est; ergo tota ratio facta de ipso consensu eamdem vim habet in determinatione libera ad consensum; nam ratio illa maxime procedit de consensu ipso, ut est in fieri, seu quatenus est actio quædam; ad illam enim est necessarium auxilium proxime et formaliter.

Augustinus : Nemo potest sibi tribuere quod vocatus sit.—Secundo, declaratur applicando rationem factam; nam imprimis determinatio ad consensum non potest esse meritoria prævenientis auxilii seu vocationis, quia supponit illam tanquam principium et causam : propter quod recte dixit Augustinus, *licet quis sibi tribuat quod veniat vocatus, non posse sibi tribuere quod vocatus sit*. Rursus, cum ad ipsam determinationem faciendam requiratur actualis influxus gratiæ adjuvantis, manifestum etiam est non posse cadere sub meritum ejusdem determinationis prout est a libero arbitrio. Quia si consideretur gratia adjuvans, quatenus ex parte Dei offertur vel datur in actu primo, ut sic est etiam prævia et antecedens ad determinationem et principium ejus, ac proinde non potest cadere sub meritum ejus. Si vero consideretur gratia adjuvans quoad actualem influxum suum seu concursum Dei, sic, licet non sit prævia, est omnino simul et concomitans, et intrinsece ac essentialiter inclusa in ipsamet determinatione; ergo non potest cadere sub meritum ejus, sed saltem ordine naturæ debet supponi ad præmium, et saltem ex natura rei debet ab illo actualiter distingui. Eo vel maxime quod illa determinatio non est supernaturalis, nisi quatenus includit actualem influxum gratiæ adjuvantis; ergo nec meritoria; ergo non potest esse meritoria ipsiusmet auxilii concomitantis, quo fit.

Nec refert quod auxilium non sit nec denominetur efficax usque ad hanc determinationem, quia inde non sequitur nos mereri efficaciam auxilii, sed solum sequitur nos efficere illam actionem, a qua auxilium prævium denominatur efficax, seu actu efficiens; neque etiam sequitur, formaliter ac proprie loquendo, nos efficere efficaciam auxilii, sed ad summum illam non fieri sine nostra cooperatione, quod nullum inconveniens est. Nam hæc efficacia (juxta hunc loquendi modum) nihil aliud est quam actio, a qua auxilium denominatur actu efficiens; illa autem actio simul fit ab auxilio et libero arbitrio, nec potest aliter fieri. Formaliter autem et

proprie denominat auxilium actu efficiens, ut est ab ipso, non ut est a libero arbitrio, sicut ipsum etiam arbitrium denominat efficiens, ut est ab ipso, non ut est ab auxilio. Et ideo sæpe monemus dicendum non esse, etiam juxta hanc sententiam, auxilium prævium fieri efficax a libero arbitrio, sed solum non fieri efficax sine concomitantia liberi arbitrii, nam formaliter non fit, vel potius non denominatur efficax nisi per suum influxum; hunc autem non præbet, nisi influente simul libero arbitrio.

Principium meriti non cadit sub idem meritum, et meritum debet antecedere præmium, non subsequi. — Secundo, et facilius hoc declaratur juxta nostram sententiam, quod auxilium præveniens in sua prioritate (ut sic dicam) et antecessione sit et vere denominetur efficax, eo quod detur per vocationem congruam et accommodatam, ut infallibiliter habeat effectum, et etiamsi ex intrinseca sua natura non habeat determinare voluntatem ad unum. Quamvis enim in re ipsa vocatio congrua non habeat postea effectum sine concursu liberi arbitrii, nihilominus effectus postea secutus non est, nec fuit ratio meritoria, ob quam talis vocatio congrua homini data est, quia hic etiam locum habet illud axioma, principium meriti non cadere sub idem meritum, et meritum debere antecedere præmium, non subsequi. Quamvis enim Deus aliquando dederit aliquod præmium ex præviso merito ante executionem ejus, illud fuit singulare in Christo Domino, quoad gratiam propter ipsum collatam hominibus ante adventum ejus; temerarium autem esset hoc extendere ad primam gratiam, seu vocationem congruam quæ homini datur; nam licet detur ut per eam homo bene operetur, non tamen ideo datur quia per illam bene operaturus est, ut Augustinus recte docuit, in dicta quæstione secunda ad Simplicianum, et aliis supra citatis. Neque est ullus ex auctoribus, qui nostram sententiam sequuntur, qui aliud sentiat de vocatione efficaci, nisi quod gratis detur et absque ullo nostro merito. Imo etiam illi qui nolunt illam vocari efficacem donec faciat, fatentur dari a Deo eo modo et tempore quo præscivit infallibiliter habituram effectum; et similiter profitentur hoc non posse provenire ex merito hominis, sed ex sola benevolentia Dei, ut videbimus capite sequenti. Ergo nulla probabili consecutione asseritur primam gratiam auxiliantem cadere sub meritum hominis, eo quod determinatio ad sequendam illam posita sit in libertate hominis.

Non sequitur meritum ex solis viribus naturæ. — In quo sensu nullum sit inconveniens admittere meritum primæ gratiæ sanctificantis. — Ex quibus evidenter etiam constat non sequi ex illa sententia meritum gratiæ sanctificantis, nisi quatenus illud admittit vera vel saltem probabilior Theologia. Nam imprimis non sequitur meritum ex solis viribus naturæ; quia illa determinatio ad consentiendum vocationi non est ex naturæ viribus, sed ex ipsa vocatione, et adjuvante gratia; unde in se actio infusa et supernaturalis est, licet simul fiat a libero arbitrio. Deinde non sequitur meritum de condigno primæ gratiæ sanctificantis; quia ut determinatio illa sit meritoria de condigno, non satis est quod sit libera et supernaturalis, sed oporteret ut procederet a supposito grato, quod non habet, quando ratione illius infunditur prima gratia sanctificans. Ergo ad summum sequitur hanc determinationem esse meritoriam de congruo primæ gratiæ sanctificantis, quando est effectio ultimæ dispositionis ad eamdem gratiam justificantem. Et in hoc sensu nullum inconveniens est admittere meritum primæ gratiæ sanctificantis, sed est plurium et gravium Theologorum sententia, satis conformis Augustino et rationi, sine ullo præjudicio beneficii gratiæ. Nec vero hoc meritum de congruo sequitur specialiter ex hac sententia de dependentia nostræ determinationis a nostra libertate; nam quacumque ratione defendatur (prout necesse est juxta fidem defendi) ultimam dispositionem ad gratiam esse supernaturalem, et ordine naturæ præviam ad justificationem, consistet meritum de congruo primæ gratiæ justificantis, sive ante hanc dispositionem præcedat determinatio voluntatis a solo Deo facta, sive non, dummodo (ut etiam necessarium est) dispositio maneat libera. Qui ergo illa duo simul conjungere potuerit, scilicet, quod præcedat determinatio a solo Deo facta, et nihilominus quod actus qui est dispositio libere fiat, facile poterit admittere hoc meritum de congruo, etiamsi sententiam nostram de determinatione liberi arbitrii non teneat. Signum est ergo non sequi specialiter hoc meritum ex hac nostra sententia, sed solum ex conditionibus talis dispositionis, in quibus fundatur lex divina de infallibili consecutione gratiæ post talem dispositionem. Unde etiam e contrario si quis opinatus fuerit hoc non sufficere ad

meritum de congruo sine prævia sanctitate personæ, consequenter etiam poterit negare hoc meritum, etiamsi determinatio voluntatis ad suam conversionem ab ejus libertate pendeat. Et hoc modo non habet illud consequens necessariam connexionem cum nostra sententia; nos autem illud admittimus, quia et verum esse existimamus, et juxta vera principia recte sequitur ex libertate supernaturalis dispositionis vel determinationis.

CAPUT XI.

QUO VERO SENSU EXPLICARI POSSIT QUI DIXERIT GRATIÆ AUXILIUM INFALLIBILITER DARI BENE CONANTI PER LIBERUM ARBITRIUM.

Instantia adversariorum contra Molinam. — Contra doctrinam superioris capitis, et præcipue contra Doctorem Molina instant adversarii, urgentes quædam verba ejus in Concordia, disp. 10, in principio, quibus sentire putant dari aliquod opus extra gratiam, et ex solis viribus naturæ factum, ad quod infallibiliter sequitur gratia gratum faciens. Verba Molinæ sunt : *Quotiescumque liberum arbitrium ex suis viribus naturalibus conatur, præstove est ad conandum totum id quod ex se potest, tam circa ea quæ fides habet addiscenda et amplectenda, quam circa dolorem de peccatis ad justificationem, a Deo conferri gratiam prævenientem, auxiliumque quibus id faciat quod oportet ad justificationem.*

Respondetur ad instantiam. — Ad hanc vero instantiam respondemus imprimis, esto accidisset ut hic auctor in illo vel alio loco minus vere sensisset de merito primæ gratiæ, non propterea vel minimum lædi, vel labefactari veritatem aliam, ab eodem auctore, et a nobis defensam de influxu libero nostri arbitrii in ipsammet determinationem ad consensum. Quia ex hoc principio non potest recte inferri error aliquis circa meritum primæ gratiæ, ut præcedenti capite evidenter declaratum est. Quod si quis forte, bene sentiens de libera determinatione, ex aliis falsis principiis, vel ex veris male applicatis decipiatur circa meritum primæ gratiæ, vel in quocumque alio puncto ad sinceram doctrinam de Dei gratia pertinente, non propterea debet infamiam vel calumniam sententia illa de modo efficaciæ vocationis congruæ, et libero influxu necessario ad determinationem voluntatis, de quo puncto nunc solum tractamus. Quid enim vetat Doctorem aliquem bene et Catholice in uno et in multis puncti alicujus materiæ sentire, et in uno vel in altero labi? aut cur hujusmodi lapsus in infamiam totius doctrinæ redundabit? Quod non ideo admonemus, quia in hoc puncto censeamus esse necessarium, sed ut occurramus adversariis, qui ex quocumque verbo quod fortasse alicui ex auctoribus nostris tanquam homini excidit, totam nostram doctrinam suspectam et invisam reddere conantur.

Ab errore defenditur Molina, et verus prædictorum verborum sensus declaratur. — Verumtamen, ut religiosum virum, cujus vitæ pietatem, et veræ ac catholicæ fidei sanctum et pium zelum oculis conspeximus, et manibus contrectavimus, ab errore defendamus, verum ejus sensum in illis et similibus verbis (quamvis ad præsentem causam necessarium non sit) explicabimus. Primo igitur illa verba non recte accommodantur contra secundam assertionem a nobis positam, cap. superiori, quia in illis non loquitur Molina de gratia sanctificante, sed de gratia præveniente auxiliante. Ibi ergo non affirmat dari aliquod opus solis viribus naturæ factum ad quod sequatur infallibiliter gratia justificans, sed ad summum gratia præveniens, seu auxilians. Unde disputat. septima et octava ipsemet docuerat actus fidei, spei, charitatis et pœnitentiæ, prout necessarii sunt ad justificationis gratiam obtinendam, non posse fieri a libero arbitrio solis naturalibus viribus, quæ est definitio Concilii Tridentini, cum Milevitano et Arausicano.

Objectio. — Dicetur fortasse, esto in illis verbis non asserat ex naturali opere sequi immediate infusionem gratiæ sanctificantis, ex illis tamen elici, saltem mediate esse infallibilem connexionem inter opus viribus naturæ factum, et infusionem gratiæ sanctificantis. Quia posito illo opere datur præveniens, et data gratia præveniente, homo se disponit proxime, et media hac dispositionem statim infunditur gratia.

Refellitur.—Nullum est opus, ex solis viribus naturalibus liberi arbitrii factum, quod congruam vocationem seu auxilium præveniens efficax infallibiliter obtineat.—Sed hæc collectio nimis est infirma, et ideo falso etiam Molinæ imponitur, quod asserat, cum opere facto ex solis naturalibus viribus liberi arbitrii, habere gratiam sanctificantem infallibilem consecutionem etiam mediate. Quia illa propositio in qua nititur hæc illatio, scilicet : Posita gratia excitante præveniente ponitur proxima dis-

positio ad infusionem gratiæ sanctificantis, non est infallibilis, sed incerta et contingens, quia post prævenientem gratiam necessarius est influxus liberi arbitrii, ut sequatur opus proxime disponens ad veram sanctitatem, et hic influxus non est infallibilis, sed potest non poni pro innata libertate. Item quia non omnis gratia præveniens est efficax; consensus autem seu proxima dispositio ad justitiam non sequitur infallibiliter ex gratia præveniente, nisi efficax sit. Quamvis autem Molina dicat, quoties liberum arbitrium ex suis viribus probe conatur quantum potest, dari a Deo auxilium præveniens, non tamen dicit dari auxilium efficax, sed generatim loquitur, et ex his quæ subjungit potius declarat solum esse sermonem de auxilio sufficiente; quia suæ sententiæ rationem reddens ait: *Ut ea ratione dum essemus in via semper in manu liberi arbitrii nostri posita esset salus nostra, per nosque ipsos staret quod ad Deum converteremur*: et subjungit: *Quod sicut Deus semper præsto est per concursum generalem libero arbitrio, ut naturaliter velit aut nolit prout placuerit, ita præsto illi est per auxilium gratiæ sufficiens*, etc. Igitur, ex sententia Molinæ, nullum est opus, ex solis viribus naturalibus liberi arbitrii factum, quod congruam vocationem seu auxilium præveniens efficax infallibiliter obtineat, quia nulla extat lex, vel principium ex quo possit hoc probabiliter inferri: ergo nullum est tale opus ad quod infallibiliter sequatur gratia sanctificans, vel immediate, vel mediate. Deinde addo in citatis verbis Molinæ nihil contineri contrarium assertioni nostræ primo loco positæ in capite præcedenti, cum in illis non asserat Molina naturale opus esse meritorium talis gratiæ primæ, vel esse causam ejus, aut necessariam, aut per se sufficientem in aliquo genere; quin potius oppositum expresse declarat his verbis statim subjunctis: *Non quidem quasi ex conatu dignus efficiatur talibus auxiliis, ullaque ratione ea promereatur, sed quoniam id obtinuit nobis Christus ob sua merita: atque inter leges, quas tam ipse quam Pater æternus statuerunt de auxiliis et donis, quæ Christus nobis promeruit mere gratis conferendis, una eaque rationi maxime consentanea fuit, ut quoties ex nostris viribus naturalibus conaremur facere quod in nobis est, præsto nobis essent auxilia gratiæ quibus ea ut oportet ad salutem efficeremus*. Per quæ verba diserte negat omne meritum nostrum prævenientis auxilii per naturale opus, quantumcumque posito tali opere infallibiliter detur auxilium, nam datur tantum ex merito Christi, non ex merito hominis, sed respectu nostri mere gratis.

Initium salutis ex gratia, et non ex libero arbitrio. — Unde etiam non sentit illum bonum motum naturæ esse dispositionem vel conditionem necessariam, ut Deus præbeat hoc auxilium, nam ut inferius subdit: *Deus sæpe liberum arbitrium quasi sopitum excitat et pulsat, longeque majoribus auxiliis adjuvat;* et inferius addit: *Deum pulsare ad ostium cordis, non solum quando se apta occasio offert, sed etiam quando torpens ac pigrum nostrum prospicit arbitrium*. Unde in disputat. nona inde concludit initium salutis esse ex gratia, et non ex libero arbitrio: *Quia liberum arbitrium, nisi a Dei auxilio gratia sua præveniatur, nihil efficere potest solis suis naturalibus viribus, quod sit alicujus meriti, aut vigoris respectu prævenientis auxilii*. Et declarat hoc non solum esse verum in homine nullo modo vocato interius et exterius, nec in supernaturalibus rebus instructo, sed etiam de homine qui exterius vocatur ad audiendam fidei prædicationem, vel de facto illam audit. Nam etiam ille, nisi interior illuminatio et motio præcedat, nihil poterit facere, propter quod talis illuminatio et inspiratio ei detur. Ac denique in disputat. sexta dixerat liberum arbitrium operans cum solo concursu Dei generali nihil efficere posse, *quod sit non solum meritorium, sed neque commensuratum ad finem supernaturalem, etiam tanquam remota dispositio ad gratiam*. Quis ergo audeat, contra tot expressa verba et manifestas declarationes, tam apertum errorem tam gravi et Catholico Doctori imponere?

Sed aiunt esse contradictionem in illo Doctore, nam, quod verbis negat, re ipsa docet, dum ait, *ex lege Dei his conatibus infallibiliter gratiam conferri*, quia nihil est aliud promereri ex lege Dei hujusmodi gratiam, quam ex lege Dei et propter merita Christi ex operibus naturæ gratiam adipisci; hujusmodi enim loquendi formulis uti solent, easque tribuunt huic auctori, qui ei hunc errorem impingere student; sed imprimis tenenda est proprietas verborum, nam ex ordinate prolatis incurritur hæresis. Nunquam ergo in libris Molinæ lector reperiet *conatibus naturalibus gratiam conferri*, sed solum, bene conanti quantum potest, præstari auxilium ut operetur sicut oportet, quæ duo valde diversum reddunt sensum; nam priora verba indicant retributionem vel commensurationem

gratiæ ad opus naturæ; tunc enim dicitur alicui operi aliquid dari, quando vel opus est dignum tali mercede, vel saltem dispositio congrua et commensurata ad illud donum. Neutrum autem in præsenti invenitur vel asseritur, sed solum, in eodem subjecto esse rationem aliquam infallibilis consecutionis inter tale opus et talem gratiam. Quam consecutionem pure significant posteriora verba, scilicet, *Operanti hoc datur illud,* nullam indicando rationem meriti vel dispositionis.

Nunquam in libris Molinæ reperitur gratiam præstari ex operibus naturalibus. — Similiter nunquam lector inveniet in libris Molinæ gratiam præstari ex operibus naturalibus, vel propter opera naturalia, imo oppositum mihi constat ab ipso et viva voce et litteris manuscriptis fuisse declaratum, sed solum, posito tali opere dari tale donum. Quæ sunt simili modo diversa; nam illæ particulæ *ex,* vel *propter* indicant rationem et causam propter quam datur gratia, et illæ dicitur esse naturale opus, quod ad reliquias Pelagii pertinet. Simplex autem consecutio esse potest per alia extrinseca principia, etiamsi unum non sit ratio vel causa alterius. Et in hujus puncti declaratione consistit solutio hujus objectionis, nam si potest esse consecutio sine causalitate, nulla erit contradictio, admittendo infallibilem consecutionem ex lege Dei inter tale opus et gratiam, negare meritum etiam impetratorium in tali opere respectu talis gratiæ, quia omne meritum aliquam rationem causæ habet, et suo modo per se, scilicet in genere moris.

Ut ergo hoc declaretur, suppono unum principium fidei certum, scilicet, Deum sua liberali et gratuita providentia ita disposuisse negotium salutis humanæ, etiam post lapsum primi hominis, ut voluerit propter Christum dare omnibus hominibus prævenientia auxilia necessaria ad salutem, quia hoc modo vult omnes homines salvos fieri, scilicet, quantum in se est, et quoad sufficientiam; et ita etiam *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Et hoc modo est in potestate cujuscumque hominis salvari, quamvis non sit in potestate ejus inchoare negotium suæ salutis, quia Deus præsto est ad inchoandum illud per auxilium præveniens, quia semper est ad ostium et pulsat.

Illatio. — Ex quo principio optime sequitur, si contingat aliquem hominem nondum interius a Deo præventum supernaturali auxilio bene uti sua libertate, motum tantum naturali ratione, et illo naturali testimonio, quod ex creaturis et ordine universi accipi potest, Deum illi non defuturum, quin per auxilium suum ipsum præveniat. Non quia ille homo sic operando tale auxilium mereatur; nec quia tale opus sit dispositio aut mensura talis auxilii, sed solum quia Deus ex se paratus est ad pulsandum, et dum homo sic operatur, non ponit impedimentum divinæ illuminationi; ergo, quamvis illam non mereatur, nec se ad illam dispositive disponat, Deus infallibiliter illuminabit illum; nam si Deus id promisit vel decrevit, et nihil est quod impediat, quid amplius expectandum est? Item quia causa efficiens, potens, et voluntaria, et efficaci decreto determinata ad agendum, si ex parte recipientis non est impedimentum, infallibiliter agit, nisi mutetur; at Deus mutari non potest; ergo, cum in eo casu cætera omnia concurrant, infallibiliter gratiam conferet.

Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso. — Atque in hunc modum explicata hæc sententia fundat illam infallibilem illationem in solo liberali proposito Dei, communicandi suam prævenientem gratiam omnibus hominibus adultis propter Christum; reduciturque hoc fundamentum ad illud Catholicum dogma : *Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso.* Nam ille homo qui bene utitur libero arbitrio juxta vires et rationem naturalem, licet non quærat Deum, eum non deserit, quia ipsum non offendit, nec pro tunc potest amplius facere ; ergo nec Deus deseret illum; desereret autem nisi vocaret; ergo infallibiliter vocabit illum. Nec satisfacit qui dixerit jam supponi peccatum originale, per quod homo in suo primo parente Deum deseruit, quod de se satis est ut deseratur ab ipso. Hoc (inquam) nullo modo dici potest, nam dogma illud : Deus non deserit hominem adultum, nisi prius deseratur ab ipso, de homine jam lapso profertur a Conciliis et Patribus ; alias non posset talis homo desertus salvari, nec illi essent personalia peccata ad culpam imputanda, cum non esset in ejus potestate illa vitare.

Dices supponi in hac sententia posse hominem, non præventum a Deo per gratiam, solis conatibus naturalibus bene operari, et non deserere Deum, conservando se ab omni peccato mortali immunem, quod sapit Pelagium. Unde juxta sanam doctrinam non potest homo lapsus servare omnia præcepta, nec vitare omnia peccata, sine divina gratia.

Deinde, in eadem sententia sic declarata videtur supponi Deum expectare hominem, ut suo libero arbitrio bene utatur, ut eum illuminet aut vocet, quod est contra canonem primum Concilii Arausicani. Assumptum patet, quia si Deus non expectat, non potest dici Deum dare gratiam prævenientem bene operanti per vires naturales liberi arbitrii, sed excitare et illuminare omnes, sive bene, sive male utantur libero arbitrio.

Respondetur imprimis nos non definire nunc hanc sententiam ita explicatam tanquam veram, sed tantum vendicare illam ab errore et calumnia Semipelagianorum, quoad hoc ut non ponat meritum, nec dispositionem primæ gratiæ, non vero quoad omnia alia dubia, quæ ex illa emergere possunt, quia non pertinent ad nostrum institutum. Deinde dicitur non difficulter posse expediri in illa sententia duo illa puncta quæ in objectione insinuantur. Ad primum enim dicitur quod, licet homo sine divina gratia non possit efficere pietatis opera (ut Patres loquuntur), quæ ad salutem æternam per se conferant, nihilominus juxta saniorem Theologiam posse efficere per vires liberi arbitrii cum concursu generali aliquod opus bonum moraliter, et consentaneum rectæ rationi naturali. Et similiter, licet non possit vitare omnia peccata contra legem naturæ longo tempore, posse tamen vitare divisim singula, et ad brevissimum tempus posse etiam nullum peccatum committere.

Respondetur ad objecta. — Ad primam ergo objectionem respondetur primo, in ea sententia non supponi posse hominem longo tempore vitare omnia peccata, aut omnia præcepta naturalia implere per solos naturales conatus, sed solum posse aliquid, quicquid illud sit; nam si illud faciat. etiamsi sit minimum et brevissimi temporis, pie credi potest statim fore a Deo illuminandum, non ex merito hominis, sed ex liberali benignitate Dei. Dicet vero aliquis Deum ex vi illius generalis decreti illuminandi omnem hominem, non se obligasse ad vocandum unumquemque statim ac nullum ponit impedimentum, sed aliquando in vita quando ei placuerit. Respondeo verum esse non constare de tali lege infallibili Dei; nihilominus tamen qui ita interpretantur decretum illud, et de divina pietate ita sperant, ut non credant amplius differre vocationem suam erga talem hominem, nihil contra sanam doctrinam sentire, nec Pelagiani erroris argui posse; et in suum favorem, non sine probabilitatis specie, afferre posse D. Thomam 1. 2, quæst. 84, art. 6.

Aliter prædicta difficultas expenditur. — Aliter vero et fortasse verius et facilius hæc difficultas expenditur, dicendo, ut faciat homo quod in se est per liberum arbitrium, non oportere ut omne peccatum evitet, sed solum ut id faciat quod moraliter potest, antequam a Deo præveniatur. Aut enim Deus prævenit omnes homines per actuales motiones supernaturales, statim ac perveniunt ad usum rationis, antequam quidquam vel mali operari valeant, vel non. Qui primum dixerit, non dabit locum illi axiomati in illo sensu intellecto: Facienti quod in se est, scilicet, per liberum arbitrium, Deus non denegat gratiam, utique vocationis, quia nunquam sinit Deus hominem nondum præventum libere operari. Tamen hæc hypothesis, sicut impossibilis non est, ita nec est necessaria, nec fundamentalis in Scriptura vel alia gravi autoritate, et videtur esse contra experientiam, quantum in hac materia haberi potest. Denique cum de hoc non sit lata lex, et Deus libere vocet quemdam summo mane, alios hora tertia, sexta, nona, vel undecima, quis id affirmare audeat? Probabile ergo est non statim Deum vocare omnes in primo instanti, vel tempore usus rationis; relinquit ergo multos homines aliquo tempore operari per solas vires liberi arbitrii.

Quando homo dicatur facere quod in se est, et e contra. — Igitur intra illud tempus aliquid possunt homines, non solum physice, sed etiam moraliter, tam in operando morali bono, quam in vitandis peccatis contra legem naturæ, sive illud quod possunt minus sive majus sit: ex decem occasionibus peccandi, quæ verbi gratia occurrunt, tantum unam, vel alteram ex levioribus vitare. Nam quod aliquid possint, nos ut certum supponimus; ergo necesse est ut moralis illa potentia aliquem terminum habeat, quem Deus saltem cognoscit. Si ergo illud faciat homo quod hoc modo potest, dicetur facere quod in se est, etiamsi non omnia peccata vitet, quæ simpliciter et absolute vitare potest, et revera illi imputentur ad culpam non obstante magna difficultate vitandi illa. Unde e contrario ille homo dicetur non facere quod in se est, qui non solum peccat, ut homo fragilis, sed etiam ut homo dissolutus elicit peccata, ut erant illi gentiles quos describit Paulus ad Romanos 2.

Quando ergo homo pro eo tempore, quo nondum est a Deo supernaturaliter vocatus, hoc posteriori modo vivit, et abutitur lumine rationis et naturali libertate, quantum in se est ponit impedimentum toti gratiæ, et fortasse ob eam rem multi relinquuntur a Deo per totum vitæ tempus absque ulla supernaturali motione actuali. Quamvis statuerit illuminare omnes, quantum in se est, moraliter, non tamen absolute se obligavit, aut promisit id facere vel inchoare, etiamsi homo maximum impedimentum apponat; nullibi enim talis Dei promissio aut decretum absolutum in Scripturis legitur, nec est aliquod aliud principium unde sufficienter colligatur. At vero si homo in illo priori tempore, quo nondum est vocatus a Deo supernaturaliter, honeste, vel, ut sic dicam, moderate vivat secundum rectam rationem, etiamsi aliquando peccet ex humana fragilitate, dicetur facere quod in se est. Et de tali homine sine ullo periculo erroris creditur quod, si aliquandiu ita vixerit, non deseretur a Deo, sed aliquando vocabitur per occasionem aliquam divina providentia et gratuita voluntate eligendam. Nam de tali homine merito dici potest non ponere impedimentum tali gratiæ; ergo cum Deus proposuerit omnes illuminare, quantum in se est, et respectu Christi de hoc legem et promissionem fecerit, satis verisimile est non negare effectum hujus promissionis illi homini, qui dicto modo se gerit circa usum libertatis suæ et rationis.

Objectio.—Respondetur.—Pie creditur Deum infallibili lege aliquando vocare omnes homines adultos. — Unde si quis objiciat, quia per quodcumque peccatum mortale fit homo indignus omni beneficio Dei, præsertim supernaturali, et consequenter ponit impedimentum primæ gratiæ etiam excitanti; item, qui aliquando peccat mortaliter, non potest dicere facere quantum in se est in bono usu liberi arbitrii, quia in ipso erat vitare illud peccatum, alias non esset peccatum. Respondetur ad priorem instantiam, illud esse verum quantum est ex merito talis hominis, attenta mera ratione justitiæ; esse, inquam, verum quatenus est ex merito talis hominis; non tamen procedere quantum est ex parte Christi et promissionis Dei, nam Christus nobis meruit ut Deus etiam in hoc nostræ fragilitati condescenderet. Ideoque, licet omne peccatum de se sit sufficiens obstaculum, in quantum repugnat formaliter cum tali gratia vocationis, propter Christum fit ut de facto non obstet, quominus certa et infallibili lege talem gratiam conferat sic operanti. Adde multum pie et probabiliter opinari, Deum infallibili lege aliquando vocare omnes homines adultos, quantumvis perdite vivant et libertate naturali abutantur; cui opinioni Molina non contradicit, sed piam ac probabilem esse putat. Addit vero, esto illa tam generaliter non admittatur, saltem admittendam esse de illo homine, qui non ita male utitur ratione naturali, sed facit quod in se est modo et gradu explicato. Ad alteram vero instantiam, verum quidem esse illum hominem non facere quod in se est, in summo rigore loquendo, facere tamen quod in se est more humano, et juxta fragilitatem suam, et illa diligentia Deum esse contentum, ut contra hujusmodi non irascatur, usque ad denegandum illi primam gratiæ motionem.

Deus non expectat bonum usum aut conatum liberi arbitrii ut hominem vocet. — Ad aliud punctum de expectatione Dei, respondetur Deum non expectare bonum usum aut conatum liberi arbitrii, ut hominem vocet, nam sæpe prævenit hominem priusquam ullum liberum usum habeat, illuminando illum statim ac rationis usum habere potest, eumque excitando ut ad se convertatur; deinde sæpe vocat et excitat eum qui suo arbitrio pessime usus est longo tempore; ergo signum est Deum non expectare bonum usum ad præveniendum hominem. Tamen, sicut Deus hoc non expectat, ita ex vi illius generalis voluntatis illuminandi omnem hominem, non cogitur quamprimum, et sine ulla temporis dilatione, illuminare hominem in primo instanti usus rationis, sed differre potest in aliud tempus opportunum, juxta suæ sapientiæ dispositionem. Unde quamvis ex vi illius voluntatis paratus sit ad illuminandum omnes, non est tamen certum quod de facto omnes interius illuminet per actuales gratiæ motiones. Quia licet peccata non ita impediant prævenientem gratiam, quin Deus eis non obstantibus excitet aversos et rebelles, nihilominus de se talia sunt, et tanta esse possunt, ut sufficiant impedire lumen gratiæ, et ut Deus contineat, seu non præbeat illas motiones.

Quod insinuavit Divus Thomas, 3 contra gentes, capite centesimo quinquagesimo nono, dicens: *Deus, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, vult enim omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire, sed illi soli gratia privantur, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant.* Ubi

(quod notandum est) non dicit omnes qui impedimentum præstant gratia privari, quia ita non est quoad excitantem gratiam, ut dixi, quia, licet omnes qui ponunt impedimentum mortalis peccati priventur gratia sanctificante, propter formalem oppositionem, non tamen omnes privantur gratia præveniente et auxiliante, quia non habet peccatum cum illa eam formalem oppositionem, licet, quantum in se est, reddat hominem illa indignum, maxime quando sæpius committitur. Dixit autem divus Thomas solos illos privari gratia, qui gratiæ impedimentum præstant, quia qui hoc non opponunt, fruuntur generali benevolentia Dei, qua vult omnes homines salvos facere, et ita in se recipiunt aliquem effectum ejus, et non est cur a Deo deserantur. In quo favet divus Thomas dictæ sententiæ; nam ille qui modo supradicto bene utitur libero arbitrio, numeratur inter eos qui non ponunt impedimentum.

Aliqui privantur gratia propter sua peccata ad ostensionem divinæ justitiæ.—Dum vero divus Thomas ait eos solos privari gratia qui impedimentum ponunt, indicat aliquos privari hac gratia propter sua peccata ad ostensionem divinæ justitiæ; quod gratiæ non repugnat. Hinc autem recte sequitur eum qui non ponit obicem peccati, licet tantum id faciat bene utendo ratione et libero arbitrio naturali eo modo quo potest, præveniri a Deo, non quia Deus expectet dispositionem hominis, sed quia suo arbitrio potest differre collationem illius doni usque ad tempus. Et hoc modo non repugnat hæc sententia cum canone quarto Concilii Arausicani, neque ullo modo accedit ad Semipelagianorum errorem, quod nunc solum intendimus. De qua re videri etiam possunt quæ diximus libro tertio de Auxiliis, capite secundo.

Solum superest advertendum, hæc omnia, quæ diximus, procedere de homine nondum vocato interius vel exterius ad supernaturalem finem, neque ad fidem, aut alia media, quæ ad illam conducunt, sed ex pura ratione et natura operantem, ac si esset in puris naturalibus conditus. De quo non solum certum, sed etiam evidentissimum est nihil posse operari per se conferens ad supernaturalem finem, vel ad media proportionata ad illum. Potest autem ulterius conatus liberi arbitrii considerari in homine, qui jam cœpit excitari ad fidem, et vocari ad supernaturalem finem et statum, ratione cujus vocationis jam habet in se aliquod initium salutis, quod supponit in tali homine aliquem conatum liberi arbitrii, in quo fundetur juxta superius dicta; et ita videtur in tali homine cessare quæstio, quia respectu talis auxilii non procedit meritum; respectu vero subsequentium auxiliorum, licet detur aliquod meritum impetratorium, non fundabitur in conatu liberi arbitrii ex puris viribus naturæ, sed ex vocatione et auxilio Dei.

Vocatio alia mere externa, alia interna. — Sed licet hoc verum sit, nihilominus ad majorem totius rei comprehensionem notari possunt duæ distinctiones. Una est de vocatione mere externa, cui nondum adjuncta est interior illuminatio et inspiratio, et de vocatione interna, sive sit pure interna, sive externæ conjuncta. Vocatio exterior intelligi potest inchoari in ordine ad fidem, quando gentilis, verbi gratia, audit concionatorem proponentem res fidei; vel prius etiam quando invitatur ab ipso prædicatore ut audiat, vel adhuc remotius quando per sufficientem rumorem vel famam intelligit esse prædicatores, qui dicunt se docere veram salutis viam. Quæ omnia exteriora possunt nomine gratiæ comprehendi, quatenus pertinent ad providentiam gratuitam, et non debitam naturæ. Nihilominus tamen non spectant ad propriam gratiam adjuvantem, possuntque illa omnia, quando auribus insonant, per intellectum apprehendi solis naturæ viribus, absque speciali auxilio interioris gratiæ adjuvantis. Ex illa apprehensione intellectus potest excitari voluntas ad desiderium audiendi talem doctrinam, et inde potest procedere ad deliberationem, an audienda sit, necne, et ad inquisitionem, an sit digna quæ credatur, necne.

Hinc ergo colligi videtur, ante primam gratiam interius excitantem ad fidem, præcedere in tali homine plures actus solis viribus liberi arbitrii factos, qui de lege ordinaria videntur necessarii ante illam primam gratiam, atque adeo esse aliquo modo causam, vel rationem ejus; talis est voluntas eundi ad audiendum fidei doctorem, et attente considerandi et expendendi ea quæ dicuntur. Et post hanc voluntatem subsequi videtur quod, dum homo exterius audit, Deus interius assistat, et dirigat, ac illuminet intellectum ejus, ut apte concipiat quæ proponuntur, et recte de eorum credibilitate judicet. Et in hac interiori disciplina videtur incipere in intellectu prima interior gratia excitans ad fidem, ad quam postea sequitur gratia excitans in ipsa voluntate paulatim alliciens illam ad ip-

sam fidem. Ergo ante totam gratiam interius excitantem præcedunt aliqui conatus liberi arbitrii, supposita solum exteriori fama vel auditione fidei. Idemque considerari potest in homine fideli existente in peccato, quando per exteriorem prædicationem, vel aliud exterius motivum ad internum dolorem excitatur; nam interior illa excitatio tam in intellectu quam in voluntate supponit exteriorem motionem vel auditionem, ad quam homo sæpe per voluntatem suam liberam se applicavit, quæ voluntas non necessario est ex aliqua priori gratia; imo interdum esse potest ex quadam curiositate, vel ex alio motivo humano; interdum vero ex motivo honesto mere naturali.

In homine non solum externa vocatio, sed etiam prima illustratio interna datur mere gratis. —Dicendum vero est, etiam in hujusmodi homine non solum externam vocationem, seu primam externam occasionem moventem ad audiendum verbum Dei, sed etiam primam illustrationem internam dari mere gratis, sine ullo respectu ad præcedentes conatus liberi arbitrii. Nam licet demus illam voluntatem applicantem aures ad audiendum, et intellectum ad cogitandum, esse mere naturalem, quia vel est omnino ante fidem, vel est ex motivo mere naturali, nihilominus quod Deus postea se interserat, et intellectum elevet ad concipiendum quæ dicuntur, et ad judicandum practice de qualitate doctrinæ, et credibilitate ejus, meliori et convenientiori modo quam id posset præstare intellectus per suas vires naturales, id non provenit ex merito illius voluntatis, qua homo se applicuit ad audiendum; neque ex alio titulo qui includat debitum ex parte Dei, nam si illa voluntas mere naturalis est, ad summum illi debetur generalis concursus primæ causæ cum intellectu ad audiendum vel concipiendum prout naturaliter posset. Provenit ergo generatim loquendo ex illa voluntate qua Deus vult omnes homines salvos fieri, nam ex illa eis præbet interiora auxilia sufficientia ad salutem. Vel certe si interior illa doctrina uberior sit, magisque menti audientis accommodata, proveniet ex illa speciali dilectione, qua Deus elegit prædestinatos suos; voluntas autem illa, qua homo se applicuit ad audiendum, ad summum est conditio quædam moralis, et ordinario modo necessaria ut homini applicetur gratia Dei, vel ut ex parte ejus non sit impedimentum ; sicut vigilare, et non dormire, vel non occupari aliis rebus quæ possint mentem a tali cogitatione distrahere ; est etiam necessaria conditio.

Quamvis autem illa voluntas, qua homo se applicat ad audiendum, in se supernaturalis necessario non sit, provenit tamen ex supernaturali et gratuita providentia, ratione cujus quidquid excitavit hominem ad talem voluntatem ex motivo honesto habendam, potest inter gratias excitantes computari ; et concursus etiam ille quo Deus ad talem voluntatem concurrit, licet in substantia naturalis sit, tamen ex providentia gratiæ datur et in ordine ad finem supernaturalem, eaque ratione merito dici potest gratia adjuvans. Tandem totum hoc genus gratiæ videtur pertinere ad exteriorem doctrinam, et ideo post illam necessaria est interior gratia illuminationum et inspirationum Spiritus Sancti , a quibus incipit spirituale et supernaturale ædificium, quod mere gratis Spiritus Sanctus ipse in nobis inchoat. Verum est tamen in homine peccatore jam fideli, voluntatem ipsam audiendi concionem vel exhortationem ad pœnitentiam, aut legendi pium librum , etc., posse procedere ex motivo supernaturali per fidem proposito, et consequenter esse in se actum supernaturalem, ac proinde ex aliqua interna gratia excitante et adjuvante procedentem. Et tunc non est inconveniens concedere, ratione illius voluntatis dare Deum aliam prævenientem gratiam, tam in intellectu quam in voluntate, proxime excitantem hominem ad veram pœnitentiam; quia tunc jam non datur gratia excitans propter naturalem conatum liberi arbitrii, sed propter supernaturalem actum , et ita datur gratia pro gratia.

Subdistinctio gratiæ prævenientis. — Altera distinctio est de gratia præveniente vel cooperante; nam quæ hactenus dicta sunt maxime procedunt de præveniente gratia. Hæc vero subdistingui potest in primam, secundam, tertiam, et alias subsequentes; nam, licet quælibet dicatur præveniens respectu actus ad quem excitat, et respectu liberi usus, quia sine illo datur a Deo et recipitur in homine, tamen illa, quæ est prima, est tantum præveniens, reliquæ vero dici possunt subsequentes respectu antecedentium. Et ideo de sola prima verum est non cadere sub meritum, reliquæ vero supponere possunt aliquod meritum saltem impetratorium ratione prioris gratiæ, ut omnes fatentur, et late dictum est libro tertio de Auxiliis, capite quinto.

Auxilium concomitans primum, est aliquo

modo debitum ex vi primi auxilii excitantis. — De auxilio autem concomitante, etiam primo, dici potest esse aliquo modo debitum ex vi primi auxilii excitantis et sufficientis, non quidem ita ut statim actu detur, quia hoc pendet suo modo ex influxu libero voluntatis, sed ita ut Deus præsto sit ad dandum illud, si homo per suum arbitrium cooperari velit. Nihilominus etiam auxilium hoc dari non potest ex merito illius operis ad quod datur, ut supra dixi. Et ideo si sit primum, seu ad primum actum supernaturalem, sub nullum meritum ejusdem liberi arbitrii et conatum ejus cadere potest; nam si sit conatus ad præcedentem actum, erit mere naturalis, et sic nullius valoris; si vero sit conatus ad actum subsequentem, licet possit esse meritorius, non tamen præcedentium gratiarum; si denique, sit ad ipsummet actum, qui per illud fit, licet conatus liberi arbitrii sit conditio sine qua non datur actualiter tale auxilium, non tamen est ratio prævia, sed pure concomitans, neque est actio distincta ab actione ipsius auxilii, sed cooperatio ad eamdem; et ideo non potest ulla ratio meriti in eo fundari, etiamsi conatus ille dici non possit esse a libero arbitrio per solas vires naturæ operante, sed ut elevato per divinam gratiam.

Unde multo magis constat illam quasi præparationem in actu primo, qua Deus paratus est ad adjuvandum hominem a se vocatum, non fundari in conatu vel merito ipsius hominis, cum sit prior illis, sed fundari in ipsamet gratia præveniente, et in convenienti providentia gratiæ, ratione cujus prævenienti gratiæ debetur concomitans, saltem in præparatione Dei, si homo non desit gratiæ Dei, quia alias otiose et sine fructu daretur auxilium præveniens, cum illud sine concomitante non sufficiat ut supernaturalis actus humanus fiat. Et ita cum dicitur tale auxilium concomitans deberi supposito excitante, non est quia Deus illud debeat homini, sed quia debet illud sibi et convenienti ordini providentiæ suæ.

Unde proveniat quod noster intellectus et voluntas possint per vires naturales elicere aliquos actus imperfectos circa objecta supernaturalia materialiter sumpta. — Et hoc etiam videtur intendere Molina in citatis locis, dum ait Deum præsto esse homini ut, quoties ipse paratus est ad conandum totum id quod ex se potest, circa ea quæ fides habet addiscenda et credenda, vel circa agendam pœnitentiam de peccatis, Deus illi auxilietur, ut ea faciat, prout ad salutem expedit. Et quoad hoc procedit exemplum quod adhibet de generali concursu, quem Deus paratus est dare voluntati, si juxta libertatem suam operari velit, non quia conatus aliquis voluntatis præcedat, sed quia ipsemet Deus dedit voluntati naturalem virtutem ad operandum, quæ concursum Dei postulat. Ita enim postquam Deus cœpit vocare hominem, paratus est ad cooperandum illi altiori modo quam per naturales vires operari possit, non quia præcedat ex parte hominis conatus aliquis cui hoc debeatur, sed quia ipsa ratio generalis providentiæ hoc postulat, et ipsi prævenienti gratiæ, ut dicebam, debetur concomitans, atque ita tunc datur gratia pro gratia, non pro merito.

Estque accommodata hæc ratio dicendi ad explicandum quomodo facultates nostri intellectus vel voluntatis, quæ, circa objecta supernaturalia materialiter sumpta, possunt per vires naturales aliquos actus imperfectos elicere, aut fidei humanæ, timoris, vel amoris naturalis, eleventur, ut perfecte et supernaturaliter operentur potius quam illo imperfecto et naturali modo; provenit enim hoc ex singulari concursu et adjutorio divino, quod illis potentiis jam excitatis præparatum est. Supponuntur enim tales potentiæ per sufficientem excitationem supernaturalem constituere in actu primo, vel per habitus supernaturales; et tunc Deus statuit cum illis influere juxta exigentiam talis habitus vel excitationis, si ipsæ simul influant, et ita elevat conatus earum, ut qui per se tantum esset conatus naturalis, jam sit conatus supernaturalis vel obedientialis ratione gratiæ cooperantis.

CAPUT XII.

CUM SENTENTIA DE VOCATIONE CONGRUA OPTIME CONSENTIRE OMNIA QUÆ DE PRÆDESTINATIONE, PROVIDENTIA AC PRÆSCIENTIA DIVINA, VERA THEOLOGIA DOCET.

De Dono perseverantiæ, cap. 14. — Cum, teste Augustino, prædestinatio sit gratiæ præparatio, non potest quis sinistre de Divina gratia sentire, et nimium aliquid viribus liberi arbitrii tribuere, quin consequenter de divina prædestinatione minus recte sentiat. Et ideo moderni auctores, qui ad impugnandam nostram sententiam in tot errores contra divinam gratiam nos declinare confingunt,

plures alios, vel falsas opiniones circa prædestinationem, vel præfinitionem divinam, nec non etiam circa providentiam et præscientiam nobis imponunt, quibus respondere necesse est, tum ne veritas infamiam patiatur, tum etiam ut, ex consonantia aliorum Catholicorum dogmatum cum nostra sententia, certitudo veritatis ejus magis perspicua fiat.

Igitur nobis tribuunt, a cap. 22, pag. 272, quod dicamus *non hominem eligi a Deo, sed hominem potius eligere Deum; quia* (secundum illam sententiam, inquit) *homo pro sua libertate bonum eligit priusquam a Deo trahatur electus;* et alibi dixit: *Quod hi cum his auxiliis prædestinati et salvi non fuerint, illi vero salvi et prædestinati fuerint cum similibus, ex illorum Theologorum sententia non aliunde est quam ex innata libertate,* et alibi: *Non est tuta* (inquit) *ista auxilii moralis efficacis sententia, quæ certitudinem eorum, quæ ad effectum prædestinationis attinent, in sola tenet divina præscientia consistere,* cap. 20, p. 224; et alibi, cap. 23, pag. 294: *Tollunt* (inquit) *isti Theologi prædefinitionem divinam in ordine ad actus liberos in particulari.* Quæ omnia ex nullo loco nostrorum auctorum vel librorum refert, sed ex eo solum quod dicimus ipsam determinationem ad consensum esse ex libero influxu voluntatis, illa omnia inferre videtur; nam si determinatio nostra est, nos sumus qui primo eligimus Deum, aut bonum. Quia ante determinationem Deus ex se intelligitur quasi indifferens, et ideo non intelligitur in illo voluntas beneplaciti, quæ est prædefinitiva, et infallibiliter determinat effectum, sed præintelligitur tantum voluntas antecedens, quæ, quantum est de se, potest non habere effectum; sic ergo tollitur prædefinitio juxta hanc sententiam. Et consequenter etiam tollitur certitudo effectuum gratiæ ex voluntate divina, etiam in his qui salvantur, sed est tantum in præscientia. Ac denique concluditur discretionem inter prædestinatos et reprobos non esse in voluntate divina (præsertim respectu eorum quibus æqualia auxilia obtulit), sed ex innata homini libertate, per quam hic se determinavit ad consensum, et non ille, contra illud Pauli: *Quis enim te discernit*? Et illud: *Non ex operibus, sed ex vocante,* etc.

Eodem genere illationis seu argumentationis (nisi fortasse in vocibus sit æquivocatio) usus est P. Cabrera, disp. 2, § 1, num. 8 et 109, cum mihi propositionem hanc imponit: *Nulla datur præfinitio physica, seu in genere causæ efficientis, actuum liberorum, sed actus, sic definitus, non libere, sed necessario fieret.* Huc etiam spectat, quod ex eodem retulimus mihi etiam impositum, disp. 3, § 2, num. 20, divinam providentiam expectare determinationem nostræ voluntatis. Nam ex nostra sententia videtur hoc sequi, saltem quoad prædestinationem et præfinitionem divinam.

Hinc etiam dicunt nos male sentire de præscientia Dei futurorum actuum voluntatis humanæ. Asserunt enim affirmare nos Deum non cognoscere hos actus in seipso seu in voluntate sua, sed potius in hominis voluntate. Sic dixit Franciscus Davila, cap. 20, pag. 245: *Asserunt Deum cognoscere in voluntate tanquam in causa futuram volitionem liberam;* quia, seclusa divinæ voluntatis præfinitione, putat id necessario sequi, et esse tum impossibile, quia in causa indifferente nihil potest certe cognosci, tum etiam alienum a divina Majestate, sic enim certitudinem scientiæ suæ a creaturis suis mendicaret.

Alii denique nobis tribuunt errorem alium in materia de divina providentia, scilicet, non solum peccata, sed etiam bona opera, et, quod gravius est, ipsammet salutem hominum, seu actus quibus illa comparatur, evenire præter intentionem Dei. Quod potest ita inferri, quia intentio dicit voluntatem efficacem et prædefinientem; sed hanc Deus non habet etiam respectu talium effectuum; ergo veniunt præter intentionem ejus, id est, sine illius intentione. Item quia ablata præfinitione solum manet promissio; quod autem ex sola promissione fit, præter intentionem est. Atque ita videtur de nobis sensisse D. Cabezudo, defensor physicæ prædeterminationis. Et signatim ad hoc studet inducere quædam verba Molinæ in Concordia, disputat. 1, ad quæst. 19, pag. 380, et disputat. 2, ad artic. 1, quæst. 22, pag. 369. et in explicatione artic. 3 et 4, quia dicit aliqua evenire præter Dei institutionem, et non omnes effectus, etiam bonos, esse intentos a Deo, vel etiam volitos.

Ut veritatem ostendamus, præmittere oportet de quarum rerum prædestinatione, prædefinitione aut electione sit sermo, nam possunt habere diversa objecta seu terminos, ratione quorum varias habeant significationes, etiam in puris hominibus, ut nunc Christi prædestinationem omittamus. Et juxta hanc varietatem erit de illis, aut diversum judicium ferendum, aut saltem non æque certum in

multis, quæ de illis solent a Theologis tractari. Generatim ergo loquendo, duplex est prædestinatio : alia simpliciter quæ est *præparatio gratiæ et gloriæ cum effectu consequendæ*, juxta illud Augustini de Dono perseverantiæ, cap. 14 : *Prædestinatio Sanctorum nihil aliud est quam præscientia, et præparatio beneficiorum Dei, qua certissime liberantur quicumque liberantur ;* ideo enim addidit, *prædestinatio Sanctorum*, ut indicaret se loqui de prædestinatione simpliciter. Alia est prædestinatio secundum quid, id est, ad gratiam, vel ad fidem, vel ad aliud simile bonum, quamvis non attingat usque ad gloriam vel donum perseverantiæ in justitia usque ad mortem. Et ad tollendam ambiguitatem verborum, nomine prædestinationis simpliciter sumpto utimur in priori significatione, in alia vero utimur potius nomine prædefinitionis. Nam hæc vere significat quodcumque propositum divinæ voluntatis, quo, absoluta voluntate, quam vocant beneplaciti, aliquid fieri decrevit.

Prædefinitio dicit aliquam antecessionem.— Quia vero prædefinitio, sicut et prædestinatio, non solum dicit decretum quo Deus definit vel destinat aliquid, sed etiam ratione illius particulæ *præ*, dicit aliquam antecessionem, ideo sciendum est posse tale decretum comparari, vel cum effectu seu termino prædefinito, quantum ad realem durationem vel existentiam ejus, vel cum præscientia Dei ejusdem effectus seu termini, aut alicujus causæ seu rationis, quæ moveat Deum ad decernendum vel volendum id quod præfinit. Et hoc posteriori modo maxime sumitur in præsenti materia. Nam quod priori modo prædefiniantur a Deo in sua æternitate effectus, qui ab ipso in tempore fiunt, evidentissimum est, non solum de effectibus gratiæ, sed absolute de omnibus, prout ab ipso Deo fiunt. Quia per voluntatem Dei fiunt, quæ voluntas non incipit velle aliquid in tempore, sed ex æternitate vult quidquid vult. Ergo si illa particula *præ* solum indicat antecessionem realem æternitatis ad tempus, clarum est Deum prædefinire supernaturales actus; sed difficultas est de prædefinitione, prout dicit antecessionem rationis decreti voluntatis ad præscientiam futurorum, et ita utimur illa voce in præsenti.

Electio distinguitur in electionem ad gloriam vel ad gratiam.—Electio etiam distingui solet in electionem ad gloriam vel ad gratiam, et quot sunt dona gratiæ, tot possunt multiplicari electiones. Est autem electio voluntatis actus, ut ex secunda secundæ constat. Unde in præsenti reipsa coincidit cum prædefinitione Dei, si cum proportione sumatur in ordine ad gloriam, vel gratiam; imo et nomen prædestinationis illis æquivalet, quatenus prædestinatio ad voluntatem pertinet, ut nunc, claritatis gratia, supponimus. Solet autem electio quasi per antonomasiam sumi pro electione ad gloriam, a quo omnes qui salutem consequuntur, dici solent simpliciter electi. Atque electio dicitur singularis et efficax intentio, qua Deus decrevit tales homines salvare, ex vi cujus præordinavit efficacia media, quibus ultimam salutem consequerentur. Qui actus vel formaliter vel virtute continet bona omnia quæ talibus hominibus Deus dare voluit, et ut sic habet rationem magnæ dilectionis respectu illorum; quatenus vero eos præfert cæteris non sic dilectis, vocatur electio. Nomina autem providentiæ et præscientiæ generaliora sunt ac notiora, et ideo nihil de illis præmittere necesse est, præter ea quæ inferius annotabimus.

Prædestinatio simpliciter dicta non tollitur ex eo quod tollatur prædeterminatio physica. — Igitur quod attinet ad prædestinationem simpliciter dictam, clarum est eam non tolli ex eo quod tollatur prædeterminatio physica; quia sine tali prædeterminatione esse potest in Deo æterna præparatio beneficiorum ejus, quibus (ut Augustinus dixit) certissime liberantur quicumque liberantur. Ubi diligenter ponderanda est illa particula *certissime*, non enim dixit *necessario* liberantur, ad quam necessitatem esset certe valida et necessaria prædeterminatio physica; sed dixit *certissime*, ad quam certitudinem congrua vocatio satis superque est. Itaque ratio divinæ prædestinationis solum postulat ut infallibiliter ordinet media ad finem cum effectu consequendum. Hæc autem infallibilis ordinatio sufficienter fit per vocationem congruam, et per gratiam prævenientem et efficacem efficacitate infallibili, secundum præscientiam conditionatam Dei. Imo ad veram prædestinationem salvandam, necessarium est hoc genus efficaciæ in divina gratia sine prædeterminatione physica, quia infallibilitas prædeterminationis talis esse debet, ut veram arbitrii libertatem non evertat, neque ita antevertat, ut ejus usum impediat, quod optime fit, et facillime intelligitur per vocationem congruam, per physicam prædeterminatio-

nem nullo modo. Ergo modus efficaciæ vocationis congruæ non solum ad divinam prædestinationem sufficit, verum etiam necessarius est ut ejus dispositio fortis simul et suavis inveniatur.

Prædestinatio est omnino gratuita et liberalis ex parte Dei.—Habet autem aliam conditionem divina prædestinatio, quia non solum efficax est et suavis, sed etiam omnino gratuita et liberalis ex parte Dei, quia nulla illius ratio meritoria antecedit ex parte hominis, etiam in præscientia divina, ut nunc supponimus. Huic autem conditioni putatur magis repugnare nostra sententia, sed immerito; quia omne meritum nostrum, quod in tempore fit, supponit vocationem congruam ex parte Dei; quia omne tale meritum debet fundari in aliquo supernaturali consensu, seu actu libero, concurrente ad justificandam animam aliquo modo, seu in aliquo genere causæ; ad hujusmodi autem actum excitans gratia necessaria est, quæ idem est quod vocatio; quæ gratia si ita detur ut homo illi respondeat, congrua est. Semper ergo actus voluntatis aptus ad meritum supponit vocationem congruam; ergo necesse est ut talis vocatio, saltem quoad primum actum meritorium, gratis et sine merito detur; quia non potest dari propter meritum antecedens, nullum enim esse potest, cum supponamus hoc esse primum, ante quod nullum est; nec propter meritum subsequens tempore, vel natura, seu fundatum in ipsomet primo actu, qui a prima vocatione congrua procedit, quia meritum, secundum legem ordinariam, non respicit ea quæ retro sunt, sed ad ulteriora se extendit, nec potest esse ratio aut causa sui principii.

Prima vocatio congrua hominis prædestinati necessario est gratuita, et sine ipsius merito. — Quibus et aliis rationibus probavimus late, in capite præcedenti, primam gratiam auxiliantem, etiam efficacem, non cadere sub meritum ejus qui illam recipit; ergo prima vocatio congrua hominis prædestinati necessario est gratuita, et sine ipsius merito; ergo et tota prædestinatio; quia si primus effectus prædestinationis sub meritum non cadit, nec prædestinatio ipsa cadere potest. Non est enim de ratione prædestinationis ut nullus effectus ejus cadat sub meritum; quin potius per ipsam ordinatur, ut quamplures et fere omnes ejus effectus non comparentur sine aliquo merito; solum ergo necesse est ut tota collectio effectuum sub meritum non cadat. Ad hoc autem necesse est et sufficit, ut primus effectus non cadat sub meritum; tum ut initium salutis non sit ab homine, sed ex Deo; tum quia primus effectus est quasi fundamentum cæterorum, et ideo si ille est gratuitus, jam tota series gratuita est. Nam constituere hominem sub tali serie effectuum gratiæ, fuit ex solo beneplacito Dei, priusquam in homine potuerit aliquod meritum prævideri, et hoc est prædestinationem esse gratuitam.

Objectio. — Dices, quamvis hoc discursu probetur hominem non prædestinari ex proprio merito, nihilominus, juxta nostram sententiam, dici non posse prædestinari hominem sine ullo respectu ad bonum usum arbitrii sui; ideo enim hic prædestinatur, et non ille, quia hic bene usurus est divino auxilio, et non ille, sive per illam notam causalem importetur causa meritoria, sive dispositiva, sive conditio sine qua non; quicquid enim horum dicatur, censetur non parvum incommodum. Sequela patet, quia prædestinatio non facit illum bonum usum, ut est ex parte hominis, quia ille usus ut sic non est ex gratia, sed ex innata libertate; prædestinatio autem est solum de gratuitis, non de naturalibus, ut est innata libertas; ergo prædestinatio supponit illum bonum usum futurum ex parte hominis, tanquam rationem aliquam, vel conditionem necessariam, ut subsistere possit. Et confirmatur, nam juxta nostram sententiam fieri potest ut cum æqualibus omnino auxiliis prævenientibus unus salvetur, et alius damnetur, solum quia unus cooperatur, et non alius; et quamvis ille, qui operatur, majorem semper habeat adjuvantem gratiam, tamen ut hanc recipiat, conditio necessaria ex parte illius est actualis influxus liberi arbitrii ejus, ad quem non determinatur a gratia, sed a se; illique qui non cooperatur paratum erat æquale Dei adjutorium, quantum erat ex parte divinæ prædestinationis; ergo bonus usus liberi arbitrii ex parte prædestinati fuit saltem necessaria conditio ut ille potius quam alius prædestinatus fuerit.

Solvitur. — Quomodo intelligendum quod bonus usus liberi arbitrii sit conditio necessaria ad prædestinationem. — Respondetur non defuisse graves et antiquos Theologos qui ita censuerint, quorum opinio hactenus nulla censura digna ab Ecclesia judicata est. Verumtamen nobis nec vera videtur, nec est necessaria, quia non sequitur ex nostra sententia, quicquid sit de illius qualitate. Oportet

ergo distinguere inter prædestinationem et effectum ejus, seu inter prædestinationem quoad suum esse, vel quoad executionem. Nam prædestinatio pertinet ad intentionem et internam Dei dispositionem, ac præparationem gratiæ, quam Deus in mente et voluntate sua ab æterno præfinivit; executio vero pertinet ad causalitatem ipsius prædestinationis, quæ ad extra et in tempore fit. Cum ergo dicitur bonus usus liberi arbitrii esse conditio necessaria ad prædestinationem, imprimis intelligendum est de bono usu, non mere naturali, sed cum gratia et ex gratia, quem nos, brevitatis causa, obedientialem appellamus. Deinde verum est illum bonum usum esse conditionem necessariam ad consummationem seu executionem prædestinationis, non vero ad ipsam prædestinationem secundum se.

Imo, licet in executione illa sit conditio necessaria ad effectus prædestinationis, non tamen ad omnes et singulos secundum eumdem respectum; nam si ad justificantem gratiam comparetur, est necessaria ut conditio antecedens, tanquam ratio, et aliquo modo causa ejus; si vero comparetur ad auxilium adjuvans, seu ad actualem influxum gratiæ cooperantis, sic est necessaria conditio solum simultanea et concomitans; si vero comparetur ad vocationem congruam, seu auxilium præveniens efficax, sic est etiam necessaria conditio, non tamen antecedens, nec concomitans, sed tantum subsequens; est enim vocatio congrua, quæ infallibiliter facit ut voluntas respondeat, et bene utatur gratia sibi collata; non tamen supponit hunc bonum usum, sed prævia est ad illum; atque hinc fit ut respectu prædestinationis non posset ille bonus usus esse conditio aliquo modo præsupposita ad prædestinationem, ut sic, seu quæ sit aliquo modo ratio ejus; quia prædestinatio supponitur ad vocationem congruam, et hæc ab illa procedit tanquam a prima origine; ergo, quod respectu vocationis non potest esse conditio antecedens, neque concomitans, sed ad summum subsequens, multo minus poterit esse respectu prædestinationis; quod autem ille bonus usus sit conditio subsequens infallibiliter ex prædestinatione, nullum est inconveniens; quia inde solum sequitur illum bonum usum esse aliquo modo ex prædestinatione; quod non obstat, imo juvat, ut prædestinatio ipsa gratuita sit.

Sanctitas hominis est finis prædestinationis ejus, non ratio vel causa.—Cum ergo infertur prædestinari hominem cum respectu ad bonum usum liberi arbitrii, distinguendum est: nam si intelligatur de respectu ut ad rationem vel conditionem præviam, negandum est; si vero intelligatur ut ad effectum et finem infallibiliter per prædestinationem consequendum, sic verum est. Quapropter neganda omnino est illa causalis: Quia homo bene usurus est gratia, ideo prædestinatur; sed dicendum potius est : Homo prædestinatur, ut bene gratia utatur; sicut sæpe Augustinus ponderat dixisse Paulum, ad Ephes. 1 : *Elegit nos in ipso, ut essemus sancti*, non *quia futuri eramus sancti.* Nam sanctitas hominis (in qua includitur bonus usus libertatis in gratia) est finis prædestinationis ejus, non ratio vel causa præcedens, etiam in præscientia divina; nec refert quod, juxta nostram sententiam, bona cooperatio liberi arbitrii futura supponatur in præscientia Dei ad prædestinationem, nam illud est verum de præscientia conditionata, non absoluta, nam hæc oritur ex prædestinatione quoad effectus ejus. Illa autem scientia conditionata sufficit quidem et necessaria est ut futurus effectus intendatur tanquam finis, vel eligatur tanquam medium ad finem; non tamen sufficit, ut respiciatur tanquam conditio antecedens ex parte hominis, vel tanquam ratio seu causa meritoria aut dispositiva, aut alia similis, ob quam Deus velit, aut talem effectum prædestinare, aut gratiam ad illum conferre, quia conditionalis nihil ponit in esse, ut in lib. 2 de Scientia Dei latius tractavimus.

Bonus usus quomodo sit ex prædestinatione divina. — Quod autem in objectione additur, illum bonum usum non esse ex prædestinatione, sed ex innata libertate, falsum est quoad priorem partem; non enim repugnat simul esse ex innata libertate et ex prædestinatione, quia non est ex pura innata libertate, sed adjuta et præventa per gratiam Dei, juxta divinam prædestinationem; est ergo ille bonus usus ex prædestinatione divina. Primo, tanquam intentus per illam, ut dictum est; secundo, tanquam factus per eamdem, media vocatione congrua; nam per illam facit Deus ut velimus; quid est enim facere ut velimus, nisi facere ut bene utamur nostro libero arbitrio? Ad hoc autem, ut supra dixi, necessarium non est ut Deus faciat illum bonum usum prædeterminando physice voluntatem ad illum, sed satis est ut illum faciat inclinando et vocando, eo modo quo prænovit esse accommodatum ei qui vocatur, et quod hoc to-

tum sit ex gratuita prædestinatione sua; quare, licet hic bonus usus sit ex innata libertate, non ideo est ex naturalibus bonis, quæ sub prædestinatione non cadunt; nam, ut dixi, non est bonus usus naturalis, sed obedientialis; eo vel maxime quod etiam naturalia bona, quatenus necessaria vel utilia ad supernaturalem finem, possunt sub prædestinatione cadere, sub quam cadunt omnia media quæ re ipsa et cum effectu conferunt ad salutem.

Denique, quod attinet ad comparationem inter prædestinatum et reprobum in auxiliis, quibus unus salvatur et alter condemnatur, fatemur prædestinatos frequenter et regulariter recipere a Deo majora auxilia, non tantum concomitantia, sed etiam prævenientia, dum solo beneplacito Dei, vel supra illorum meritum præveniuntur; id enim et potest facere, et facit Deus, juxta altitudinem divitiarum sapientiæ suæ, ad ostensionem gratiæ suæ. Nihilominus tamen asserendum etiam est, hoc non ita esse de absoluta necessitate illius providentiæ, quam Deus observat cum prædestinatis et reprobis, quin possit evenire, ut cum auxiliis aliquo modo æqualibus ex parte Dei prædestinatus salvetur, et condemnetur reprobus; imo etiam accidere posset ut multo plura dona recipiat reprobus, quamquam in opportunitate auxiliorum prævenientium, et necessariorum ad perseverandum, et in actuali receptione auxiliorum concomitantium, adultus prædestinatus semper reprobum excedat.

Declaro singula, nam prima pars, de superabundanti gratia regulariter collata prædestinatis, magnum habet fundamentum in Scripturis, et per se est perspicua, ac fere per experientiam nota, et ita de illo nulla est controversia, neque habet difficultatem; quia Deus, hac liberalitate utens cum aliquibus, cæteris non facit injuriam, quia de suo facere potest quod vult, neque aliis propterea negat quæ necessaria sunt, et juxta rationem divinæ providentiæ sufficiunt.

Altera vero pars necessaria nobis videtur ad salvandam sufficientiam gratiæ circa reprobos, et ut verum sit Deum paratum esse, quantum est de se, ad salvandum omnes, præsertim adultos, de quibus nunc tractamus; nam si esset de necessitate salutis consequendæ habere exhibita vel præparata a Deo majora auxilia, quam homo non prædestinatus de facto recipiat vel parata habeat, profecto talis homo non haberet in potestate sua omnia necessaria ad salutem; ergo nec auxilium sufficiens haberet paratum ex vi divinæ providentiæ; nam quod est sufficiens includit ad minimum quicquid necessarium est, vel actu receptum, vel saltem ita oblatum, ut sit in potestate hominis habere illud; omnino ergo asserendum est non esse necessarium illud genus inæqualitatis inter prædestinatum et reprobum in divinis auxiliis.

Auxilia prævenientia et concomitantia ut distinguuntur. — Oportet autem distinguere inter auxilia prævenientia et concomitantia: nam de prioribus simpliciter verum est posse unum hominem cum æqualibus prævenientibus auxiliis converti et conteri, cum quibus alius non convertitur; contingere item potest ut tota salus pendeat ex unico actu contritionis, ita ut unus peccator in fine vitæ excitatus a Deo contritionem concipiat, et statim decedat, et sic salvetur; alius vero existens etiam in statu peccati similiter excitatus non convertatur; imo contingere potest ut is qui non convertitur, plura in superiori vita habuerit merita, et pauciora peccata, et quod vehementius excitetur in illo ultimo articulo, et quod pro sua libertate resistat; nam hoc totum amplectitur amplitudo et dominium libertatis humanæ; non ergo repugnat prædestinatum et reprobum esse æquales in hujusmodi remotioribus auxiliis, ut sic dicam, prævenientibus, ac de se habentibus æqualem virtutem ad operandum; quanquam in auxiliis ultimæ salutis propinquioribus, et ad ultimam perseverantiam congruentibus, semper prædestinatus excedat non prædestinatum.

Quæ sit differentia in auxiliis comitantibus. — Est etiam magna differentia in auxiliis concomitantibus; nam is qui actu operatur, semper recipit actuale auxilium cooperantis gratiæ, quod non recipit is qui non operatur, ut supra dictum est. Prædestinatus autem semper differt a reprobo, quia actu facit aliquid necessarium ad salutem, ut, verbi gratia, ultimam contritionem cum perseverantia, quam reprobus omittit; ergo in cooperante auxilio, quatenus actu recipitur ad talem effectum, non potest reprobus adæquari prædestinato; et nihilominus negari non potest quin reprobus habeat etiam paratum illud auxilium quantum est ex Deo, licet sua culpa illud actu non recipiat; et ita sub hac ratione etiam in hoc auxilio intercedit quædam æqualitas, nec mirum, quia sub illa consideratione quodammodo pertinet hoc auxilium ad prævenientia, quia Deus ex se prævenit homi-

nem, præparando illi cooperationem si per ipsum non steterit; atque hoc est quod Molina, in sua Concordia, disputat. 1, ad quæst. 23, memb. 11, pag. 490 in prima impressione, dixit, cum auxilio quo quis usque ad finem vitæ perseverat, posse, si vult, non perseverare; et cum auxilio quod Deus confert præstove est conferre ei qui non perseverat, posse perseverare, per eumque stare si non perseverat; quod etiam ego tradidi lib. 6 de Auxiliis, cap. 11, num. 13, quia non potest aliter, vel libertas in prædestinatis, vel sufficientia gratiæ in non prædestinatis salvari.

Nihilominus tamen semper prædestinatus excedit in singulari beneficio vocationis congruæ, quæ secum infallibiliter afferat actualem perseverantiam usque ad mortem, de qua sæpissime loquitur Augustinus, illam appellans vocationem electorum, et ex proposito, et altam et secretam; quæ quidem vocatio, licet non semper excedat in intrinseca virtute aut quantitate motionis, excedit nihilominus in opportunitate, quia tunc datur quando profutura est; quod non potest ex parte hominis provenire, sed ex gratuita benevolentia divinæ electionis, ut bene expendit Augustinus, quæst. 2 ad Simplicianum, et late tractat Molina citato loco, et reliqui nostri Theologi, qui propter hanc potissimum rationem docent prædestinationem esse gratuitam, et non respicere cooperationem hominis ut rationem in qua fundetur, sed ut finem vel effectum, qui ex illa consequatur.

Propositio auctori falso tributa, et quid de illa sentiendum. — Ex quibus omnibus constat quid sentiendum sit de illa propositione nobis attributa, *Quod cum his auxiliis illi salvi fiant, illi vero non fiant, non aliunde esse, quam ex innata libertate;* quæ propositio coincidit cum alia superius tractata, *quod pro sua libertate,* etc. Et ex parte reproborum est vera, non vero ex parte prædestinatorum, unde absolute non est nostra, nec admittenda est; itaque de reprobis verissimum est non aliunde quam ex innata libertate oriri, quod cum talibus auxiliis non salventur, quia, ut sacra Scriptura testatur, perditio eorum ex ipsis est, non ex Deo; de prædestinatis autem licet verum sit cum talibus auxiliis pro innata libertate salvari, non est tamen verum *non aliunde* id esse, *quam ex innata libertate;* nam ille effectus habet plura alia et altiora principia ex parte Dei; quia multo magis est ex divina electione, prædestinatione, vocatione, et actuali influxu adjuvantis gratiæ.

Rursusque est in illa propositione alius defectus observandus, nam eodem modo loquitur de prædestinatione et salvatione, cum tamen nos diversimode loquamur, et sit ratio longe diversa; nam respectu salutis verissime dicitur ex innata libertate provenire, quod cum talibus auxiliis homo salvus fiat; quia, licet non ex sola innata libertate hoc sit (ut diximus), quia principalior causa est divinum auxilium, nihilominus ipsum auxilium nostram salutem non operatur sine nobis; et ideo in suo genere salus etiam provenit ex innata libertate. At vero respectu prædestinationis, nec nos dicimus, nec vere dici potest provenire ex innata libertate, quod cum talibus auxiliis homo fuerit prædestinatus; hoc enim nec ex sola libertate nascitur, nec omnino ex usu nostræ libertatis; quia illa particula *ex* denotat causam; bonus autem usus liberi arbitrii, licet in suo genere sit causa salutis, in nullo tamen genere est causa prædestinationis, ut supra ostensum est. Ratio autem diversitatis est, quia prædestinatio et salus comparantur inter se, ut causa et effectus, et ideo non omne quod est causa salutis, est causa prædestinationis; nam prædestinatio prior est; imo, cum sit prima et radicalis causa perpetuæ salutis, et hæc sit quasi ultimus effectus, inter illas mediare potest bonus usus innatæ libertatis, tanquam propinquior causa salutis, et ut effectus prior ex prædestinatione proveniens; itaque etiam hoc titulo falsa est illa propositio, et falso imposita, et hæc sufficiunt de prædestinatione simpliciter dicta.

CAPUT XIII.

ELECTIONEM AD GLORIAM ANTE PRÆVISA MERITA CUM EFFICACIA VOCATIONIS CONGRUÆ OPTIME COHÆRERE.

Prædestinatio simpliciter dicta in quod differat ab electione ad gloriam. — Prædestinatio etiam simpliciter dicta in hoc differt ab electione ad gloriam, quod prædestinatio complectitur media omnia per quæ gloria cum effectu comparatur; electio solum ad beatitudinem ipsam terminatur. Ita enim nunc de electione loquimur; unde sub disputationem et controversiam Theologorum versatur, an prædestinatio supponat, secundum rationis ordinem, absolutam et efficacem dilectionem, et electionem prædestinatorum ad gloriam, antequam de eorum futuris meritis aliquid

statutum vel absolute prævisum sit in mente divina; in qua quæstione ingenue fatemur nonnullos ex nostris Theologis docuisse, non antecedere hujusmodi actum in voluntate divina, sed potius prædestinationem, ut ad divinam voluntatem pertinet, post antecedentem voluntatem salvandi homines, inchoari (ut nostro modo loquamur) a voluntate beneplaciti conferendi vocationem congruam et accommodatam æternæ saluti consequendæ, et quasi terminari in voluntate beneplaciti dandi gloriam, quæ est dilectio et electio prædestinatorum ad gloriam; ex quo inferunt hi auctores voluntatem efficacem Dei dandi beatitudinem prædestinatis, subsequi post merita jam prævisa; quam sententiam meram opinionem esse nulla censura dignam, lib. 3 de Auxiliis, capit. 16, ostendimus; quamvis eam nobis non probari, sed oppositam veriorem esse in illis sequentibus capitibus probaverimus.

Status controversiæ. — Non est igitur hæc controversia cum alia sententia de efficacia morali vocationis congruæ confundenda; nam ex illo modo efficacitatis gratiæ, non sequitur quod electio ad gloriam non possit esse mere gratuita, et antecedere absolutam præscientiam omnium futurorum meritorum, esseque (ut ita dicam) primum initium a quo divina voluntas inchoat beneficium prædestinationis; vel potius virtualiter totam prædestinationem continere, quatenus intentio efficax finis virtute includit voluntatem accommodatam et efficaciam mediorum.

Unde tantum abest ut hæ veritates inter se repugnent, ut potius mirum in modum consonent, nimirum, quod electio, seu dilectio ad gloriam prædestinatorum non sit ex meritis prævisis, et quod ipsa merita, quæ cum effectu perducunt hominem ad salutem, proveniant ex vocatione congrua, quam ideo homini Deus impartitur, quia illum elegit ad gloriam; sicut enim ex intentione finis provenit electio mediorum, ita, nostro intelligendi modo, ex electione Petri (verbi gratia) ad gloriam, provenit in Deo voluntas dandi ei media quæ efficaciter et infallibiliter ad gloriam illum perducant, et sicut supra de prædestinatione dicebamus, ita hic de electione dicendum est impertinens esse ad effectum intentum per hujusmodi electionem, quod media ex vi illius eligenda efficacia sint per physicam vim prædeterminandi voluntatem, nam hoc potius repugnaret alteri conditioni talium mediorum, quæ est ut libere fiant. Sufficit ergo, magisque accommodatum est quod habeant efficaciam congruitatis infallibilis; hæc enim in hac conditione infallibiliter consequendi effectum alteri comparatur; in modo autem inclinandi, et trahendi voluntatem, suavior est magisque accommodata. Ac propterea illa antecedens electio non repugnat cum hoc genere vocationis; quia illa antecedens electio non est per se immediate activa, sed applicativa illorum mediorum, quæ per scientiam conditionatam accommodata esse prænoscuntur.

Ex his facile ferri potest judicium de altera propositione nobis attributa: *Homo pro sua libertate bonum eligit priusquam a Deo trahatur electus.* Talis enim propositio licet in aliquo sensu tolerari posset, non tamen est vera, et in illo in quo nobis imponi videtur, erronea est, vel potius plures errores includit: unus enim sensus illius propositionis esse posset, priusquam homo sit a Deo electus ad gloriam, et ex illa intentione trahatur ad eligendum bonum, ipsummet hominem eligere bonum in præscientia Dei; idque pro sua libertate, non sola, sed efficaciter excitata a Deo et adjuta, cum illaque cooperante auxilio Dei; et hunc sensum diximus esse tolerabilem, quia solum involvit opinionem proxime recitatam, quod electio ad gloriam supponit prævisa merita, et consequenter supponit bonam electionem liberi arbitrii cooperantis divinæ gratiæ, quæ gratia offertur ex parte voluntatis Dei ante electionem ad gloriam juxta prædictam sententiam; quia vero illa sententia nobis non placet, nec vera videtur, ideo dicimus propositionem hanc etiam in hoc sensu veram non esse, nec posse colligi ex eo quod efficacia gratiæ prævenientis ponatur solum in congrua vocatione, et non in physica prædeterminatione, ut ostensum est.

Alius vero sensus illius propositionis esse potest, hominem pro sua libertate, id est, pro puro et naturali usu liberi arbitrii, bonum eligere, priusquam a Deo trahatur ad eligendum bonum; et in hoc sensu videntur nobis imponere propositionem illam, tum quia particulam illam, *pro sua libertate*, interpretantur cum exclusione subintellecta, *pro sola libertate;* tum etiam quia putant vocationem per solas prævenientes motiones non sufficere, ut dicatur Deus trahere voluntatem, quia, licet auxilia moralia invitent et alliciant, non trahunt, quia non cogunt invitum; nos vero dicimus tractionem divinam non esse

talem, quæ cogat invitum; coactio enim in rigore non solum libertati, sed etiam voluntati repugnat quoad internum voluntatis actum, seu volitionem; imo nec talem gratiæ pactionem admittimus, quæ vel necessitatem inferat humanæ voluntati, vel (quod perinde esse putamus) quæ sola sua virtute et actione prævia physica, et ad unum determinet voluntatem; unde in hoc sensu fatemur hominem eligere bonum priusquam a Deo sic trahatur vel potius quamvis numquam sic trahatur. Non tamen propterea verum est dicere hominem pro sola libertate sua eligere bonum in prædicto sensu, quia licet excludatur illa tractio vel potius coactio aut necessitas, non excluditur gratia Dei.

Homo non eligit bonum ad salutem conducens, nisi prius a Deo trahatur. — Unde ultimo loco addimus, loquendo de tractione in vero sensu quo sacra Scriptura verbo trahendi in hac materia utitur, certissimum esse hominem non eligere bonum ad salutem conducens, nisi prius a Deo trahatur; nam, sicut homo non eligit bonum pietatis et ad salutem æternam conducens (de quo est sermo), priusquam a Deo vocetur electus vel ad gratiam vel etiam ad gloriam, ita non prius eligit bonum quam a Deo trahatur.

Quia per vocationem vere trahitur tractione morali et suavi de qua Scriptura loquitur, ut Augustinus exposuit in illa quæst. 2 ad Simplicianum, et tract. 26 in Joannem, et sæpe alias; et per auxilium gratiæ adjuvantis etiam physice homo trahitur, nec prius homo eligit quam sic trahatur; quamvis etiam e converso non prius sic trahatur quam ipse bonum eligat, ut exposui lib. 3 de Auxiliis, cap. 11, num. 8 et sequentibus. et attigit Molina in sua Concordia, disput. 12.

CAPUT XIV.

PRÆFINITIONEM ACTUS LIBERI ET CERTITUDINEM PRÆSCIENTIÆ EX ILLA, OPTIME CONSISTERE CUM EFFICACIA VOCATIONIS CONGRUÆ.

Vocatio congrua præcedit ad unumquemque supernaturalem actum. — Ex dictis in superiori capite, a fortiori constat sententiam hanc de vocatione congrua non excludere prædestinationem secundum quid ad fidem vel justitiam secundum aliquod tempus, nec propriam prædefinitionem liberorum actuum supernaturalium, quidquid in hoc senserint aliqui particulares auctores, unam opinionem cum alia conjungentes, vel ex una aliam inferentes; cum illis enim in hac parte non sentimus, ut declaravimus lib. 3 de Auxiliis, cap. 17, nec Cardinalis Bellarminus ita sensit, nec frequentius Theologi Societatis, nec revera est connexio inter illas sententias; quod enim dictum est de præelectione ad gloriam accommodari eodem modo potest ad prædestinationem seu prædefinitionem cujuscumque liberi actus; nam ad unumquemque supernaturalem actum præcedit vocatio congrua ad fidem, pœnitentiam, vel similem actum, quæ vocatio ideo præstatur congrua, quia datur ex intentione, vel proposito Dei absoluto, quo statuit ut homo habeat talem actum; quod longe certius est quando talis actus cum effectu conducit ad gloriam consequendam. Illud ergo propositum Dei, quo antecedenter vult talem actum, est vera prædefinitio antecedens, secundum rationem, absolutam præscientiam futurorum.

Quocirca simpliciter falsum est tollere nos præfinitiones divinas in ordine ad actus liberos in particulari; nam, licet indefinite hoc dictum sit, tamen generatim videtur attribui nobis, et dici de universis actibus liberis; nos autem non negamus præfinitionem bonorum actuum supernaturalium, nec putamus id esse necessarium ad veram efficaciam vocationis congruæ; quin potius credimus illam efficacitatem ex tali proposito Dei ac prædefinitione oriri, et aliam efficacitatem prævenientis auxilii cum physica vi prædeterminandi humanam voluntatem minime necessariam esse putamus, ut præfinitio Dei sit efficax, et infallibilem habeat executionem; neque refert quod voluntas nostra, priusquam se determinet, præintelligatur indifferens, nam, hoc non obstante, potest in divina voluntate præcedere decretum de futura determinatione libera voluntatis humanæ, nimirum, quod fiat ab ipsamet voluntate inducta ab ipso Deo, eo modo quem novit esse accommodatum.

Auctores qui negant prædefinitiones absolutas liberorum actuum ut intelligendi. — Addo vero ulterius eos auctores, qui negant prædefinitiones absolutas liberorum actuum, loqui de prædefinitione antecedente, et (ut ita dicam) formali, terminata directe ad ipsum actum liberum in seipso, ante absolutam præscientiam ejus, non tamen negare virtualem præfinitionem, quæ includitur in voluntate prædefinitiva auxilii efficacis, seu vocationis congruæ, qua, scilicet, Deus ex se voluit

dare talem vocationem sic accommodatam, nam ibi virtute includitur, ut etiam voluerit dare talem actum; unde etiam consequitur ut concomitanter, vel consequenter secundum rationem, habuerit etiam decretum et voluntatem talis actus in seipso, quæ etiam est quædam prædefinitio ex æternitate antecedens opus ipsum; et hanc putant isti auctores sufficere ad perfectissimam providentiam Dei, etiam supernaturalem; quorum opinio nulla nota digna est quoad hanc partem, esto vera non sit.

Prædefinitio physica quid significet. — Sed aiunt, esto admittamus præfinitiones morales, negare tamen nos prædefinitionem physicam, seu in genere causæ efficientis, ut ipsi loquuntur, quod reputant magnum inconveniens; at hoc parvi momenti est; nam imprimis illud complexum, *prædefinitio physica,* inusitatum est apud nos, et satis obscuram et ambiguam habet significationem; quid enim est prædefinitio physica? Si enim per hoc significatur prædefinitio vera et in Deo existens, sic nos docemus vere et realiter esse in Deo, non quidem per additionem alicujus realitatis, vel modi realis liberi intra ipsam Dei voluntatem existentis (hoc enim et valde falsum est, et nihil ad rem præsentem refert), sed per simplicissimam eminentiam ipsiusmet realis actus voluntatis divinæ; unde Cabrera, disput. 3, n. 3, de meipso refert quod admittam prædefinitionem physicam liberorum actuum Christi, quamquam revera apud me nunquam legerit quod internam præfinitionem vocem physicam, sed solum externam efficientiam vel determinationem.

In quo sensu neget auctor physicam prædefinitionem. — Si vero per physicam prædefinitionem non intelligat decretum quod in Deo ad intra manet, sed determinationem ad extra (quæ potest dici prædefinitio passiva in hominis voluntate recepta), sic verum est me negare hujusmodi physicam prædefinitionem, nam eadem est cum physica prædeterminatione, de qua est tota quæstio; tamen, in hoc sensu, falso mihi Cabrera tribuit quod in actibus voluntatis Christi physicam prædefinitionem admittam; nam quoad hoc eamdem rationem de illis ac de cæteris esse censeo, cum non minus in illis salvanda sit vera libertas quam in cæteris. Multoque magis falsum est quod alio loco significat, me utramque prædefinitionem, tam physicam quam moralem, negare; nam in disputat. 2, § 2, plures auctores refert contra me (ut ait) pro prædefinitione divina, dicens omnes illos eam admittere ut necessariam ad humanos actus; subjungit vero, num. 112, illos auctores inter se differre, nam quidam eorum admittunt prædefinitionem physicam, alii moralem tantum. Unde, cum me omnibus illis, vel potius omnes illos mihi opponat, intelligit profecto me utramque definitionem, tam physicam quam moralem, negare; quod constat non ita esse, quia oppositum ex professo demonstro, lib. 3 de Auxiliis, cap. 17, et in cap. 10 admitto non solum prædefinitionem ex parte Dei, sed etiam prædeterminationem moralem ex parte nostræ voluntatis.

Nec minus obscurum est illud aliud additum, cum dicitur prædefinitio in genere causæ efficientis; nam propria prædefinitio quæ est intra Deum, licet respectu objecti prædefiniti habeat rationem causæ finalis extrinsecæ, quatenus illud denominat prædefinitum, tamen ex parte actus divini semper concurrit in genere causæ efficientis, tanquam applicans vocationem congruam et accommodatam fini intento; quod si veluti per antonomasiam prædefinitio efficiens dicatur, illa quæ sola sua vi facit in voluntate creata prædeterminationem ad actum prædefinitum, sic verum est non dari prædefinitionem in genere causæ efficientis, et quod actus sic definitus non libere sed necessario fieret; hinc autem nihil inferri potest contra efficaciam divinæ prædestinationis; quia ille motus efficientiæ non est ad illam necessarius, ut declaratum est.

Unde etiam non sequitur Deum expectare humanæ voluntatis determinationem, ut prædestinet vel prædefiniat actus ejus; sed solum sequitur expectare hujusmodi determinationem ut effectum aliquem prædefinitum exequatur, quæ duo non repugnant, sed optime inter se consonant; quod facile prospiciet qui attente distinxerit intentionis ordinem ab ordine executionis, et conditionatam scientiam futurorum ab absoluta. Deus enim, prævidens quænam futura sit determinatio voluntatis creatæ, si in hac vel illa opportunitate ad operandum applicetur vel excitetur, statuit ac ac præfinit aliquid supernaturalis boni ab illa efficiendum. Hæc autem præfinitio ad ordinem intentionis pertinet, et in ea non potest dici Deus expectare determinationem hominis, sed potius prævenire; nam ex se suaque mera voluntate ita intendit bonam illam determinationem voluntatis hominis, quam prævideraf possibilem, et conditionaliter futuram, ut omnino eam fieri faciat; atque ita

statim sequitur ordo executionis, nam ut actus sic præfinitus eveniat, applicat Deus illam opportunam vocationem quam accommodatam esse prænovit.

Unde intelligitur hanc partem veram esse, non solum posita formali præfinitione actus liberi, sed etiam posita sola virtuali, quæ est per voluntatem dandi vocationem congruam, nam per illam impletur conditio, qua posita, conditionata scientia transit in absolutam; altera vero pars posita est præcipue propter actus peccaminosos, in quos præfinitio non cadit, ut nunc suppono, et consequenter nec præsciri possunt futuri, in præfinitione vel ex vi prædefinitionis divinæ. Posita etiam est illa pars propter scientiam futurorum sub conditione, quæ non potest esse in prædefinitione divina, cum ordine rationis illam antecedat, sitque omnino necessario supponenda, ut salva libertate actus liberos prædefinire possit; unde etiam obiter constat falsum esse quod hoc tempore confinxerunt aliqui, præfinitionem, seu decretum divinum de effectu futuro conditionato supponi ante præscientiam ejus; illud enim, præterquam quod eadem habet incommoda, sine fundamento fictum, vixque intelligi potest; sed de hac re, quia suam per se integram disputationem postulat, addemus aliqua inferius, præter ea quæ in lib. 2 de Scientia Dei diximus.

Certitudo prædestinationis in quo fundetur. — Sola scientia conditionata non confert certitudinem absolutam de futuro effectu. — Ultimo vero ex dictis intelligitur sine fundamento nobis attribui illud quod supra retuli, nimirum, juxta nostram sententiam, certitudinem prædestinationis in sola præscientia constitui. Nam, licet dicamus certitudinem conditionatæ scientiæ necessario supponendam esse ante omnem prædestinationem et prædefinitionem actuum liberorum, vel effectuum qui ab illis pendent, non tamen in sola illa neque in præscientia absoluta ponimus certitudinem effectuum prædestinatorum; sed hanc absolutam certitudinem primario fundari dicimus in prædestinatione, seu præfinitione talium effectuum, ut ex dictis satis constat, et ex tractatis in libr. 3 de Auxiliis, cap. 14, 16 et 17. Et breviter patet, quia conditionalis nihil ponit in esse, et ideo sola scientia conditionata non confert certitudinem absolutam de futuro effectu; sed oportet ut aliunde supponatur talem conditionem aliquando esse in re ipsa ponendam. Hoc autem in hujusmodi effectibus primo fit certum ex vi prædefinitionis Dei, præsertim posita definitione formali, quam nos admittimus; quamvis ad hoc sufficere possit præfinitio virtualis, seu efficax voluntas dandi vocationem congruam, ut videre licet in Molina, in Concordia, quæst. 28, disput. 1, memb. 9 et 10; Vazquez, 1 t. primæ partis, disp. 92.

Addendum vero est imprimis quoad peccaminosos actus, verum esse certitudinem eorum, ut aliquando futuri sunt, non sumi ex prædefinitione, quia tales actus non prædefiniuntur, ut alibi est ostensum; nihilominus tamen, supposita scientia conditionata, per voluntatem permittendi voluntatem sua libertate operari in tali occasione constitutam, conditionata scientia transit in absolutam, et hoc modo illa scientia ejusque certitudo fundari potest in decreto divinæ voluntatis, non prædefinitivo, sed permissivo. Nunquam tamen decretum voluntatis potest esse prima vel adæquata ratio hujus certitudinis, et hoc solum voluit dicere Molina, certitudinem hanc non sumi ex voluntate. Probatur autem, quia si decretum sit permissivum, illud non potest inferre infallibiliter futuritionem effectus permissi, nisi in vi prioris conditionatæ scientiæ; si vero sit decretum prædefiniens, illud quidem semel positum recte infert infallibiliter futuritionem effectus, quia talis voluntas Dei semper impletur. Tamen illudmet decretum, ut sine læsione libertatis humanæ de actu ejus haberi possit, supponit præscientiam conditionatam ejus, ut sæpe dictum est; ante præscientiam autem conditionatam, non supponitur aliud voluntatis divinæ decretum, a quo ipsa certitudinem accipiat; ergo prima radix cognoscendi hæc futura non est in voluntate divina, sed in ipsa scientia et infinita ejus perfectione.

Sed hic occurrebat occasio disputandi an hæc conditionata scientia supponat decretum saltem conditionatum in quo nitatur, vel in quo medio niti possit ejus certitudo; sed de hac re in lib. 2 de Scientia Dei disputatum est, et in fine hujus operis aliquid illi disputationi adjungemus.

CAPUT XV.

ABLATA PRÆDETERMINATIONE PHYSICA, NON MINUI DIVINÆ PROVIDENTIÆ PERFECTIONEM.

Duo ad perfectionem divinæ providentiæ pertinent, et quænam illa sint. — Hoc videtur esse ultimum incommodum, quod nobis attribuitur, tanquam consequens ad sententiam

nostram de vocatione congrua. Nos vero facile consecutionem negamus, ejusque negationis rationem in hunc modum declaramus. Nam duo potissime sunt quæ pertinent ad perfectionem divinæ Providentiæ. Unum est exacta cognitio, et præscientia, tam speculativa quam practica omnium quæ fuerunt, vel quacumque ratione futura sunt, aut esse possunt; quam scientiam nos maxime supponimus in nostra sententia. Aliud est perfecta voluntas conservandi res existentes, et faciendi futuras, et subveniendi omnibus quarum curam gerit. Perfectio autem hujus voluntatis non in hoc consistit, ut omnia æque velit, vel ut de omnibus æque præfiniat aut statuat, sed singulis juxta capacitatem vel exigentiam uniuscujusque. Quis enim dicat ad perfectionem divinæ providentiæ pertinere præfinire peccata, aut æque præordinare numerum reproborum ac prædestinatorum, aut æqualiter legem statuere de alimento præstando bovi ac homini; quo sensu dixit Paulus: *Nunquid de bobus cura est Deo.*

Altitudo divinæ providentiæ in quo resplendeat. — Sic igitur, licet nos negemus Deum habere talem providentiam humanarum voluntatum, ut sola sua efficacitate eas prædeterminet ad unum in singulis actibus, non propterea diminuimus, sed declaramus potius perfectionem divinæ Providentiæ; quia ad illius perfectionem non pertinet lædere vel impedire usum libertatis voluntatis creatæ, saltem secundum ordinarium modum providentiæ suæ. Quin potius altitudo providentiæ divinæ est ita cooperari voluntatibus creatis, ut eas sese flectere sinat quo voluerint; et nihilominus tam certo et infallibiliter eis uti ad fines providentiæ suæ, ac si illas determinaret ad unum. Quod quidem in bonis actibus, præsertim in supernaturalibus, facit prædefiniendo illos intra se, et applicando media et auxilia quæ novit esse accommodata, et ea speciali cura providendo. In nonnullis item actibus, etiam bonis, naturalis ordinis, et communibus, id fortasse facit sine propria prædefinitione, per solam voluntatem antecedentem, a qua proveniant signa quod tale bonum Deo placeat; sunt autem hæc signa ipsa præcepta, consilia, etc., ratione quorum non dicuntur hujusmodi actu tantum permissi, etiamsi absque propria præfinitione ex communi cursu seu generali concursu provenire possint. In malis autem actibus id facit Deus sola præscientia et mirabili permissione.

Præcipuæ objectioni satisfit. — *Objectio.* — Objiciunt vero maxime, quia sequitur actus liberos humanæ voluntatis esse præter intentionem Dei, si ab eo non sunt præfiniti; hoc autem est contra perfectionem providentiæ; ergo. Major patet, quia intentio facit voluntatem efficacem et præviam, quæ prædefinitiva est; ergo ubi non est prædefinitio, non est intentio; ergo quod non est prædefinitum, non est intentum; ergo est præter intentionem.

Solvitur. — *Actus prædestinatorum qui ad vitam æternam conducunt, nullo modo dici possunt præter intentionem Dei.* — Respondetur imprimis hanc objectionem non habere locum in supernaturalibus actibus prædestinatorum. Quia omnia quæ sunt ex prædestinatione divina, sunt maxime juxta intentionem Dei, cum prædefinitio nihil aliud sit quam efficax intentio, vel electio virtute includens intentionem; et hoc est quod dixit Paulus: *Ut secundum electionem propositum Dei maneret.* Ostensum est autem, juxta nostram sententiam, hos actus prædestinatorum, qui ad vitam æternam conducunt, esse ex divina electione, et consequenter esse a Deo prædefinitos; nullo ergo modo dici possunt præter intentionem Dei, sed secundum illam.

Deinde dicitur nullum bonum actum humanum esse præter intentionem, etiamsi fortasse prædefinitus non sit, prædestinatione scilicet absoluta, formali, et prævia ad absolutam præscientiam futurorum. Ratio est quia, seclusa præfinitione, voluntas antecedens, qua Deus vere cupit aliquid fieri et ob eam causam confert media convenientia ut fiat, satis in rigore est ut talis effectus, si fiat, non dicatur esse præter intentionem Dei, sed potius ex illa aut secundum illam. Quia illa voluntas antecedens, licet non sit prædefinitiva, est vera intentio finis; nam ex vi illius necesse est ut divina voluntas velit dare media ex parte ipsius Dei necessaria ad talem finem. Item illa voluntas sufficit ut Deus simpliciter dicatur velle vel optare talem finem aut actum, et ut ipse actus dicatur Deo placere dum fit; ergo satis etiam est ut talis actus non sit præter intentionem Dei, sed secundum illam. Quæ ratio in universum probat de omnibus actibus bonis, etiamsi sint ordinis naturalis, quia omnes sunt secundum beneplacitum seu approbationem Dei, et secundum aliquam intentionem ejus, qua directe vult talem actum, saltem voluntate antecedente, sive hæc sit primaria et ex se, sive secundaria et ex aliqua suppositione, ut mox explicabimus.

Cum autem objicitur intentionem dicere voluntatem efficacem, etc., respondemus non oportere intentionem esse omni ex parte absolutam, ut sic dicam, et consequenter neque necessarium esse, simpliciter et ex omni parte esse efficacem, sed tantum respectu intendentis, quamvis respectu aliorum possit conditionem includere. Sic enim qui decrevit agere iter cum socio, si ipse velit et non alias, vere intendit; unde si postea iter agat, illa voluntas satis est ut dicatur propter illum finem operari; quamvis respectu socii illa voluntas conditionem incluserit, sine qua non haberet effectum. Ad hunc igitur modum se habet voluntas antecedens Dei, et ideo sufficit ut dicatur effectus esse secundum intentionem Dei. Quod autem supra dicebatur, inter præfinitionem et permissionem non esse medium, falsum est, nam datur voluntas antecedens, ut est explicatum.

Peccata omnia dici possunt præter intentionem Dei esse. — Tertio ergo de malis actibus addimus, peccata omnia merito dici posse præter intentionem Dei esse, quia non solum sunt absque prædefinitione divina, sed etiam absque simplici complacentia, quam Deus in illis habeat, et absque voluntate antecedenti qua Deus illa intendat. Unde nihil operatur Deus ex intentione, qua velit ut actus mali fiant, sicut operatur in omnibus bonis cujuscumque ordinis sint; sed quoties influit concurrendo ad malum actum, operatur ex alia intentione, præsciens et permittens effectionem alicujus mali actus; ob quam rationem Scriptura simpliciter dicit peccatum esse contra voluntatem Dei, et esse Deo invisum, odio habitum, atque etiam ignoratum, scientia scilicet quæ approbationem includat; ergo merito dici potest esse præter intentionem Dei. Dices : ergo etiam dici poterit contingenter, id est, casu et fortuito eveniens respectu Dei. Respondetur negando consequentiam; quia hæc verba non solum significant esse præter voluntatem et intentionem, sed etiam præter scientiam, seu præscientiam et permissionem. Atque hoc est quod Molina docere voluit citatis locis, nam loquitur vel de lapsu primi hominis, vel de aliorum hominum peccatis, vel de nonnullis effectibus, qui ita ex illis proveniunt, ut si peccata non essent, nullo modo illa evenirent.

Objectio. — Solvitur. — Duobus modis intelligitur Deus aliquid præfinire. — Dices : ergo etiam Christi passio dici debet præter intentionem Dei, quia solum ex peccato seu occasione illius introducta est. Et idem argumentum fieri potest de actu pœnitentiæ, et aliis qui, licet sint boni, necessario supponunt culpam; hæc autem sunt et contra dicta in priori illatione, et contra modum loquendi Scripturæ. Respondetur absolute negando sequelam, sed solum sequitur hæc non esse ex primaria intentione, seu institutione Dei, non autem non esse ex aliqua saltem secundaria. In quo multum differt inter ipsa peccata, et actus seu effectus bonos, qui occasione peccatorum fiunt; itaque duobus modis intelligitur Deus aliquid prædefinire, seu absolute velle, et ordinare. Primo ex se, et ex sola sua bonitate et sapientia, quomodo nos credimus voluisse incarnationem filii sui, prædestinatorum gloriam, mundi creationem, et similia, quæ dicuntur esse ex primaria Dei intentione et institutione. Secundo, vult quidem Deus aliquid, non tamen ex se solo, et quasi ex primaria inclinatione sua, sed ex aliqua hypothesi, et præsertim occasione alicujus culpæ. Et hujusmodi sunt omnia quæ Deus præcise vult in remedium vel vindictam peccati. Hæc enim Deus absolute non vult donec necessaria vel utilia esse judicet, occasione alicujus peccati prævisi. Et hæc comparatione priorum dicuntur in Scriptura non esse facta a Deo, et consequenter nec volita; hoc enim sensu dictum est : Deus mortem non fecit, nec delectatur in perditione morientium, et Deus neminem vult perire, sed omnes ad agnitionem veritatis venire; quanquam ex hypothesi revera Deus velit et facia tilla.

Molinæ dictum, quod quidam parvuli ita pereant, ut parentes illis subvenire nequeant, effectum esse et pœnam peccati primi parentis, in quo sensu intelligendum. — Et in hoc sensu dixit Molina in dicta disp. 1, q. 19, pag. 350, juxta primam editionem, quod quidam parvuli ita pereant, ut parentes illis subvenire nequeant, effectum esse et pœnam peccati primi parentis, idque non per se, sed per accidens, ex ipsa dispositione causarum universi, et primi parentis casu seu lapsu, præter Dei institutionem ac voluntatem. Quæ verba in sinistro sensu quidam modernus interpretatus est, cum verus sensus et facilis sit et certissimus. Loquitur enim de institutione et voluntate quam Deus ex se habuit, circa salutem hominum, vel in statu innocentiæ, et ante prævisum lapsum primi hominis, quæ absolute dici potest primaria institutio et voluntas, vel etiam post lapsum primi hominis,

quatenus ex se voluit omnes ab illo malo redimi ac liberari. Quæ est secundaria institutio respectu prioris, tamen etiam est primaria et per se comparatione facta ad damnationem eorum qui non salvantur. Et comparatione utriusque institutionis Dei, dicitur esse præter intentionem ejus, quod aliquis salvari non possit. Et eodem sensu dicitur hæc impotentia esse per accidens, non quia simpliciter eveniat casu respectu Dei; constat enim esse prævisam et permissam, sed quia non ex ordinante antecedenteque Dei voluntate provenit; sed solum ex voluntate quadam consequente, et quasi acceptante illud malum pœnæ, in vindictam culpæ, supposita permissione ejus, et prævisione ex generali cursu causarum universi. Unde inferius circa quæstion. 22, art. 2, pag. 331, dixit idem auctor comparatione causæ primæ nullum esse effectum fortuitum, quia omnes sunt prævisi et subjacent divinæ providentiæ, quamvis non omnes sint intenti, sed aliqui tantum permissi.

Non solum culpæ, sed etiam aliquæ pœnæ non intenduntur a Deo, sed tantum permittuntur. — Est in Deo voluntas absoluta, qua vult pœnam in vindictam peccati. — Indicat tamen ibidem non tantum culpas ipsas, sed etiam aliquas pœnas esse ex his effectibus, qui non intenduntur a Deo, sed tantum permittuntur, quomodo ait: Non oportet ut mors illius qui, dum natare voluit, suffocatus est, fuerit a Deo intenta, sed tantum permissa. Nihilominus tamen negari non potest quin magna intercedat differentia inter peccatum et illud malum, quod tantum est pœna peccati. Nam peccatum non solum non est intentum a Deo, sed nec simpliciter volitum voluntate consequente, sed pure permissum; pœna autem, qualis est mors ejus qui suffocatur, etsi non sit intenta propria intentione quæ antecedat executionem et præparet media ad illam, tamen, supposita præscientia peccati, et quod talis effectus eventurus sit, si reliquæ causæ universi suo cursu agere sinantur, revera est in Deo voluntas absoluta, qua vult talem effectum in vindictam peccati, quia hoc bonum et justum est. Unde ratione hujus voluntatis dicitur in Scriptura nullum esse malum (utique pœnæ), quod non fecerit Dominus, quod non dicitur unquam de malo culpæ, seu de actibus moraliter malis.

Neque hanc differentiam negare voluit Molina, nam diserte explicat paulo inferius, circa artic. 4 ejusdem quæst. 22, p. 380. Vasquez enim de actibus peccatorum dicit Deum nec intendere illos, nec ullo modo velle, sed tantum permittere; in pag. vero 301, loquens de aliis effectibus, qui sunt pœnæ peccatorum, dicit Deum eos velle, vel sub hac conditione, si peccata committantur, vel absolute voluntate consequente, scilicet, quia, posita præscientia peccatorum, jam absolute vult alios effectus illos in vindictam peccatorum. Quocirca quando hi effectus dicuntur permissi, non id dicitur ad excludendam hanc voluntatem consequentem Dei, sed ad excludendam præviam intentionem, in cujus virtute per se et directe præparentur media ad talem finem, seu effectum. In quo etiam addo hoc genus intentionis necessarium quidem non esse in omnibus his effectibus, quia per se plus habent acerbitatis quam clementiæ; nihilominus tamen non repugnare, quin hoc etiam modo sint aliquando intenti a Deo, et ad illos præparentur et ordinentur media per divinam Providentiam specialem. In quo etiam differunt ab actibus peccatorum; estque ratio differentiæ clara, quia hi effectus non sunt simpliciter mali, nec divinæ bonitati repugnantes, sicut peccata.

CAPUT XVI.

QUALEM PROVIDENTIAM GRATIÆ CIRCA REPROBOS COGANTUR PONERE AUCTORES QUI PHYSICAM PRÆDETERMINATIONEM AD SINGULOS ACTUS PUTANT ESSE NECESSARIAM.

Secunda pars hujus operis, in qua examinantur ea dogmata quæ ex necessitate physicæ prædeterminationis aperte inferuntur. — Refellimus hactenus dogmata quæ vel nobis falso attribuuntur, vel ex nostra sententia male inferuntur; superest ut in hac secunda hujus operis parte, ea dogmata examinemus quæ ex necessitate physicæ prædeterminationis aperte inferuntur, et a defensoribus illius sententiæ non gravate admittuntur.

Cabrera, disp. 6, dub. 4, n. 92.—Ead. disp., dub. 4, num. 45 et 49. — Primum dogma est, Deum ita providisse omnibus hominibus, quos non præelegit ad gloriam, de remediis ad salutem necessariis, ut per se ab extrinseco illis impossibile sit salvari. Non assero propositionem hanc sub his terminis ab eis tradi, sed assero in dictis ab eis evidenter contineri. Nam imprimis dicunt *liberum arbitrium infallibiliter deficere, nisi Deus efficaciter inchoet actum bonum;* intelligunt enim, ni-

si Deus solus inchoet sine ipso libero arbitrio; hoc enim est quod in illis disputationibus intendunt contra nos persuadere, nam quod nobiscum inchoet Deus, nos maxime profitemur; unde quod aiunt, *infallibiliter deficere nisi Deus inchoet actum*, non est ex aliqua præscientia, vel suppositione, sed ex intrinseca et essentiali impotentia liberi arbitrii; quare ita illud dicitur infallibile, ut oppositum sit simpliciter impossibile. Quia infallibilitas illa fundatur in essentiali dependentia liberi arbitrii a Deo, quæ tanta est, juxta hos auctores, ut non possit liberum arbitrium prodire in actum, nisi Deus solus prius efficaciter inchoet illum, determinando nimirum ipsum liberum arbitrium. Igitur ex sententia hujus auctoris, quam impossibile est causam secundam operari sine concursu primæ, tam est impossibile liberum arbitrium creatum efficere actum bonum, nisi prius Deus solus efficaciter inchoet illum. At subjungit eodem loco idem auctor, *initium efficaciæ actus reliquisse Deum arbitrio eorum qui revera prædestinati non sunt, et ideo, ait, nunquam ad tantum bonum devenient ut tali actui initium efficaciæ tribuant*. In qua sententia evidenter ait reliquisse Deum reprobos ex vi suæ providentiæ in eo statu, in quo sit illis impossibilis inchoatio actus boni. Quia hæc inchoatio est propria et quasi essentialis causæ primæ, ut sic; ergo est impossibilis causæ secundæ ut sic; ergo si Deus committit non prædestinatis ut inchoent actus, aliquid impossibile eis committit, nam hoc causa secunda facere non potest, ut idem auctor paulo inferius docet. Unde etiam fit, cum inchoare actum bonum sit medium necessarium ad salutem, Deum ducere hos homines ad illum terminum per viam prorsus inviam et inaccessibilem, id est, per medium prorsus impossibile. Unde ulterius sequitur in hujusmodi hominibus non esse defectum voluntatis, sed potestatis, quod non inchoent hujusmodi actus, quia illud non est munus causæ secundæ, et nihilominus imputari eis ad culpam quod careant his actibus, qui ad salutem necessarii sunt; quod quam sit durum et absurdum satis per se constat.

Prædictus tamen auctor nihil horum reputat inconveniens, quin potius aliis locis expresse illa confirmat; nam alibi, disp. 6, dub. 7, sic inquit : *Deus nec dat, nec paratus est dare auxilium efficax omnibus reprobis, sed decrevit firmo proposito, et quasi prolata sententia illis non dare, sed eos deserere*. Declarat autem, disp. 6, dub. 7, n. 13 et 24, Deum habuisse hoc decretum ex se, et quasi ex primaria intentione sua, nulla ratione habita dispositionis ex parte hominis, sed ante omnem operum prævisionem. Per auxilium autem efficax intelligit ipsummet concursum Dei, ut primæ causæ, quod prævium esse putat, et prædeterminans causam secundam, et ita complens illam, ut impossibile simpliciter sit sine illo auxilio operari. Unde alio loco, dub. 3, n. 109 et seq., dub. 4, num. 43 et seq. consequenter ait, et ex professo persuadere conatur, non esse in potestate hominis habere hoc auxilium efficax.

Quod si interroges quomodo homini imputetur ad culpam non facere id quod sine hoc auxilio efficaci facere non potest, siquidem tale auxilium neque habet, neque habere potest, respondet alibi : Licet non sit in potestate hominis habere determinationem ad talem actum, verbi gratia, amorem, nihilominus illi imputatur si non amet, quia ad hoc satis est quod habeat aliud donum quod confert potestatem amandi. Quale ipse esse putat auxilium præveniens seu excitans, quod ab his auctoribus solet appellari sufficiens, et de illo dicunt quod dat posse, non autem operari, et id satis esse ut homini imputetur non operari.

Quod si rursus objicias interdum hominem non prædestinatum esse justum, cui Deus ex se non denegat auxilium efficax ad salutem, quia non deserit amicum suum nisi prius deseratur ab ipso, respondet clare, et sine ulla tergiversatione ille auctor, alio in loco, eadem disp. 6, dub. 8, num. 58, Deum deserere justos per subtractionem auxilii efficacis pro sola voluntate, priusquam deseratur ab ipsis. Quando autem Concilium Tridentinum, session. 6, can. 11, dicit Deum non deserere justos nisi prius deseratur ab ipsis, intelligendum esse dicit de desertione per subtractionem gratiæ justificantis; hanc enim Deus non aufert a justis, nisi ipsi prius mortaliter peccent; auxilium autem efficax ad non peccandum suo tantum arbitrio denegat, etiam justis quos non prædestinavit; ita ut non solum actu non det illud, verum etiam nec paratus sit dare. Talis ergo providentiæ ratio statuitur ab his auctoribus circa homines non prædestinatos, de qua duo explicare necesse est : primum, qualis sit illa doctrina, secundum quam necessaria illatione conjuncta sit cum sententia quam tractamus de physica prædeterminatione.

Ratio divinæ providentiæ ab adversariis po-

sita aliena est a divina bonitate et sapientia.— Dico igitur imprimis illam rationem providentiæ divinæ alienam esse a divina bonitate et sapientia, et a voluntate quam Deus hominibus in Scripturis manifestavit, ideoque doctrinam illam omnino falsam esse; quam vero censuram mereatur, non est nostrum nunc dicere, sed altiori judicio remittere. Probatur assertio primo, quia juxta hanc doctrinam sequitur primo, ita Deum disposuisse providentiam suam erga non prædestinatos, ut salvari nullo modo possint, etiam quantum est ex parte Dei; consequens est falsum, et contra Scripturam; ergo. Minor constat ex illo 1 ad Timoth. 2 : *Deus vult omnes homines salvos fieri;* quem locum late tractavimus lib. 4 de Prædestinatione, cap. 1. Ostendimusque de omnibus hominibus sine limitatione esse intelligendum, ac proinde esse omnino certum, Deum, quantum in se est, omnes homines salvare voluisse. Huic autem veritati et principio plane repugnat dicere Deum reliquisse omnes non prædestinatos, cum tali genere ac modo providentiæ, cum quo per se et ex natura rei impossibile est tales homines salvari. Quod plane affirmant, qui dicunt Deum ex se decrevisse non dare his hominibus auxilium efficax, alioqui de se necessarium ad salutem. Probatur, quia qui non est paratus ad dandum medium simpliciter necessarium ad finem, profecto nec ex se paratus est ad dandum finem, nam intentio finis necessario inducit voluntatem medii necessarii proportionatam intentioni; si ergo Deus ex se non dat, nec paratus est dare auxilium efficax quod censetur esse medium necessarium ad opera salutis, non est etiam paratus ad dandum ipsam salutem. Falsum ergo est voluisse Deum omnes homines salvos facere.

Præterea, si Deus ex se ita voluit providere his hominibus, et non aliter, plane voluit ut nec salventur nec salvari possent ; nullo ergo modo voluit salutem eorum. Probatur consequentia, quia nec voluit eam in seipsa, perfecta et absoluta voluntate, ut per se constat; nec voluntate conditionata, et includente vel illam limitationem : *Quantum est ex parte Dei*, vel illam conditionem: *Si homo cooperari voluerit.* Quod patet, quia supponitur Deus ex se decrevisse illum limitatum modum providentiæ præstare his hominibus, et non ampliorem, quidquid ipsi conentur. Qua suppositione facta, illa conditio cooperandi est simpliciter impossibilis homini, ut consequenter et expresse fatetur prædictus auctor dicta dubitatione 3, numer. 109, 110 et 120 et 126. Unde nec vult Deus salutem talium hominum in mediis necessariis ad illam, quia revera non vult dare illa, imo potius ex se voluit et decrevit non dare. Nec denique voluit dare his hominibus potestatem obtinendi talia media, et consequenter nec tollendi defectum eorum. Quia, juxta dictam sententiam, unum medium maxime necessarium est de se auxilium efficax, et his hominibus simpliciter est impossibile, tam moraliter quam physice, habere tale auxilium, quia non est relictum in potestate vel libertate eorum, ut constat ex dicto auctore, dicto numero 116, et dubio quarto, numero 46, vers. *Quarto probatur*, ubi id confirmare conatur ex illo Pauli : *Quis enim te discernit.*

Adversariorum responsio. — Respondebunt fortasse auxilium efficax non esse necessarium ut homo possit salvari, sed ut salvetur, et ideo quamvis Deus ex se statuerit non dare his hominibus auxilium efficax, nihilominus potuisse velle dare hominibus potestatem ut filii Dei fiant, et ita velle voluntate antecedenti salutem eorum non ut futuram, sed ut possibilem, et hoc satis esse ut dicamus hos homines salvari posse, quamvis infallibile sit nullum eorum futurum esse salvum.

Convincitur esse falsa. — Sed hoc facili negotio convincitur esse falsum et ridiculum; nam, licet auxilium efficax, ut sic, detur homini, non solum ut possit operari, sed ut operetur, tamen si tale auxilium est simpliciter et ex natura rei necessarium ad operandum, necessario fatendum est, sicut est necessarium ad salutem illud de facto obtinere, ita potestatem habendi illud esse necessariam ad potestatem consequendi salutem; ergo homo cui non solum non datur tale auxilium, verum etiam nec potestas obtinendi, non solum non salvabitur, verum etiam nec salvari potest simpliciter, nec absolute, ac independenter ab ejus arbitrio ; quia hoc modo est etiam illi impossibile habere tale auxilium ut in dictis locis expresse auctor ille fatetur. Assumptum præterquam licet ex terminis videatur evidens, declaratur ac demonstratur breviter. Quia, si unus actus est necessarius ad alium, potestas ad priorem actum erit necessaria ad potestatem habendi posteriorem actum. Ut si diaphaneitas est necessaria ad lumen, quod non potest esse diaphanum, non potest esse illuminatum; et quia species visibilis est necessaria ad videndum, qui simpliciter non posset habere speciem, simpliciter

non posset videre; et quia causa secunda non potest agere sine concursu primæ, si non posset habere talem concursum, simpliciter non posset agere. Est ergo attente considerandum, quando aliquid requiritur ad actualem operationem, præter virtutem proximam operantis, dupliciter posse illud requisitum considerari, scilicet, vel ut actu positum, vel in potestate habendi illud. Priori ergo modo non semper est necessarium ad actum primum, sed ad secundum, ut maxime patet in actuali concursu Dei. At posteriori modo semper est necessarium ad posse simpliciter, ideoque potestas habendi illud requisitum pertinet ad actum primum; illa autem potestas consistit in hoc ut Deus, quantum est ex se, sit paratus ad concurrendum, vel dandum requisitum illud, quando non potest aliter a creatura obtineri. Et ideo si Deus ex sese absoluto decreto denegat concursum, nullo modo manet in potestate creaturæ habere illum, et consequenter nec operari, eademque ratio procedit in auxilio de se efficaci, quod necessarium esse dicitur ex vi subordinationis et dependentiæ causæ secundæ a prima.

Confirmatur primum inconveniens. — Addo præterea, juxta doctrinam horum auctorum, auxilium efficax, etiam in actu positum, non pertinere tantum ad actum secundum, sed magna ex parte ad actum primum, quia ipsi non ponunt auxilium efficax in solo concursu concomitante ad ipsum actum, sed maxime in quadam efficaci actione, qua Deus prævenit liberum arbitrium, et determinat illud ad agendum, per quam determinationem quodammodo completur in actu primo, quia sine illo (juxta hos auctores) erat impotens ad inchoandum hunc vel illum actum, quia potentia indeterminata (ut aiunt) non potest aliquid determinate agere. Unde si Deus decrevisset nullam omnino determinationem dari voluntati, simpliciter nihil posset velle, quia non esset in potestate ejus habere aliquam determinationem, neque est ipsa constituta in actu primo ad efficiendam illam, sed solum in potentia passiva ad illam recipiendam, quæ non sufficit ad potestatem agendi de qua loquimur; ergo si Deus ex se simpliciter decrevit non efficere in hac voluntate determinationem ad bonum actum, simpliciter etiam non est in potestate hominis habere illum. Et ita fatetur expresse ille auctor, dict. dubio octavo; nam numero 103 dicit, *quod liberum arbitrium nequit ad actum reduci, nisi per illud auxilium;* et num. 110, addit *voluntatem sine tali auxilio non esse sufficienter constitutam in actu primo ut operetur, sicut potentia visiva sine specie, licet in ratione potentiæ habeat suam completam virtutem, tamen in ratione actus primi non est simpliciter constituta;* ergo, sicut potentia visiva sine specie est simpliciter impotens ad videndum, ita voluntas sine illo auxilio. Sic etiam Cabezudo, tertia parte, quæst. 62, art. 1, quæst. 2, dicit hanc motionem Dei efficacem esse principium per se omnis operationis; qui ergo illam non habet, nec habere potest, caret principio per se; quomodo ergo est potens?

53. *Aliud inconveniens ex præcedenti doctrina.* — Secundo, sequitur ex illa sententia, Deum imputare homini ad culpam id quod est illi impossibile, quod constat esse contra definitionem Concilii Tridentini et contra totam Scripturam. Sequela probatur, nam in peccato, verbi gratia, infidelitatis, vel imputatur homini ad culpam, quia per suam voluntatem non inchoat determinationem ejus ad effectum credendi, vel quia non facit illum sine tali determinatione, vel quia non recipit determinationem. Primum est impossibile voluntati creaturæ secundum hanc sententiam, quia illud non est munus causæ secundæ, sed solius primæ, quia alias (ut solent argumentari) liberum arbitrium creatum esset primum liberum; et ideo nobis tribuunt quod faciamus nostrum liberum arbitrium causam primam liberam suarum actionum, quia dicimus voluntatem nostram inchoare suam determinationem cum cooperatione Dei. Secundum etiam ipsi dicunt esse simpliciter impossibile, scilicet, liberum arbitrium creatum non prædeterminatum efficere suum actum; et loquuntur consequenter, quia si determinatio est voluntati simpliciter necessaria ad eliciendum actum, si illam inchoare non potest, multo minus potest inchoare actum ante illam, vel sine illa.

Declaratur tertium membrum secundi inconvenientis. — Tertium denique, cum ad solam potentiam passivam pertineat, non sufficit ad potestatem moralem qualis requiritur ut aliquid imputetur ad culpam, quia debet esse potestas libera; potentia autem passiva ut sic non est libera. Respondent interdum pendere ex aliqua dispositione libera, quod hæc potentia passiva reducatur ad actum, et ratione illius posse imputari ad culpam, quando non reducitur. Quam vero im-

probabile hoc sit, et quæ incommoda inde sequantur, ostendam capite sequenti. Hic autem evidens est id non posse responderi juxta eorum doctrinam supra citatam. Nam dicunt Deum ex se, nulla spectata hominis dispositione, decrevisse non dare homini auxilium de se efficax, seu determinationem (quod idem est), et ideo absolute non esse in potestate hominis prædestinati habere tale auxilium; ergo non pendet ex dispositione libera hominis, sed ex sola Dei voluntate, supposita ex parte hominis sola capacitate passiva, quæ omnibus eadem est; ergo simili modo, vel majori ratione, non est in potestate hominis habere effectum talis auxilii. At hoc est quod homini imputatur ad culpam; ergo imputatur ei id quod simpliciter non est in potestate ejus.

Regula summopere notanda ex Augustino.— Confirmatur hic discursus ex doctrina Augustini, libri de Correptione et gratia, cap. 11, et lib. 83 Quæstionum, quæst. 68, ubi hanc regulam constituit, si ad aliquod opus est necessarium aliquod gratiæ donum, et illud donum ita denegatur homini, ut Deus neque illud det, neque sit paratus ad dandum, quidquid homo faciat aut conetur, non posse imputari homini ad culpam, quod tale opus non faciat, quia simpliciter est impotens ad faciendum. Ita vero est in præsenti, juxta illam sententiam; nam auxilium hoc prædeterminans est necessarium ad opera salutis, et Deus non dat illud, neque ex se paratus est dare hominibus non prædestinatis. Nec sufficit quod Deus det auxilium præveniens (quod ab illis auctoribus vocatur sufficiens, et proxima virtus operandi), tum quia, ut capite sequenti ostendam, non potest dici sufficiens cui deest aliquid necessarium, quod neque habetur, neque haberi potest; tum etiam quia, licet virtus causæ secundæ sit integra et completa in suo ordine, si illi desit adjutorium, seu concursus causæ primæ, ita ut non sit in potestate ejus habere illud, et Deus absolute statuerit non dare, non potest tali causæ secundæ imputari ad defectum, quod non operetur; sicut non fuit defectus ignis Babylonici non comburere ex defectu concursus Divini. Neque homini habenti optimum visum imputabitur ad culpam, quod non videat, si non potest habere speciem, vel concursum Dei. Multum ergo repugnat pietati, fidei, et homines in quamdam desperationem injicit, qui docet homines damnari a Deo, eo quod non faciant id quod nec facere, nec inchoare possunt, nisi a Deo per illud efficax auxilium prædeterminentur, cum Deus ex se decrevit, nulla spectata eorum dispositione, eis non dare tale auxilium.

Propositio formidanda in doctrina adversariorum contenta. — Tertio, continetur in illa doctrina alia propositio juris, profecto Catholicis formidanda, scilicet, *Deum deserere justos priusquam deseratur ab ipsis.* Quamvis enim ille auctor concedat illam propositionem de desertione quoad auxilium efficax, nullo modo satisfacit, neque evitat prædictum inconveniens. Primo, quia limitat generalia verba Concilii Tridentini sine fundamento auctoritatis vel cogentis rationis; secundo (quod caput est), quia illa limitatio et distinctio repugnat verbis Concilii, et destruit mentem ejus. Nam eo capite hoc præcipue agebat, ut doceret posse justos ita servare mandata, ut justitiam non amittant, nec mortaliter peccent, et ad hoc persuadendum inducit illud dogma : *Quod Deus non deserit justos, nisi prius deseratur ab ipsis;* ergo non loquitur de desertione per ablationem gratiæ habitualis, sed per ablationem auxilii necessarii ad opera pietatis.

Deus cum justificaverit impium, illum non deserit, si non ab illo deseratur. — Tertio in hoc sensu locuti sunt Patres, a quibus Concilium illud sumpsit axioma ; Augustinus enim, libro de Natura et gratia, capite 26, sic inquit : *Deus cum justificat impium, et ad perfectam sanctitatem justitiamque perduxerit, non deserit, si non deseratur, ut pie semperque juste vivat. Sicut enim oculus corporis etiam plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere, sic homo, etiam perfectissime justificatus, nisi æterna luce justitiæ divinitus adjuvetur, recte non potest vivere,* ubi evidenter loquitur Augustinus de adjutorio necessario justificatis ultra sanitatem gratiæ, sicut lux est necessaria oculo ultra sanitatem oculi, et quoad hoc adjutorium dicit Deum non deserere justificatos, loquiturque de adjutorio efficaci, ut patet ex illis ultimis verbis : *Sanat ergo Deus, non solum ut deleat quod peccavimus, sed etiam ut præstet ne peccemus.* Ponderanda etiam est ratio, qua utitur Augustinus; nam inde probat Deum non deserere justos quoad hoc adjutorium, quia est tam necessarium justis ad recte vivendum, quam est necessaria lux oculo sano ad videndum. In qua ratione tacite supponit non posse imputari, quod cadant, si Deus ex se deserat ipsos, negando

auxilium simpliciter necessarium ad recte vivendum.

In necessariis ad salutem Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso. — Similiter D. Prosper ad objectiones Gallorum in septima, et ad objectiones Vincentianas, etiam in septima, non solum de justis, sed simpliciter de omnibus hominibus ait Deum neminem deserere, nisi prius deseratur ab ipso, in necessariis scilicet ad salutem, hæc enim Deus nulli denegat ex se et ex sola sua voluntate. Quæ etiam doctrina habetur nomine Augustini, libri ad articulos sibi falso impositos articulo septimo. Denique idem voluit Anselmus, libro de Concordia, etc., capite tertio, dicens : *Sic gratia subsequitur donum suum, sive magnum, sive parvum sit, ut illud dare non deficiat, nisi liberum arbitrium, nolendo, rectitudinem quam accepit deserat.* Ubi attente sunt expendenda illa verba, *sive parvum, sive magnum*, nam auxilium efficax non solum magnum, sed etiam maximum quid est; ergo de illo etiam maxime verum habet axioma illud.

Confirmatur.—Quarto, alias insufficiens et frivola fuisset doctrina Concilii. Quis enim unquam dixit deserere Deum justos privando eos habituali gratia, priusquam ipsi Deum deserant, peccando mortaliter, ut oportuerit Concilium denuo tradere illud dogma sic intellectum ? Item quid hoc conferebat ad intentionem Concilii, quæ erat justos posse recte vivere ? nam, licet non deserantur a Deo eo modo, si deseruntur quoad auxilium efficax, ita ut non sit in potestate eorum illud habere, certe non poterunt recte vivere. Eo vel maxime quod hæc desertio alteram includit; nam qui privatur auxilio efficaci, consequenti necessitate privabitur sanctificante gratia. Et hoc illi imputabitur ad culpam, secundum illam sententiam, quod profecto acerbius est quam privari habituali gratia sine propria culpa. Deterius enim est peccare, et propter peccatum gratia privari, quam quod Deus gratiam sola sua voluntate auferat; ergo nullo modo dicendum est Deum deserere justos quoad auxilium efficax, ex sola sua voluntate, priusquam deseratur ab ipsis; ergo nec admittenda est doctrina quæ illum providentiæ modum circa non prædestinatos Deo attribuit.

Evasio adversariorum. —At enim dicet aliquis, hunc fortasse fuisse peculiarem lapsum illius auctoris et defensoris physicæ prædeterminationis; tamen ab aliis ejusdem auxilii defensoribus non admitti doctrinam illam, nec habere necessariam consecutionem cum sententia de physica prædeterminatione per se sumpta; ideoque, licet optime impugnetur ille providentiæ modus, non inde impugnari sententiam de physica prædeterminatione.

Præcluditur.—Qui autem hanc responsionem dederit, oportet ut modum probabilem evadendi illationem et consecutionem illam nobis ostendat. Nam revera auctor ille satis consequenti ratione, et (meo judicio) evidenti illatione compulsus est, illud consequens admittere. Nam, si auxilium efficax antecedenter necessarium est, in ipsa voluntate receptum, ut ipsa possit elicere actum, necessario sequitur non esse in potestate libera voluntatis habere vel non habere tale auxilium, quia solum est in potestate receptiva illius; unde consequenter sequitur non pendere ex voluntate hominis libera habere, vel non habere tale auxilium, sed solum ex Dei voluntate, ac proinde ex se decrevisse non dare illud omnibus quibus de facto illud non dat. Hinc autem cætera consequuntur quæ ille auctor concedit. Assumptum declaratur breviter, quia ante auxilium efficax nihil potest facere aut conari voluntas, quod illud auxilium consequatur, quia ad hoc ipsum (quidquid illud sit) necessarium est auxilium efficax, et sistendum est in aliquo primo; ergo si illud non datur, ex mera voluntate Dei non datur, sine ulla causa ex parte hominis; ex illo autem primo cætera pendent. Tota ergo hæc desertio judicialiter reducenda est ad solam Dei voluntatem, quæ ex se absolute decrevit non dare illud auxilium efficax, sine quo salus comparari non potest, ut consequenter auctor citatus dixit; qui nihilominus in aliis locis, videns fortasse illius doctrinæ acerbitatem, alia diverticula quærit, ut voluntati attribuat carentiam auxilii efficacis, sicut facere etiam solent alii defensores physicæ prædeterminationis, quæ in sequenti capite refellere necessarium est.

CAPUT XVII.

REFELLITUR QUIDAM MODUS EVADENDI SUPERIOREM DIFFICULTATEM, ET IN ALIUM EXTREMUM ERROREM INCLINARE OSTENDITUR.

Quamvis auctores supra relati interdum fateantur aperte Deum ex se negare necessarium auxilium reprobis, nullo usu libero in

eis spectato, ac proinde illud non esse in potestate eorum, dum autem premuntur difficultatibus positis superiori capite, ne cogantur fateri omnes carere auxilio sufficienti, eisque esse impossibilem viam salutis, aliis in locis alia diverticula quærunt, conanturque defendere posse hominem libere sese disponere ad hanc determinationem, et non privari illa nisi qui sua libertate impedimentum ei ponunt. Reliquum ergo est ut hanc partem persequamur, ostendendo id fieri non posse nisi et tribuendo totam originem salutis puro libero arbitrio, et aliquid omnino falsum, et inintelligibile fingendo.

Duobus modis intelligi potest determinatio pendere ex prævio usu liberi arbitrii. — Duobus ergo modis intelligi potest determinationem hanc pendere ex prævio usu liberi arbitrii. Primo, ex dispositione positiva, quia videlicet liberum arbitrium, a Deo vocatum per Spiritus Sancti inspirationem et illuminationem aliquam, bonum illius usum exhibere potest, quem si positive efficiat, statim recipiet a Deo determinationem ad consensum; unde, quando illam non recipit, ideo est quia non bene utitur prævenientibus auxiliis. Secundo, potest hæc determinatio pendere ex prævio usu liberi arbitrii mere negativo, quia, scilicet, liberum arbitrium a Deo motum et excitatum saltem illi non resistit, sed sinit se a Deo determinari. Utrumque ergo modum tentatum et assertum invenio ab his auctoribus, sed in utroque esse insuperabiles difficultates demonstrabo.

Primo igitur Franciscus Davila in suo libro, cap. 7, pag. 55, sic inquit : *Auxilium præveniens sufficiens est ad salutem, non tamen per se solum potest salutem assequi, nisi ei efficacis auxilii lumen affulgeat, sicut visus est sufficiens principium videndi, non potest tamen actu videre sine lumine;* explicans autem hanc sufficientiam subjungit : *Qui ergo lethali culpæ subjacet, bene sufficienti utatur auxilio, et præsto aderit auxilium efficax, et cum eo gratia justificans; facienti enim quod in se est auxilio sufficienti, Deus non denegat gratiam.* Quod autem hic bonus usus positivus sit, et per aliquem actum bonum, declarat ibidem, pag. 49, dicens : *Homo, hanc repentinam commotionem* (scilicet auxilii prævenientis) *in se reversus judicio ac libertate refovens, dum bene operatur, ad introductionem gratiæ se disponit, tametsi peccato mortali subjaceat.* Sic ergo requirit positivum usum liberi arbitrii, tanquam præviam dispositionem, ad quam infallibiliter sequitur auxilium efficax; et inferius, cap. 8, p. 73, declarat hunc esse ordinarium modum dandi auxilium efficax ad justificationem ; extraordinarie vero aliquando Deum dare hoc auxilium sine illis præviis dispositionibus, quod putat esse miraculosum. Atque hunc dicendi modum interdum sequitur Cabrera, disp. 6, dub. 3, num. 30 et seq., estque frequens inter hos auctores.

Sed interrogo an ille bonus usus liberi arbitrii, et bona dispositio quæ ponitur media inter auxilia prævenientia, quæ sufficientia vocantur, et auxilium efficax, fiat ab auxilio efficaci, vel sine illo. Primum dici non potest, quia dicitur esse dispositio prævia ad ipsum auxilium efficax. Si autem dicatur secundum, ergo illa dispositio est a solo libero arbitrio sine auxilio efficaci ; ergo, cum per talem dispositionem fiat discretio inter duos æque vocatos sufficienter, quorum alter recipit determinationem seu auxilium efficax, et alter non recipit, sequitur hanc discretionem fieri ex solis viribus liberi arbitrii. Sequitur etiam actum, solis viribus liberi arbitrii factum, esse dispositionem ad quam infallibiliter sequitur auxilium efficax, et cum eo gratia justificans; quod Pelagianum est. Sequela patet, quia illa dispositio non potest esse nisi aliquis actus bonus et liber, qui dicitur fieri sine auxilio efficaci gratiæ; ergo per solas vires liberi arbitrii.

Responsio adversariorum. — Responderi potest primo, illam dispositionem non fieri sine auxilio efficaci gratiæ, licet fiat sine illo efficaci ad quod est dispositio ; est enim evidens ab illo fieri non posse, quia auxilium efficax, a quo fit, debet esse prævium, et prius simpliciter natura seu causalitate; auxilium autem efficax, quod ratione talis dispositionis datur, respectu illius est mere subsequens et posterius. Sicut auxilium efficax, quod immediate datur ad conversionem, non potest dari propter illam tanquam propter dispositionem, quia antecedit illam; nisi quis fortasse hic dicat, quod de habitu ab aliquibus dicitur, esse priorem in genere causæ dispositivæ, seu materialis, licet sit posterior in genere causæ effectivæ. Hoc tamen dici nullo modo potest, alioqui conversio ipsa ut dispositio ad auxilium efficax non haberet supernaturale principium, sed solum liberum arbitrium, quod nemo dicere audebit. Unde, qui distinctione illa in habituum infusione utuntur, saltem putant dispositionem illam, ut priorem, esse ab auxilio efficaci, et respectu auxilii effica-

cis nullum supernaturale principium relinquitur, et ideo in universum, auxilium quod datur tanquam necessarium ut aliquid fiat, non potest dari, quia illud factum est per modum dispositionis præviæ. Recte ergo probat argumentum ex suppositione illius sententiæ, dispositionem illam non esse ab illo auxilio efficaci, quod propter illam datur. Nihilominus tamen addi potest dari aliud auxilium efficax distinctum ab illo, et prius illo, quod datur ad illam dispositionem efficiendam, et non propter illam.

Rejicitur. — Sed hæc responsio, non potest aptari, neque est consequens ad id quod intenditur; nam evertit priorem solutionem, et in idem revolvitur labyrinthum. Nam de illo priori auxilio efficaci, interrogo cur detur huic qui se disponit, et cum ad talem dispositionem determinatur, et non alteri, qui non bene utitur auxiliis prævenientibus, qui procul dubio bene illis uteretur, si tale auxilium et determinationem reciperet. Nam si dicatur causam esse solam Dei voluntatem, qui huic voluit dare illud primum efficax auxilium, et non alteri, solum quia noluit, sine ullo respectu ad dispositionem illius, jam profecto dicitur Deus deseruisse hunc hominem priusquam desereretur ab ipso, et reliquisse illum sine auxilio sufficienti, quia reliquit sine illo primo efficaci, ex quo cætera pendent, et sine potestate vel facultate libera ad habendum illud. Quæ ratio procedit in omnibus hominibus, qui de facto non se ita disponunt, atque ita sequuntur absurda omnia superiori capite tractata. Si autem iterum dicatur illud prius auxilium efficax dari huic et non illi, quia per alium actum se ad illud disposuit unus, et non alter, quæro jam de illa alia dispositione, an sit ab auxilio efficaci necne. Nam si non est, jam ratio discriminis ponitur in naturali usu liberi arbitrii; si vero est ab auxilio efficaci priori, de illo iterum fiet interrogatio facta ; unde cum non possit in infinitum procedi, necessario sistendum est vel in prima dispositione, quam liberum arbitrium faciat sine auxilio efficaci, vel in primo auxilio efficaci, quod Deus det uni, et deneget alteri ex sola sua voluntate, sine ullo respectu ad dispositiones eorum, et ita necessario inciditur in aliud barathrum superiori capite impugnatum.

Alia evasio.—Præcluditur.—At dicere aliter potest dispositionem illam ad auxilium efficax non esse ab auxilio efficaci, et nihilominus esse supernaturalem, et non fieri solis viribus liberi arbitrii, quia fit ex gratia sufficiente seu prævia. Sed hoc non sufficit ad evitandum errorem Pelagii. Nam ad actum et dispositionem supernaturalem non sufficit gratia excitans, sed requiritur etiam adjuvans, ut Concilia definiunt; nec sufficit auxilium moraliter movens, sed etiam necessarium est auxilium physice ac vere et realiter efficiens cum voluntate supernaturalem actum, ut in superioribus probatum est, consentientibus etiam auctoribus alterius sententiæ ; ergo, si hæc dispositio supernaturalis est, non sufficit ad illam efficiendam gratia præveniens ut sic, sed requiritur præterea adjuvans et concomitans. Nec satis est gratia sufficiens ut sic, quatenus moraliter excitat, sed requiritur gratia actu et vere efficiens, quæ non potest non esse efficax, cum suum effectum habeat.

Declaratur præcedens doctrina.—Declaratur, nam si quis, sufficienter vocatus ad fidem supernaturalem, adhibeat rebus sibi propositis quamdam fidem humanam, quam naturæ viribus potest præstare, per illum actum nullo modo se disponit ad aliquod auxilium supernaturalis gratiæ, quia ille actus in se et in principio eliciente mere naturalis est, licet in tali homine habuerit originem, vel occasionem a revelatione divina, et ab aliqua gratia excitante, et sub eo respectu possit dici aliquo modo supernaturalis. Sic ergo in præsenti, si dispositio illa elicitur solis viribus naturalibus voluntatis, tantumque dicitur supernaturalis per respectum ad aliquam gratiam excitantem, cujus occasione fit, non potest censeri illa dispositio sufficiens, ut ex illa infallibiliter sequatur auxilium efficax, quod secum necessario afferat justificantem gratiam. Alioqui magna ex parte inclinatur in errorem Pelagii, quod sufficiat gratia revelationis, sine gratia adjuvante, ad salutem obtinendam. Et contra hoc melius procederent, contra hos auctores, omnia quæ de initio salutis, seu efficacia gratiæ, et de Pelagiano vel Semipelagiano errore ipsi nobis objiciunt, et tractata sunt capite tertio et sequentibus. Oportet ergo ut dispositio illa sit actu vere et in se supernaturalis, ac proinde necessarium est supernaturale principium, vere et physice juvans voluntatem ad eliciendum illum, quod non potest esse sine auxilio efficaci et actu influente.

Objectio.—Dicet forte aliquis, actum illum esse in se supernaturalem, et non fieri sine supernaturali auxilio gratiæ actu efficiente,

seu coefficiente cum libero arbitrio; non tamen fieri cum auxilio physice prædeterminante, et in hoc casu non fieri auxilio efficaci, quamvis fiat ab auxilio gratiæ. At juxta hanc responsionem, jam nobis datur auxilium physice prædeterminans non esse necessarium ad omnes actus supernaturales, qui sunt dispositiones remotæ ad gratiam, sed solum ad ultimam dispositionem. Quod imprimis non est constanter dictum; nam si illa prædeterminatio putatur necessaria ex vi subordinationis, et dependentiæ causæ secundæ a prima, æque invenitur hæc subordinatio et dependentia in actibus, qui sunt remotæ dispositiones ad gratiam, ac in ipsa dispositione ultima; si vero est necessaria propter supernaturalitatem actus, etiam illa dispositio remota supernaturalis est, et licet in eo ordine sit minus perfecta, nihilominus ad illam necessarium est verum auxilium efficax ejusdem rationis formalis cum auxilio efficaci ad ultimam dispositionem requisito, licet differant, sicut magis et minus perfectum, quod nihil refert ad præsentem difficultatem, de modo quo illud auxilium omnibus est præparatum, seu quo est in potestate hominis habere illud.

Probatur primo, quia, si ratio necessitatis est ut voluntas elevetur ultra suam potestatem naturalem, hæc etiam ratio locum habet in illa dispositione remota; nam in illa elevatur voluntas ultra suam naturam. Secundo, quia de illa verificantur Scripturæ locutiones: *Faciam ut faciatis; Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*, et similia, propter quæ necessarium est absolute fateri ad illam dispositionem necessarium esse auxilium efficax divinæ gratiæ. Quod si de illa dispositione remota verificantur hæc omnia, propter auxilium efficax alterius modi, absque prædeterminatione physica, quod nos dicemus esse vocationem congruam ad illum actum cum auxilio comitante ad illum (ex hypothesi quod talis actus inveniatur in nobis, de quo statim), profecto eadem ratione dicendum est, ad dispositionem ultimam sufficere simile auxilium efficax sine physica prædeterminatione; quia Scriptura et Concilia eodem modo loquuntur de gratia necessaria ad omnes hos actus, eosque Deo tribuunt tanquam principali auctori, et tanquam facienti ut eos faciamus. Neque est ulla ratio quæ permittat, nedum cogat, hanc diversitatem auxilii efficacis contingere inter ipsos actus supernaturales, solum propter majorem vel minorem illorum perfectionem.

Præter hæc sequuntur duo alia absurda valde notanda, ex hac sententia. Unum est, hominem sufficienter vocatum ad fidem non posse immediate peccare peccato infidelitatis, non præbendo assensum rebus sibi propositis, sed necessarium esse ut peccet prius aliquo peccato omissionis alterius actus necessarii ante fidem; quod intelligi non potest nec cum fundamento affirmari. Sequela patet, nam ille incredulus non peccat immediate non habendo fidem, quia revera non potest, cum non determinetur a Deo, et juxta illam sententiam non possit velle credere sine ulla determinatione; ergo solum peccat quia non se disponit ad talem determinationem; necesse est ergo ut præcedat omissio peccaminosa alterius actus.

Quod autem hoc falsum sit, patet quia vel illa omissio est alicujus actus naturalis, vel est omissio alicujus actus supernaturalis; neutrum dici potest; ergo. Probatur minor quoad priorem partem, quia carentia naturalis actus per se non impedit auxilium efficax ad fidem; nam sicut naturalis actus non est necessaria dispositio ad fidem, ita nec carentia ejus est per se impedimentum talis auxilii. Item, quia vel illa omissio est mala solum quia impedit auxilium efficax, et hoc non, quia nullus actus naturalis liberi arbitrii est præceptus ex vi præcepti fidei, tanquam necessarius ad auxilium efficax, ut ostensum est; vel illa omissio est ex se mala contra aliud præceptum servandum, ut non impediatur auxilium efficax ad fidem, et hoc etiam vanum est, et sine fundamento, quia neque est necessarium ut semper occurrrat tale præceptum, neque invenitur principium unde id colligi possit. Imo potius videtur repugnare quod, dum homo tenetur attendere ad res fidei, ut illis assentiatur, simul obligetur aliis præceptis affirmativis, quorum executionem debeat eodem tempore interponere, ut non impediat auxilium efficax necessarium ad fidem. Denique eadem ratione peccator sufficienter vocatus ad agendam pœnitentiam non posset esse in culpa omittendo contritionem, nisi committendo prius aliud peccatum distinctum, quo poneret obicem auxilio efficaci ad contritionem; quæ omnia sunt absurda et sine fundamento dicta.

Atque eadem fere ratio est de omissione supernaturalis actus præcepti. Nam vel illud præceptum est distinctum a præcepto fidei, et hoc non, tum quia præceptum fidei inter supernaturalia videtur esse primum in obli-

gando ; tum quia saltem non est necessarium aliud tunc occurrere ; tum denique quia etiam ad illud aliud implendum necessarium erit divinum auxilium sufficiens, et redibit quæstio cur non etiam detur efficax. Vel illud præceptum est ipsummet præceptum fidei, et sic impossibile est quod transgressio ejusdem præcepti sit ratio ob quam negatur auxilium efficax, ad implendum illud ipsum præceptum. Nam transgressio illa supponit carentiam auxilii efficacis prædeterminantis ; quomodo ergo potest esse ratio talis carentiæ ? Sive enim illa culpa dicatur esse in ipsa incredulitate, sive in omissione dispositionis necessariæ ad auxilium efficax credendi, si illa dispositio solum est necessaria ex vi præcepti fidei ad auxilium efficax necessarium ad illam. pertinet ad auxilium efficax ad credendum ; et de illo redibit quæstio cur non detur, quia hæc negatio non potest fundari in carentia talis dispositionis. Unde oportebit vel ad illam dispositionem postulare aliam, et sic abire in infinitum, vel sistere in auxilio efficaci, quod Deus sua sola voluntate det ac deneget ; quod destruit sufficientiam gratiæ, et repugnat dictæ solutioni.

Aliud incommodum quod ex præcedenti sententia sequitur. — Aliud incommodum quod ex illa sententia sequitur, est dari aliquem actum minus perfectum contritione, ad quam infallibiliter consequatur contritio et gratia justificans, et sine quo non dabitur ad hæc auxilium efficax, quod non videtur admittendum.

Sequela probatur, nam juxta illam sententiam, si peccator a Deo vocatus ad pœnitentiam bene utatur præveniente ac sufficiente auxilio, infallibiliter obtinebit auxilium efficax ad contritionem ; si vero non bene utatur sufficienti auxilio, non dabitur illi efficax ; ergo ille bonus usus prævenientis auxilii, cum sit positivus, necessario est per aliquem bonum actum priorem contritione, et consequenter minus perfectum quam sit illa. Posito autem illo actu, dicitur infallibiliter dari auxilium efficax ad contritionem, et ex hoc auxilio infallibiliter sequitur contritio ; ergo de primo ad ultimum ille prior actus minus perfectus contritione est ultima dispositio ad contritionem, quia perinde est esse ultimam dispositionem ad auxilium efficax contritionis, et ad contritionem ipsam. Quomodo enim dat Deus contritionem, nisi dando auxilium efficax ad illam ? In hac autem materia nihil aliud est esse ultimam dispositionem, quam esse actum, secundum legem ordinariam, ita necessarium ad aliud donum, ut illo actu posito infallibiliter conferatur tale donum, et non alias ; ita autem comparatur ille bonus usus ad contritionem, juxta hanc sententiam. Hoc autem consequens esse absurdum patet, quia si ille bonus usus est naturalis, Pelagianum est dicere quod sit dispositio necessaria aut sufficiens ad contritionem. Si vero sit supernaturalis, nulla potest ostendi lex quæ obliget ad præmittendum talem bonum usum ante contritionem ; nam peccator, vocatus sufficienter ad pœnitentiam, perfectam potest immediate elicere contritionem, sine alio imperfecto usu prævio ; ergo falso dicitur talem usum esse necessarium secundum legem ordinariam ad auxilium efficax contritionis.

Et ulterius, dato tali bono usu imperfecto auxilii prævenientis, nulla ostendi potest promissio Dei dandi statim auxilium efficax ad contritionem. Nam, licet credibile sit ei qui bene utitur auxilio minori, dari aliquod majus, tamen, quod illud majus ex certa lege ac promissione sit determinatio physica ad contritionem, vel etiam quod necessario sit vocatio congrua immediata ad istam contritionem, nullo fundamento dici potest, nec videtur probabile. Quod declaro interrogando quisnam sit ille bonus usus prævenientis auxilii. Necessario enim est actus fidei, spei, timoris, attritionis, vel alius similis ; quid enim aliud esse potest? At ex nullo istorum actuum minus perfecto sequitur infallibiliter vel ulterior actus perfectior, vel auxilium efficax ad illum (quod perinde est), nam posita fide et spe, potest homo non timere, et posita attritione quæ videtur actus propinquissimus contritioni, non sequitur infallibiliter auxilium efficax ad contritionem. Alioqui omnis qui bene uteretur auxiliis prævenientibus habendo attritionem, infallibiliter consequeretur a Deo auxilium efficax ad contritionem, et consequenter contritionem ipsam, ac subinde justitiam et peccati remissionem, quod plane fateri videtur loco citato, pag. 55 et 71, dicens : *Qui lethali culpæ subjacet si bene sufficienti utatur auxilio, præsto ei aderit auxilium efficax et cum eo gratia justificans.* At si hoc ita est, quid deest illi bono usui prævio, quominus sit ultima dispositio ad gratiam, quandoquidem illo posito infallibiliter sequitur et gratia ipsa, et quidquid ad illam necessarium est? Item Concilium Tridentinum, sess. 14, cap. 4, ad summum docet hominem per attritionem disponi ad impetrandam gratiam in sacra-

mento; supponens (quod omnes Theologi pro indubitato habent) hominem attritum extra sacramentum manere tantum attritum et in peccato; ergo non omnis qui bene utitur auxilio sufficienti ad attritionem, statim recipit auxilium efficax ad contritionem. Imo, ut probabilior fert sententia, etiam in ipso sacramento non necessario fit homo contritus, eliciendo proprium actum contritionis vel recipiendo auxilium efficax ad illum, sed per solam informationem gratiæ habitualis quam Sacramentum confert ex opere operato. Quod si bonus usus prævenientis auxilii, qui est per attritionem, non affert secum infallibiliter auxilium efficax ad contritionem, quis alius usus excogitari potest, qui vim habeat talis dispositionis, cum omnis talis actus maneat intra latitudinem remotarum dispositionum, et inter remotas dispositiones nulla sit propinquior contritioni quam attritio? In prima etiam sufficienti vocatione ad fidem inexplicabile est quænam dispositio libera antecedere debeat ut ex ea infallibilliter sequatur auxilium efficax ad volendum credere, et ad credendum. Nulla ergo ratione intelligi aut credi potest quod tale auxilium efficax, seu prædeterminatio physica in se non libera, sed ab alio recepta, sit in potestate hominis ratione alicujus positivæ dispositionis liberæ, ad quam tale auxilium infallibiliter consequatur. Superest ut de dispositione negativa seu privativa videamus, quod capite sequenti præstabimus.

CAPUT XVIII.

EFFICAX AUXILIUM NEC DARI EX NEGATIVA DISPOSITIONE LIBERA.

Opinio adversariorum. — Est alter dicendi modus qui hoc auxilium ponit in potestate hominis, ratione alicujus liberæ dispositionis negativæ, quam liberum auxilium ex se, sine novo auxilio gratiæ habere potest. Ponitur enim talis dispositio libera ut ratione illius determinatio illa, et quidquid ex illa sequitur, libera esse possint; negativa autem ponitur, ut ad illam non sit necessarium illud auxilium efficax, nam hoc solum est necessarium ad positivum usum, et ita cessent processus et discursus facti contra præcedentem sententiam. Hanc opinionem insinuaverant nonnulli ex prioribus defensoribus physicæ prædeterminationis, illam tamen liberius tradidit atque explanavit P. Cabrera, disp. 2, § 11, n. 264 et sequentibus, dicens : *Auxilium efficax supponit dispositionem negativam voluntatis, quam dispositionem,* inquit, *ex se inchoat voluntas. Neque est inconveniens concedere, ex naturali usu libertatis negativæ pendere, quod homini detur physica prædeterminatio, et efficax auxilium;* et hac ratione ait inferius, *auxilium efficax incipere a nobis dispositive, quia determinatio pendet ex libera dispositione nostræ voluntatis negativa, licet effective* (inquit) *sit a solo Deo.* Et addit hanc dispositionem talem esse ut, illa posita, infallibiliter sequatur determinatio Dei, et sine illa nunquam sequatur. Ac præterea admittit hanc causalem dispositionem : *Quia voluntas se disponit* (scilicet sua naturali vi) *ad talem actum* (etiam supernaturalem), *ideo Deus per auxilium efficax ad illum eam determinat.*

Nullo fundamento nititur prædicta opinio. — Duæ gravissimæ difficultates, quæ frequenter urgentur contra prædeterminationem physicam. — Ad hanc sententiam suadendam nullum fundamentum auctor adducit, sed, coactus vi argumentorum, illam invehit ut necessariam ad evadendas illas duas gravissimas difficultates, quas frequenter urgemus contra prædeterminationem physicam, scilicet, quomodo libere operentur, qui illa recipiunt; et quomodo libere omittant, qui illam non recipiunt. Nam, licet in aliis locis aliter respondeat, in his quæ proxime retulimus necessarium putavit ut in utrisque hominibus præcedat aliquod fundamentum liberum, vel talis prædeterminationis, vel carentiæ illius. Cum autem hoc fundamentum non possit esse positivum, propter dicta contra præcedentem sententiam, recurrit ad usum negativum, seu determinari a Deo, si non resistat nec prævium impedimentum ponat. Nam constat hoc pertinere ad libertatem voluntatis, cum hæc non sit tantum ad agendum, sed etiam ad omittendum. Constat item merito postulari hanc dispositionem seu conditionem ex parte hominis, cum sit necessaria ut voluntas ejus libere a Deo moveatur. Neque denique inconveniens est talem dispositionem sine gratia et sua libertate haberi, quia non est aliquid supernaturale, cum in mera negatione consistat. Hæc fere ille.

Subterfugium adversariorum eluditur. — Sed profecto melius et tutius fecisset, sentiendo prædictas difficultates, ex prædeterminatione physica subortas, illis cedere, et falsitatem illius positionis confiteri, quam hoc subterfugium confingere, nam et intelligi nullo modo potest, quia in verbis tantum et non in

vero aliquo conceptu consistit, et timendum est ne, sub prætextu vitandi Pelagium, eidem incaute faveatur. Declaratur hæc posterior pars, quæ in Theologia gravior est. Primo quia, juxta hanc sententiam et responsionem, multo magis dicendum esset initium efficaciæ salutis esse ex nobis; quia, posito auxilio præveniente et pure sufficiente, ex solo libero arbitrio pendet quod ei detur novum auxilium supernaturale in quo sit efficacia actus, seu initium ejus, nimirum per dispositionem præviam, quam voluntas se sola et sine speciali Dei auxilio habet.

Objectio. — *Solvitur.* — Dicetur forte hoc non esse inconveniens de initio negativo. Sed contra, quia, in rebus moralibus, magni momenti et æstimationis est negatio actus, quando libera et moralis, adeo ut sit laude digna, quando actus negatus malus est, juxta illud: *Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala, et non fecit.* Neque esset minus inconveniens dicere, posse hominem sine gratia Dei, solis viribus liberi arbitrii, vincere gravissimas tentationes per solam negationem, suspendendo nimirum malum consensum, quam per positivum actum contrarii dissensus. Quia moraliter non minus difficile est unum quam aliud; imo fortasse difficilius est resistere per solam actus suspensionem.

Secundo, sequitur ex illa sententia discretionem inter duos, quorum unus consentit et non alter, revocari ad ipsos supposita æqualitate gratiæ prævenientis, seu sufficientis, quam sæpe posse contingere illi auctores non negant. Unde illud Pauli: *Quis enim te discernit?* quod ipsi tam frequenter contra nos urgent, multo magis contra hanc sententiam procedit in illo sensu intellectam. Sequela patet, quia, cum quæritur ratio ob quam datur huic auxilium efficax, et non illi, ultima resolutio fit in solam libertatem arbitrii, per quam hic sinit se moveri, alter non sinit; jam ergo in eo qui se moveri sinit, non habet locum illud Pauli: *Quis enim te discernit?* nam qui se sinit moveri, dicet ipsummet se discernere. Item neque illud locum habet: *Quid habes quod non accepisti? aut quid gloriaris, quasi non acceperis?* nam respondere potest: Hoc ex me habeo, quod non accepi, quia non restiti, sed a divina gratia me duci permisi, de quo merito possum gloriari; nam si alius confusione dignus est, quia non se sinit determinari ad bonum, ego gloriari possum quod id præstiterim.

Retorquentur adversariorum argumenta. — Similia argumenta solent isti auctores contra nos facere, sed habent hic longe diversam vim. Nos enim non condistinguimus opus cooperationis nostræ a cooperatione gratiæ, nec aliquid nostrum præcedere dicimus, sed subsequi unam gratiam, et ad summum comitari aliam, et ita optime concludimus nihil habere hominem unde gloriari possit, quod a Deo antecedenter et actualiter, ac principaliter non recipiat. Ille vero auctor condistinguit id quod est nostrum, ab eo quod est Dei, et illud tribuit soli libero arbitrio sine ullo gratiæ influxu, vel cooperatione, atque illud vult esse prævium, et consequenter respectu illius gratiam efficacem esse pedissequam, et non ducem, neque comitem; merito ergo contra hanc sententiam retorquemus argumenta illa, quæ contra nostram nullam habere vim existimamus.

Nec satisfacit dicere in usu negativo hoc non esse inconveniens; nam revera est maximum, tum quia sententia Pauli in virtute est universalis negativa, hominem nihil habere non acceptum unde glorietur; illud autem negativum, quamvis metaphysice possit dici non esse aliquid, tamen, moraliter loquendo, est aliquid magni momenti et æstimationis, ut ostensum est; tum etiam quia quando Concilia cum Augustino absolute dicunt gratiam non esse pedissequam liberi arbitrii, per liberum arbitrium intelligunt actualem usum libertatis, nihilque inter usum positivum et negativum distinguunt. Quis igitur audebit ita distinguere? Confirmatur, nam si quis nunc diceret primam vocationem, seu primum auxilium excitans dari homini ex naturali dispositione liberi arbitrii, etiam negativa, ita ut sine illa non detur, et illa posita infallibiliter detur, censeretur incidere in Semipelagianorum sententiam, tribuendo libero arbitrio initium salutis, contra Concilii Arausicani definitionem. At multo magis est recipere auxilium efficax et determinationem ad conversionem; ergo hoc tribuere naturali usui liberi arbitrii, etiam negativo, tanquam dispositioni necessariæ sine qua non ponitur ille supernaturalis effectus, et cum qua infallibiliter ponitur, valde videtur accedere ad Pelagianam doctrinam.

Tertio, sequitur ex illa sententia dari causam aliquam prædestinationis ex parte hominis, saltem per negativam dispositionem, quod istimet auctores maxime refugiunt, et merito, ut ex propria materia nunc suppono. Sequela probatur, quia, juxta illam senten-

tiam, primus effectus gratiæ proprius prædestinati habet causam et dispositionem ex parte hominis et solius liberi arbitrii. Voco autem primum effectum proprium prædestinati gratiam efficacem quæ et operationem et perseverantiam secum infallibiliter affert. Nam, licet ante hanc gratiam, et ante omnem dispositionem ejus, etiam negativam, præcedat in prædestinato gratia excitans et sufficienter movens, tamen hæc est communis reprobis, unde per se non est ex prædestinatione; proprii ergo prædestinationis effectus videntur incipere ab illo primo, in quo distinguitur prædestinatus a reprobo; ergo si illius datur causa et dispositio ex parte hominis (ut revera datur juxta hanc sententiam) datur etiam prædestinationis. Eo vel maxime quod, licet præcedat electio ad gloriam, etiam illius electionis dabitur ratio ex parte hominis; hunc enim Deus eligit ad gloriam, quia præscivit illum sola sua libertate non restiturum sufficienti gratiæ vocanti. At hoc inconveniens est, etiamsi ratio illa seu dispositio negativa esse dicatur. Nam Paulus simpliciter dixit: *Antequam quidquam boni aut mali egissent, non ex operibus, sed ex vocante dictum est;* et illud: *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei,* et similia.

Paulus sub malo non solum comprehendit commissionem, sed omissionem. — Nec refert quod voces illæ, *egissent, non ex operibus, non est volentis, neque currentis,* positivam actionem significare videantur, juxta regulam philosophorum moralium et Theologorum; sub similibus enim absolutis locutionibus comprehenduntur non solum actus, sed etiam liberæ ac morales negationes actuum, quia non habemus alia simplicia verba, quibus has negationes comprehendamus. Sicut in illa vulgari definitione peccati: Est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei, omnes Theologi intelligunt *dictum, vel non dictum, factum vel omissum;* sic ergo in præsenti, cum Paulus dicit: *Antequam quidquam boni vel mali egissent,* sub distinctione mali non solum comprehendit commissionem, sed etiam omissionem. Si ergo agere bonum contingit aliquo modo per solam negationem, sinendo se duci a Deo, etiam ante hoc bonum et ante malum illi oppositum, intelligit Paulus esse electionem.

Neque aliter satisfit intentioni Pauli, nimirum, quod hæc discretio tota referatur in Dei misericordiam et gratuitam voluntatem. Nam hoc non est simpliciter verum, si voluntas humana præcedit, et se sola est prima radix discretionis, per aliquem proprium usum suæ libertatis, suarumque naturalium virium.

Quarto, sequitur ex illa sententia gratiam adjuvantem non esse necessariam ad omnem dispositionem voluntatis, quæ ad pietatem et vitam æternam conducit ac maxime necessaria est. Nam hæc dispositio negativa sine dubio est valde conducens ad salutem, et juxta illam sententiam est necessaria, cum sine illa non possit auxilium efficax obtineri. Et licet ante illam præcedat gratia excitans, tamen ipsa dispositio habetur sine gratia adjuvante.

Unde expresse fatetur ille auctor *esse ex naturali usu libertatis,* et a voluntate ex se. Sequiturque evidenter ex suis principiis, nam gratia adjuvans non influit actu ante gratiam efficacem; hæc autem dispositio antecedit gratiam efficacem; ergo non est a gratia adjuvante. Hoc autem consequens videtur esse contra absolutas definitiones Conciliorum, quibus docemur nihil nos facere posse, conducens ad vitam æternam, et necessarium ad illam, sine adjutorio divinæ gratiæ, juxta illud verbum Christi: *Sine me nihil potestis facere.*

Neque hoc etiam eludi potest, dicendo hanc esse dispositionem negativam, quæ non consistit in agendo, sed potius in non agendo; jam enim dictum est, hoc *non agere,* morale et liberum, tanti momenti esse, ut non possit reputari nihil, sed magnum aliquid. Et revera virtualiter includit agere, quia includit, saltem virtualiter seu interpretative, positivam voluntatem non agendi, alioqui non posset illa negatio esse voluntaria, et consequenter nec libera.

Et confirmatur, quia alias sub illis Christi verbis et Conciliorum definitionibus non comprehenderetur observantia præcepti negativi, quæ formaliter est abstinere a malo, seu non offendere Deum, quia hoc, formaliter ac metaphysice loquendo (ut sic dicam), consistit in non agendo; consequens autem falsum est; unum enim ex magnis Dei adjutoriis est abstinere a peccato. Eadem autem est ratio de hac negativa dispositione, nam si aliqua ratione fingi potest utilis, solum est quia est carentia alicujus peccati; ergo comprehenditur sub illis verbis Christi, et sub Conciliorum definitionibus de necessitate gratiæ adjuvantis ad omne bonum conducens ad vitam æternam; ergo eisdem definitionibus repugnat dicere nos posse habere ex nobis talem dispositionem ad auxilium efficax gratiæ.

Nec satisfaciet qui dixerit illam dispositionem non fieri sine gratia, eo quod ante illam præcedat gratia excitans; tum quia Concilia (ut dixi) non tantum requirunt gratiam excitantem, sed etiam adjuvantem; tum etiam quia illa gratia excitans non tam videtur esse auxilium causans per se hanc dispositionem, quam occasio quædam exercendi libertatem, dum voluntas excitata, sua libertate ac naturalibus viribus recte utitur, saltem ad non resistendum. His ergo de causis videtur illa doctrina parum consentanea dogmatibus fidei Pelagio contrariis.

Hæc vero omnia procedunt ex suppositione talis dispositionis negativæ; nunc vero alteram partem ostendemus, nimirum nullam revera esse talem dispositionem, nec posse mente concipi. Quod ut probemus, constituemus hominem sufficienter vocatum ad fidem vel pœnitentiam, qui post sufficientem illuminationem et inspirationem pervenit ad illud instans, in quo voluntas ejus determinanda est ad volitionem credendi, vel oppositam, etc. Interrogo igitur an hæc dispositio negativa intelligatur præcedere tempore antecedenti, et ratione illius dari hoc instanti determinationem ad voluntatem credendi, aut pœnitentiæ, an vero intelligatur præcedere tantum ordine naturæ in eodem instanti. Primum dici non potest, quia imprimis necessarium non est talem dispositionem præcedere in proximo superiori tempore, ut in hoc instanti infallibiliter sequatur determinatio ad credendum. Probatur, quia, licet homo toto illo tempore sit in peccato, etiam actuali, et obstinatus in incredulitate vel impœnitentia sua, potest in hoc instanti mutare voluntatem suam ad credendum vel pœnitendum; quia est libera et viatrix, cui auxilium Dei præsto est, præsertim cum supponatur sufficienter et actualiter excitata et vocata. Quod profecto in omni sententia facile ostendi potest, nam etiam juxta sententiam de prædeterminatione physica, dicendum est posse Deum, secundum ordinariam legem et providentiam gratiæ, illam voluntatem mutare ad credendum vel pœnitendum, quia nulla ostendi potest lex divinæ gratiæ cui hoc repugnet; neque in effectu ipso secundum se est aliqua repugnantia, ut est per se notum. Similiter, juxta nostram sententiam, potest homo sic vocatus, et obstinatus toto tempore præcedenti, in hoc instanti mutare voluntatem suam, se determinando ad fidem cum cooperatione divinæ gratiæ, quæ ex se nunquam deest, sive in eodem instanti novus radius excitantis gratiæ præcedat, sive sola prior excitatio duret, et voluntas pro sua libertate cum illa, et cum influxu cooperantis gratiæ incipiat facere quod antea potuisset etiam efficere, sed noluerat. Totum enim hoc spectat ad veram facultatem et usum libertatis. Nulla ergo talis dispositio negativa, tempore præcedente existens, est simpliciter necessaria ad determinationem, quæ incipit in hoc instanti, quia nulla præexistens dispositio positiva contraria necessitat voluntatem, quominus in hoc instanti pro sua libertate mutet determinationem suam, suppositis aliunde auxiliis gratiæ sufficienter applicatis et præparatis.

Nulla dispositio negativa temporis præcedentis potest esse talis, ad quam infallibiliter sequatur determinatio ad credendum vel pœnitendum. — Addo ulterius nullam dispositionem negativam temporis præcedentis posse esse sufficientem ad hunc effectum, id est non posse esse talem, ad quam infallibiliter sequatur determinatio ad credendum vel pœnitendum in hoc instanti; et ratio est eadem, servata proportione, quia dispositio temporis præcedentis non necessitat voluntatem, quominus pro sua libertate possit illam mutare in hoc instanti, quod non solum est verum de dispositione negativa, sed etiam de positiva, non modo naturali, verum etiam supernaturali; nam qui est vocatus ad fidem vel pœnitentiam, et de illa re cogitat ac deliberat per horam, licet in toto tempore horæ nihil peccet, et ita intelligatur negative bene dispositus, quoad carentiam omnis actus mali, potest in ultimo instanti horæ non determinari ad pœnitendum vel credendum, quia integrum habet usum libertatis suæ. Quis enim illi necessitatem imposuit, si ab illo debet fieri determinatio? Vel si a solo Deo facienda sit, quis imposuit Deo necessitatem determinandi voluntatem illam ad pœnitendum vel credendum in illo instanti? aut qua lege se obligavit Deus ad id præstandum, aut ubi invenitur, aut ex quo principio colligi potest?

Unde ulterius addo, licet voluntas toto hoc tempore sit positive bene disposita supernaturalibus dispositionibus imperfectis et remotis, ex nulla illarum posse in ultimo instanti horæ infallibiliter sequi novum voluntatis actum perfectiorem, vel determinationem ad illum. Quia voluntas pro sua libertate potest in priori statu persistere et nihil amplius agere; nihil enim est quod vel illam necessitet ad progrediendum, vel Deum ad determi-

nandam illam. Unde, licet voluntas vocata ad pœnitentiam se exerceat per horam in actu attritionis, non propterea in instanti terminativo horæ elevabitur ad actum contritionis; et idem est de quibuscumque aliis similibus actibus, et cujuscumque temporis duratione, quia neque ex natura rei est necessaria consecutio, neque ex aliqua lege Dei; imo etiam potest voluntas retrocedere, nam quæ erat proximo tempore præcedente bene disposita, potest in hoc instanti incipere male disponi, et in contrarium determinari. Igitur, ex dispositione quæ in tempore immediate præcedente antecessit, non potest infallibiliter sequi auxilium efficax physice prædeterminans voluntatem ad credendum vel pœnitendum, vel ad similes actus.

Neque etiam in eodem instanti potest excogitari talis dispositio ordine naturæ præcedens. Primo quidem, quia non est prioritas naturæ ubi non est causalitas; nulla autem negatio esse potest causa auxilii efficacis; nam vel est negatio actus supernaturalis, et hæc non, tum quia hæc de se potius obest; tum etiam quia hæc multo magis invenitur in eo qui perseverat incredulus. Unde illa ad summum est conditio necessaria tanquam terminus a quo incipere debet actus contrarius, non tamen est causa nec dipositio ex qua talis actus infallibiliter sequatur. Vel illa negatio est alicujus actus mere naturalis, et hæc non potest esse causa supernaturalis auxilii, nec dispositio ob quam infallibiliter detur. Si enim actus bonus mere naturalis non potest esse dispositio ad auxilium gratiæ sufficientis, nedum efficacis, multo minus sola negatio actus naturalis, sive boni, sive mali, esse poterit similis dispositio ad auxilium efficax.

Secundo, quia si duo, vocati ad fidem, tempore et modo ita se habent, ut in eodem instanti temporis unus velit credere, alter nolit, non potest probabili ratione excogitari quod unus eorum prius natura prodierit in actum volendi quam alius in actum nolendi, vel e converso; quia nullum fundamentum talis prioritatis inter eos intercedit. Si ergo uterque consideretur prius natura quam eliciat suum actum, uterque est in æquali dispositione negativa, quia neuter intelligitur determinatus ad actum credendi, nec ad contrarium, imo neque ad aliquem actum, neque in aliquo homine vocato ad fidem potest in illa prioritate naturæ præintelligi aliud genus dispositionis negativæ; sed ex hac non sequitur infallibiliter determinatio ad fidem, nam (ut in illis duobus hominibus declaratum est) unus cum illa negatione prævia determinatur posterius natura ad credendum, alter ad non credendum; ergo neutrum infallibiliter provenit ex illa dispositione negativa.

Et ratio est, quia illa dispositio negativa, quæ ordine naturæ præcedit ante determinationem voluntatis ad actum, non est libera, sed naturalis, et relinquit voluntatem in sua indifferentia ad hanc vel illam determinationem; post hanc autem negationem seu indifferentiam non intelligitur alia dispositio negativa libera voluntatis, nisi in posteriori signo naturæ, in quo intelligitur jam instans temporis consummatum, et in eo supponitur voluntas non elicere actum, quem posset. In illo igitur secundo signo naturæ aut intelligitur hæc negatio pura per solam suspensionem actus, et sic non poterit voluntas intelligi habens in eodem instanti actum positivum, neque auxilium efficax ad determinationem illius, quia illa pura negatio et suspensio formaliter excludit omnem actum; aut non est illa negatio pura per solam suspensionem, sed cum determinatione ad aliquem actum positivum, quam voluntas habet in illo secundo signo naturæ illius instantis, et tunc pro illo secundo signo nullus est ordo naturæ inter positivum actum et negationem aliorum actuum; vel certe si aliquis ordo est, potius positiva determinatio est natura prior, nam per illam determinatur voluntas ad libere carendum aliis actibus incompossibilibus tali actui, ut in exemplo posito de duobus hominibus vocatis ad fidem, ille qui determinatur ad volendum non credere hoc ipso caret voluntate credendi, et non ideo vult non credere, quia non habet affectum credendi; posset enim carere utroque actu; sed quia vult non credere, ideo necessario caret affectu credendi, quia non potest simul habere utrumque actum. Et consimili ratione, qui vult credere, necessario caret affectu non credendi, quia repugnant; non tamen ideo recipit affectum credendi, quia caret affectu contrario; posset enim carere utroque; sed quia recipit affectum credendi, ideo caret affectu contrario; ergo nulla talis negatio potest præintelligi tanquam dispositio libera et necessaria, ac necessitans ad determinationem credendi, sed potius ut consequens ex tali affectu libero, et eadem ratio probat de quacumque alia negatione cujuscumque actus simul incompossibilis cum affectu credendi.

Si autem fingatur negatio libera alterius actus naturalis, qui simul esse posset cum affectu credendi, illa, sive bona sive mala sit, est impertinens ad auxilium efficax ad credendum, quamvis nec sit ad illud necessaria, nec necessitans, ut per se patet ; si vero sit mala, multo minus erit necessaria ad tale auxilium, et potius poterit impedire illud; tamen non necessario impediet, qaia non habet formalem repugnantiam cum tali determinatione, et ideo, non obstante illa negatione, poterit voluntas determinari, vel a se cum auxilio Dei, vel a solo Deo, juxta aliam sententiam, quia, non obstante quacumque culpa, potest et solet Deus conferre auxilium gratiæ, maxime quando culpa disparata est, ut sic dicam, et non habet formalem repugnantiam cum tali auxilio. Igitur nullo probabili modo cogitari potest talis negatio, quæ sit dispositio sine qua non datur, et cum qua infallibiliter datur auxilium efficax.

Quibus difficultatum labyrinthis se implicent adversarii. —Tertio, introduci possunt hi auctores in aliud labyrinthum, a quo nullum possint exitum invenire. Nam ipsi tam necessariam putant esse determinationem a Deo per efficax auxilium, ut ad omnem actum voluntatis creatæ putent esse necessariam, servata proportione; id est si actus est supernaturalis, determinatio erit etiam supernaturaliter infusa, et auxilium erit gratuitum ; si autem actus sit naturalis, determinatio erit naturalis. Unde fit ut, juxta eorum sententiam, sicut in omni actu voluntatis, proxima ratio operandi illum, est quia Deus determinat voluntatem ad illum, ita e converso, quando voluntas non vult aliquid, etiam adhibitis aliis requisitis ad operandum, prima ratio non habendi talem actum sit, quia Deus non determinat ad illum ; nam si affirmatio est causa necessaria et adæquata affirmationis, negatio est similiter causa negationis. Cum ergo dicitur dari ex parte hominis dispositio negativa, ob quam Deus illi confert auxilium efficax, clarum est dispositionem illam non posse esse nisi carentiam alicujus actus, quem voluntas potest elicere, et libere non elicit, quia non potest alio modo esse negatio illa libera.

Non possumus ergo in illa dispositione sistere, sed ulterius interrogare quæ sit in tali voluntate radix et prima causa illius negativæ dispositionis. Nam profecto consequenter respondendum est, ideo voluntatem hanc non habere talem actum, quia Deus non determinavit eam ad illum ; quia sine tali determinatione non poterat illum habere nec inchoare, et talem determinationem habebat in sua potestate. Quod si ulterius requiratur cur Deus non dederit voluntati determinationem ad illum actum, non possumus recurrere ad aliam dispositionem priorem ejusdem voluntatis ; nam procedemus deinde ad interrogandum de illa, et nunquam finiemus. Sistendum ergo erit in divina voluntate, quæ gratis voluit non dare libero arbitrio illam determinationem, qua negata necessario sequitur in ipso arbitrio illa dispositio negativa, unde e contrario, in eo qui non habet talem dispositionem negativam, sed potius actum illi oppositum, necesse est ut prima ratio carendi illa dispositione negativa sit sola voluntas Dei determinantis voluntatem creatam ad talem actum. Proxima enim et quasi formalis causa carendi illa dispositione, est quia voluntas elicit talem actum, prior vero ratio cur elicit est quia determinatur a Deo. Prima vero causa ob quam a Deo determinatur ad talem actum, est quia vult. Nec fingi potest alia prior dispositio libera ob quam a Deo sic determinetur ad talem actum impeditivum talis auxilii efficacis, quia iterum ibi procedemus sine termino. Igitur radicabiliter ex sola voluntate Dei nascitur, quod hic homo habeat talem dispositionem negativam ; cumque illa dicatur esse necessaria ad auxilium efficax gratiæ obtinendum, manifestum est talem hominem destitui a Deo in necessariis ad salutem, sola Dei voluntate, et privari auxilio efficaci propter determinationem quam ipse vitare non potest.

Ad quas angustias ex adversariorum doctrina redigatur nostra libertas. —Ex quo discursu tam manifeste concluditur per hanc dispositionem negativam non salvari veram libertatem in determinationibus liberi arbitrii, ut non immerito inferre possimus ex hac doctrina redigi libertatem nostram ad has angustias, quæ occasionem præbeant hæreticis dicentibus esse rem de solo titulo. Probatur, quia ostensum est illam dispositionem negativam, in eo qui illam habet, necessario oriri ex carentia divinæ determinationis, quam Deus ex se et mera sua voluntate non imprimit ; in eo vero qui illa caret, necessario sequi carentiam ex determinatione divina ad oppositum actum, quæ determinatio etiam non est in hominis potestate, sed solius Dei. Unde constat explicari nullo modo posse quomodo sit liber ad operandum, qui non habet determinationem a Deo, cum nulla possit in

eo fingi dispositio libera, per quam talem determinationem consequatur. Quod si intelligi non potest quomodo sit liber ad operandum, multo minus intelligi potest quomodo habeat auxilium sufficiens ad talem operationem, ad quam nec determinatur, nec viam habet in sua libertate positam ad consequendam determinationem. Unde, neque in eo qui determinatur, intelligi poterit quomodo sit liber ad non operandum, cum non sit liber ad determinationem habendam, cum non pendeat ex libera ejus dispositione, ut ostensum est, et posita determinatione non habeat potestatem continendi actum, sed de hoc iterum sequentibus capitibus redibit sermo.

CAPUT XIX.

AN, SALVA LIBERTATE, POSSIBILIS SIT PRÆDETERMINATIO PHYSICA ET MODUS PROVIDENTIÆ ERGA PRÆDESTINATOS, QUEM AUCTORES ILLIUS SENTENTIÆ DOCENT.

Quæ in tribus proxime præcedentibus capitulis tractata sunt, directe procedunt contra necessitatem physicæ prædeterminationis; non desunt tamen qui dicant, etiamsi necessaria non sit, nihilominus esse possibilem, et saltem in prædestinatis omnino esse ponendam. Fundamentum prioris partis est, quia pertinet ad omnipotentiam Dei et supremum dominium quod in humanam voluntatem habet, ut possit illam movere quantum et quomodo voluerit, atque adeo prædeterminare illam physice, ut libere consentiat. Alterius vero partis fundamentum est, tum quia movet Deus prædestinatos efficacissime quantum potest, quia in hoc gratiam suam ostendit; tum etiam ut certitudo prædestinationis sit ex sola Dei voluntate, et non aliunde, et ideo dixit Cabrera, *non reliquisse Deum in prædestinatis initium efficaciæ suæ conversionis in arbitrio eorum, sed tale initium sua divina voluntate efficaciter prævenire, et facere decrevisse.* Per initium autem efficaciæ conversionis, intelligit significatque illud initium nihil aliud esse quam ipsummet actum conversionis, ut prius natura inchoatum a solo Deo. Aliqui vero hoc extendunt ad omnes justos vel fideles, etiamsi reprobi tandem sint, quia saltem sunt prædestinati ad gratiam temporalem vel fidem, ad quod etiam est necessaria saltem prædefinitio talium actuum, quæ prædefinitio per physicam prædeterminationem executioni mandatur, et alio modo non potest esse infallibilis neque efficax, ut existimant.

Talis prædeterminationis modus, quem docent auctores adversæ sententiæ, est incompossibilis cum actuali libertate ejusdem actus, ad quem voluntas prædeterminatur. — Dico vero imprimis talem prædeterminationis modum esse incompossibilem cum actuali libertate ejusdem actus, ad quem voluntas prædeterminatur. Probatur ratione sæpe facta, quod illa determinatio recipitur in voluntate hominis, et ita, eam habere, videtur non esse liberum homini, sed necessarium, quia est mera receptio ad quam voluntas, non agendo, sed recipiendo, concurrit, nec est liberum influere in actum cum illa, quia post receptam determinationem non est in potestate voluntatis suspendere influxum suum; ergo nullo modo est liber talis influxus, nec actus ex illo; eo vel maxime quod illa determinatio dicitur esse ipsemet actus, ut a solo Deo inchoatus; posita autem tali inchoatione, tanta necessitate sequitur conversio, ut implicet contradictionem non consummari, quia impossibile est initium actus esse impressum voluntati, et voluntatem non elicere actum; ergo non manet libertas, nisi de solo titulo, id est oppositorum capacitas, non vero opposita necessitati; ergo libertas ipsius actus non potest stare cum simili prædeterminatione. Nec pertinet ad dominium vel omnipotentiam Dei hæc duo simul conjungere in eodem actu, quia non spectat ad divinam omnipotentiam duo contradictoria simul in eodem subjecto conjungere; talia autem sunt, eamdem potentiam hic et nunc esse ab extrinseco et ex necessitate prædeterminatam ad exercitium talis actus, et manere indifferentem, ut libere talem actum non eliciat, si velit.

Respondent hoc esse verum, quando illa determinatio est ab intrinseca natura, non vero quando est ab intrinseco agente superiori. At hoc profecto non minuit, sed auget potius repugnantiam, primo, quia determinatio, ab extrinseco illata, contraria est naturali conditioni potentiæ liberæ, et ex hac parte non solum necessitatem, sed etiam violentiam vere induceret, et fortasse ob eam causam solent Patres dicere, Deum non prædeterminare voluntatem, quia illi non infert vim; tum etiam quia illa determinatio quæ est ab extrinseco, non est minor sed major necessitas quam illa quæ est naturalis. Nam illa quæ est ab intrinseco, ut in igne ad calefaciendum, est potentialis, ut sic dicam, quia talis potentia nata est sic operari, et non aliter; hæc vero, quæ ab extrinseco imprimi de-

bet, est actualis, quia est ipsamet inchoatio actus, seu promotio quædam inseparabilis ab actuali actione ; unde fit ut, priori determinatione intrinseca permanente, possit non sequi actio, si Deus suspendat concursum suum; stante vero hac prædeterminatione a Deo impressa, implicat non sequi actionem et consensum, quia illa prædeterminatio intrinsece involvit actualem Dei concursum; si ergo intrinseca et naturalis determinatio potentiæ ad unum non stat cum libertate actionis, multo minus stare poterit cum prædeterminatione actuali ab extrinseco illata; solum ergo potest ad hoc conferri illa differentia ut, quando potentia est ab intrinseco determinata, neque actio neque potentia libera sit; quando vero determinatio ab extrinseco fit, possit potentia in qua fit secundum se libera esse; sed hoc non satis est ut actio sit libera, quia impeditur ne libertate sua utatur, cum dicto modo prædeterminatur, ut ostensum est.

Addo secundo, si talis determinatio necessaria non est ad efficiendum actum supernaturalem, voluntarium et irrationabile est asserere de facto nullum actum supernaturalem fieri sine illa; voluntarium quidem, quia nec revelatum est, neque aliqua gravi auctoritate constat, neque ratione efficaci ostendi potest, nam si necessarium non est, pendebit ex Dei voluntate; irrationabile autem id appello, quia si hæc determinatio necessaria non est, ergo sine illa possint homines sufficienter vocati a Deo consensum inchoare et præstare, darique potest ex parte Dei auxilium omnino simultaneum, et cooperans ad illum actum, et inchoationem ejus; denique se determinare potest ipsum liberum arbitrium cum auxilio Dei concomitante, etiamsi a Deo solo non prædeterminetur.

Si ergo hæc potestas est in libero arbitrio excitato per gratiam, cur dicemus de facto nullum hominem sufficienter vocatum hoc modo ad sequendum Deum, etiamsi non sit prædeterminatus a solo Deo, aut unde potest esse certum et infallibile neminem, non prædeterminatum a Deo, seipsum determinare cum gratia Dei? Non enim potest esse certum in causa proxima, cum supponamus habere sufficientem vim sine prædeterminatione divina, quia etiam supponimus illam determinationem non esse necessariam.

Neque etiam est certum in voluntate divina prædefiniente talem eventum, quia, esto Deus prædefiniat non dare aliquibus hominibus, a se sufficienter vocatis, prædeterminationem ad consensum quam ipse solus faciat, non tamen dici potest prædefinire voluntate absoluta, ut illi non convertantur et determinentur, si velint; quia, licet ipse deneget determinationem, non tamen negat rem necessariam, ut admittit hæc opinio; ergo manet in homine potestas integra ad suam conversionem. Nec etiam dici potest quod Deus, absoluto decreto et ex se solo, statuerit ut talis homo non convertatur. Tum quia illud objectum non est per se bonum, nec amabile a Deo, quia non est consentaneum bonitati ejus; tum etiam quia, ut voluntas illa infallibiliter impleatur, oportet ut Deus ex parte sua impediat conversionem et determinationem liberi arbitrii ad illam. Quia si in illa est potestas sufficiens, et cum omnibus aliis requisitis ad operandum, ut ratio libertatis requirit, non potest esse certum quod talis voluntas Dei infallibiliter implebitur, nisi ipsemet assumat curam impediendi bonum usum illius potestatis, saltem denegando Dei concursum vel cooperans auxilium necessarium, quod nullo modo de Deo sentiri potest, alias desereret hominem priusquam ab ipso desereretur.

Effugium.—Præcluditur.—Quod si tandem dicatur esse hoc certum in sola præscientia Dei, absoluta, vel conditionata, scilicet, quia Deus prævidit nullum hominem, quantumvis vocatum et excitatum, effecturum fuisse determinationem ad bonum, quamvis posset, si illa determinatio relinqueretur libertati ejus, et Deus sola sua virtute illi non imprimeret determinationem; Deum autem (hac scientia supposita) voluisse multos homines non prædestinare ad bonum, sed permittere seu relinquere eis determinationem, et ita scientiam illam conditionatam transivisse in absolutam de tali eventu, quod, scilicet, nullus illorum hominum determinandus esset ad bonum, contra hoc instamus, quia hujusmodi responsio non habet locum in præfata sententia; tum quia supponitur Deum non habere illam præscientiam, nisi in hoc decreto prædeterminativo; hæc autem responsio ponit præscientiam ante decretum; tum etiam quia si non fundatur in prædeterminatione Dei, quia non judicatur necessaria, oportet supponere causam ipsam secundam ita fore determinandam ex sua libertate, quæ suppositio est voluntaria et sine fundamento; nam si voluntates sunt liberæ et sufficienter præparatæ per vocationem, et non sunt impeditæ, sed potius habent paratum concomitans auxilium, cur

futurum est ut nulla earum determinetur ad bonum, si non prædeterminatur, quandoquidem supponitur prædeterminationem non esse per se necessariam ? Ergo sine fundamento asseritur Deum hoc præscivisse, et per se incredibile est, nam potius est verisimile, ex tot causis in utramque partem contingentibus, multas fore determinandas ad bonum, licet plures aliæ sint defecturæ ; ergo verisimilius est hoc præscivisse Deum.

Solum video fingi et excogitari posse Deum quidem in præscientia conditionata præscivisse ex hominibus sufficienter vocatis, si permitterentur suam determinationem inchoare, quosdam determinandos fuisse ad bonum, quosdam vero et quamplures ad malum, et tunc Deum decrevisse efficaciter prævenire ac prædeterminare illos omnes, quos præviderat bene determinandos si sibi relinquerentur, ut majorem eis gratiam faceret ; alios vero reliquisse sine tali determinatione, quæ illis debita non erat, et ita factum esse ut omnes, qui de facto convertuntur, habeant prædeterminationem ex Deo, non ut necessariam, sed ex abundantiori gratia ; qui vero non convertuntur careant prædeterminatione, non tamen potestate se determinandi, qua præsciens Deus eos non fuisse bene usuros, sua libertate id permisit.

Verumtamen, licet hoc posterius de reprobis, et omnibus male utentibus gratia Dei tolerari possit, tamen illud prius, præter incommodum supra relatum de ablatione libertatis, est voluntarium, quia est sine fundamento et omnino superfluum. Nam si ad effectum infallibiliter consequendum sufficit liberum arbitrium cum auxiliis prævenientibus et concomitantibus per se necessariis et accommodatis conditioni et modo talis arbitrii, quid necesse est fingere Deum immutare hunc operandi modum, addendo aliquid non necessarium, et modo libertati minime accommodatum ? Neque illa dici potest major gratia, sed superflua, quia non confert ad majorem effectum, nam (ut supponitur ex præscientia conditionata) eadem conversio fieret ; vel etiam dici potest gratia violenta, quia tollit libertatem, ut in assertione prima probatum est.

Non est conveniens illa providentiæ ratio, qua dicitur Deum non reliquisse in arbitrio prædestinati initium efficaciæ actus conversionis. — Unde dico tertio non esse convenientem illam providentiæ rationem, qua dicitur Deus non reliquisse in arbitrio prædestinati initium efficaciæ actus seu conversionis. Probatur, quia vel hoc est, quia voluntas creata, etiam sufficienter vocata et habens paratum concomitans auxilium, non habet in potestate sua determinationem suam seu initium actus, vel quia, licet illam habeat, prævenitur a Deo in prædestinato ne illa utatur, sed a solo Deo prædeterminetur ; primum dici non potest, nisi incidendo in omnia incommoda quæ cap. 16 de reprobis tractata sunt, et contradicendo Concilio Tridentino, qui libero arbitrio a Deo vocato et excitato hanc tribuit potestatem ; quam etiam Scriptura supponit, cum dicit : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos;* et alibi : *Ego sto ad ostium et pulso, ita si quis aperuerit, intrabo ad illum.*

Prædestinationis certitudo sufficienter stabilitur ex divina electione absoluta, supposita scientia conditionata. — Sin autem dicatur secundum, jam supponitur determinationem illam non esse simpliciter necessariam ut voluntas consentiat ; et ita contra illam partem procedunt omnia dicta in præcedenti assertione, et præsertim sequitur illum providentiæ modum violentum esse, alienumque a suavitate divinæ providentiæ, quia non relinquit causam secundam operari juxta modum sibi connaturalem, quæ ratio maxime urget, si verum est quod supra intulimus et verum credimus, talem prædeterminationis modum repugnare libertati, et licet non omnino illam tolleret, negari non potest, quin magna ex parte illam diminuat ; ergo si talis providentiæ modus non est simpliciter necessarius, nec pertinet ad essentialem subordinationem humanæ voluntatis ad divinam, etiam in operibus gratiæ, non est verisimile generaliter dari omnibus prædestinatis, vel ad omnia supernaturalia opera, quæ de facto fiunt ea supernaturali providentia. Nam extraordinariæ gratiæ, qualis esset hæc prædestinatio, si esset possibilis et non necessaria, non dantur generaliter omnibus, nec fiunt necessariæ ex superadjuncta providentia, si ex indigentia causæ secundæ ad talem effectum comparatæ necessariæ non sint. Accedit tandem quod ad certitudinem prædestinationis non est necessarium hoc providentiæ genus ; nam certitudo prædestinationis sufficienter stabilitur ex divina electione absoluta, supposita præscientia conditionata, et subsequente vocatione congrua.

Ex his ergo satis constat falsam esse differentiam illam inter prædestinatos et reprobos, quam P. Cabrera invenit (ubi enim illam

legerit non invenio), scilicet, reliquisse Deum initium efficaciæ actus in manu reprobi, ut illud nunquam efficiat, quia non potest, ut ipse ait, et ita damnetur, quia non facit id quod facere non potest, non reliquisse autem Deum initium efficaciæ actus in manu prædestinati, sed illam suæ potentiæ reservasse, ut ita prædestinatus non solum sine sua libertate prædestinetur, sed etiam sine sua libertate salvetur. Utrumque enim sequi probatum est. Cum ergo falsum sit utrumque consequens sine controversia, quam bona est utraque illatio, tam mala est illa doctrina et falsa differentia inter prædestinatos et reprobos, quoad illum providentiæ modum.

Secundo, sequitur falsam esse propositionem illam ejusdem auctoris : *Actus conversionis, etiam ut exercitus, non refunditur in liberum arbitrium, ut elevatum per habitum, vel auxilium præveniens*, et pro ratione subjungit, disp. 6, dub. 3, quod auxilium sufficiens tantum dat posse; ergo tantum respicit actum ut possibilem; ergo illi tantum tribuitur actus ut possibilis, non ut exercitus; ergo ut sic refunditur in solum Deum. Eamdem plane doctrinam amplectitur Avila, cum ait non esse tribuendum libertati hominis quod vocatus consentiat, sed solum Deum id facere.

Adversariorum doctrina rejicitur, et videtur contraria definitioni Concilii Tridentini. — Dico ergo doctrinam hanc falsam esse, et videri contra definitionem Concilii Tridentini dicentis, sess. 6, cap. 4 : *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti atque vocanti, anathema sit*, ubi expendendum est Concilium non solum dicere liberum arbitrium excitatum a Deo posse cooperari, sed *cooperari assentiendo*. Certum item est liberum arbitrium, *a Deo motum* et excitatum, non significare liberum arbitrium determinatum ad assentiendum, nam de illo dicit Concilium *posse dissentire*, si velit, quod dici non potest de libero arbitrio jam determinato ad assentiendum; significat ergo liberum arbitrium elevatum per Spiritus Sancti illuminationem et inspirationem, de qua fuerat locutum Concilium, in canon. 3; ergo, ex definitione Concilii, liberum arbitrium sic elevatum efficit conversionem suam; ergo e contrario ipsa conversio refunditur in liberum arbitrium sic elevatum; quid enim est refundi in illud nisi ei attribui tanquam propriæ causæ in suo genere? Atque hoc ipsum plane significat Scriptura cum dicit : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, ubi non postulatur conversio ut possibilis, sed ut exercita, et illa postulatur a libero arbitrio, nam (ut Concilium Tridentinum dixit) illis verbis *libertatis nostræ admonemur;* ergo conversio ut exercita refunditur in liberum arbitrium, ut elevatum per illam gratiam, quæ est principium supernaturaliter agendi.

Ratione confirmatur, quia vel dicitur conversionem non refundi in liberum arbitrium, vel elevatum per sufficientem gratiam, quia non efficitur a voluntate, et hoc simpliciter est contra fidem, ut patet ex dicto Concilio, cap. 5, et canon. 14 ; vel quia non efficitur a voluntate ut libera, quia non fit a voluntate ut indifferente, sed ut jam determinata ad unum, quod solet a nobis ex illorum sententia inferri tanquam magnum inconveniens, quia revera tale esse existimamus, eidemque Concilio Tridentino repugnans, in eodem cap. 4; ipsi autem multum indicant hunc sensum, cum aiunt non esse tribuendum libertati hominis, quod vocatus consentiat.

Vel etiam hoc dici potest, quia consensus non efficitur a voluntate libera, ut a primaria et principali causa, et hoc imprimis non satis est, quia unicuique causæ tribuitur effectus, juxta suum operandi modum, et præcipue causæ vitaliter et libere operanti; et ideo licet minus principalis causa sit, id non est satis ut simpliciter negetur in illam refundi effectum. Deinde cum non sit sermo de libero arbitrio secundum se, sed ut elevato per gratiam sufficientem quæ in genere suo est proprium principium sui actus, nullo modo negari potest in illud tanquam in proximam causam sui ordinis refundi talem effectum. Vel denique negatur conversio refundi in liberum arbitrium, quia determinatio ad conversionem nullo modo est a libero arbitrio, sed a solo Deo, et hoc habet incommoda omnia quæ ex tali efficientia illius determinationis illata sunt, et revera coincidit cum secundo membro, quod conversio non sit a voluntate ut libera, sed ut determinata ad unum.

Distinctio autem illa de actu conversionis ut possibili et ut exercito, sicut a nullo Theologorum ad hoc propositum applicata est, ita profecto mirabilem continet doctrinam, tam in Philosophia quam in Theologia; quis enim dicet calorem esse virtutem ad efficiendum alium calorem ut possibilem, non ut exercitum, cum repugnet efficere calorem ut possibilem? Ita ergo in præsenti dicere liberum arbitrium, elevatum per auxilium sufficiens,

respicere actum conversionis tantum ut possibilem, et non ut exercitum, seu ut actu exercendum, repugnat doctrinæ fidei, ut ostensum est, et in se implicat contradictionem, quia illud auxilium non datur tantum ut actus sit possibilis, sed etiam ut in re fiat; item auxilium illud non respicit actum possibilem, ut in ea possibilitate sistat, sed ut ex illa in actuale exercitium illud reducat; ergo non respicit actum, tantum ut possibilem, sed magis ut exercitum. Nam (si ita loqui licet) actum ut possibilem respicit tanquam terminum a quo, ut exercitum autem tanquam terminum ad quem.

Unde auxilium sufficiens, seu arbitrium, ut elevatum per illud, considerari potest vel in genere causæ formalis, et sic denominat actum ut possibilem ex parte agentis; vel in genere principii activi, et sic respicit actum in ordine ad existentiam actualem, et ideo, sub priori ratione possibilitatis, non respicit actum ut liberum quoad possibilitatem, quia, quod actus sit possibilis, non est homini liberum, quia eo ipso quod homo habet liberum arbitrium et auxilium sufficiens, necessario actus est homini possibilis; at liberum arbitrium elevatum respicit actum conversionis ut liberum; ergo respicit illum, non solum ut possibilem, sed etiam ut faciendum seu exercendum; ergo dum actus ille exercetur, refunditur in liberum arbitrium, ut elevatum, tanquam in principium suum; igitur hoc negare nimis alienum videtur a principiis necessariis fidei.

Avil., supra d. c. 10, *n.* 89. — Atque idem judico de illa propositione negativa : *Deus non expectat voluntatem hominis vocati ut assentiatur;* et alia simili : *Illam gratiam recipere non est facultatis nostræ, sed Dei præsidium hoc præstat.* Nam licet hoc posterius verum sit, non potest tamen facultas nostra excludi, ut in superioribus late probatum est, ubi etiam ostendimus conversionem esse ex innata libertate, quamvis non sola; et ideo ibidem ostendimus Deum revera expectare hominem, postquam illum vocavit, ut inchoet consensum cum ipsomet Deo, et omnia ibi adducta satis confirmant præsentem doctrinam, quibus adjungere nunc libet quod Cardinalis Bellarm., l. 1 de Grat. et lib. arb., c. 12, vers. *Ex qua sententia*, adducit ex Calvino, nam ille reprehendit Augustinum et Catholicos, eo quod asserant, *voluntatem, virtute Domini accensam ac præparatam, suas deinde in agendo partes habere circa suam conversionem, concomitantem, non ducentem, pedissequam, non præviam;* ipse vero Calvinus aiebat, hoc perperam tribui homini, scilicet, *quod, gratia præveniente, pedissequa voluntate obsequatur*, quam doctrinam in Calvino ut erroneam damnat Bellarminus, et sane merito; nam, ut egregie Augustinus dixit, quæst. 2 ad Simplicianum, consentire voluit Deus suum esse et nostrum, suum vocando, nostrum sequendo: et ideo etiam dixit libr. 83 Quæstionum, q. 68, *licet quis sibi tribuat quod veniat vocatus, non posse sibi tribuere quod vocatus sit.*

In quibus verbis clare supponit, venire, quod fit per consensum, esse tribuendum libertati hominis jam vocati, et consequenter adjuti ut veniat; dum enim libertatis operationem defendimus, nunquam gratiam excludimus, quod adversarii non observant; nam Calvinus volebat reformationem voluntatis ita esse tribuendam Deo, ut nullas partes in illa habeat libertas arbitrii, ad cujus partes multum videntur inclinare qui nos reprehendunt, eo quod dicamus conversionem esse tribuendam gratiæ et libero arbitrio tanquam integræ causæ totali, et hominem determinari ac converti quia vult, et majorem vel minorem gratiam obtinere, quia cum divino auxilio magis vel minus sua libertate conatur, quod Pelagianum dicit esse Cabrera, d. dub. 4, num. 45, cum tamen Concilium Tridentinum, sess. 6, c. 7, doceat unicuique gratiam infundi *juxta propriam dispositionem et liberam cooperationem.*

Quid judicandum de propositione hic relata. —Tandem idem judicandum censeo de altera propositione, *hominem prædestinatum pro aliquo tempore fieri impeccabilem in hac vita,* quam significant dum aiunt hominem, qui recipit perseverantiæ donum, per illud fieri impeccabilem; nam constat omnem prædestinatum recipere donum perseverantiæ pro aliquo tempore hujus vitæ; pro illo ergo dicunt esse impeccabilem, quia voluntas ejus determinata est ad bonum in singulis actibus, vel saltem ad non peccandum mortaliter, unde sentiunt per hanc determinationem auferri potestatem peccandi, et a fortiori, libertatem ad peccandum, quia illa impotentia est antecedens omnem usum libertatis.

Etenim, licet non negemus posse Deum ita confirmare hominem in gratia, etiam in hac vita, ut illi auferat potestatem peccandi, ut de aliquibus confirmatis in gratia, et præsertim de Beatissima Virgine probabile est, tamen quod hæc sit lex ordinaria, et providen-

tia debita omnibus prædestinatis, et quod illud sit medium per se necessarium ad salutem consequendam, nulla ratione vel auctoritate fundatum est, imo utrique valde repugnat; recte enim tria distinxit Augustinus, lib. de Corrept. et gratia, cap. 11 et 12, scilicet, posse nunquam peccare, actu nunquam peccare, et non posse peccare. Primum ait datum fuisse Adæ in statu innocentiæ sine secundo et tertio; primum autem et secundum sine tertio dari omnibus adultis, qui salvantur, paucis quidem pro tempore toto vitæ, omnibus autem pro aliquo tempore; tertium autem pertinere dicit ad statum gloriæ, potuissetque addere, vel ad singulare privilegium, quanquam diverso modo, quia in gloria fit homo inpeccabilis per intrinseca dona, in via vero non fit sine extrinseca protectione Dei, de qua alias; certum est autem eos, qui recipiunt primum et secundum, id est potestatem non peccandi et actu non peccare usque ad mortem, recipere perseverantiæ donum, quia ille est effectus proprius hujus doni; ergo, ex sententia Augustini, donum perseverantiæ non facit impeccabilem, quia non aufert potestatem peccandi, sed solum habet actum.

Et confirmatur primo: nam auferre ab homine viatore potestatem peccandi, est non minus miraculosum quam auferre ab illo potestatem moriendi, vel conceptibilitatem; ergo nulla ratione dicendum est pertinere hoc ad ordinariam providentiam, et necessariam ad beatitudinem cum effectu consequendam; at donum perseverantiæ pertinet ad ordinariam providentiam, estque necessarium ad salutem, ut sumitur ex Tridentino, sess. 6, can. 22; ergo donum perseverantiæ non facit hominem impeccabilem, ita ut auferat potestatem peccandi. Confirmatur præterea ratione sæpe insinuata, quia si talis perseverantiæ modus, qui potentiam peccandi tolleret, necessarius esset ad perseverandum, non esset in potestate hominis justi perseverare, quia non potest a se auferre potentiam peccandi, neque aliquid facere quo fiat impeccabilis in hac vita, aut quo Deus teneatur potestatem peccandi auferre; ergo simpliciter loquendo non esset in potestate hominis justi salvari.

Quæ sequantur absurda ex doctrina adversariorum. — Unde sequuntur alia absurda supra illata, scilicet, hominem justum deseri a Deo priusquam deseratur ab ipso, dum relinquitur sine medio necessario ad non peccandum; item imputari homini id quod præstare non potest, et similia; denique absurdum est de divina sapientia et potentia ita sentire, ut non possit hominem conservare sine peccato usque ad mortem, nisi necessitando illum ad non peccandum, seu auferendo potentiam peccandi; ergo sine fundamento dicitur hoc esse medium necessarium ad salutem prædestinatorum. Potius ergo spectat ad sapientiam Dei et efficaciam gratiæ ejus, ut, conservata libertate hominis, et potestate peccandi retenta, ita illam dirigat ac gubernet, ut infallibiliter non peccet, quod fit optime per auxilia congrua, sine physica prædeterminatione.

CAPUT XX.

SENTENTIAM DE PHYSICA PRÆDETERMIMATIONE SOLIDUM FUNDAMENTUM NON HABERE, AC PROPTEREA DEFENSORES EJUS IN EO NON CONVENIRE.

Adversariorum inconstans doctrina. — Sicut (philosopho teste) magnum indicium consecutæ veritatis est, difficultates omnes ex illa emergentes dilucide et constanter posse dissolvere, ita e converso signum vehemens falsæ doctrinæ est, ita difficultatibus implicari, ut intellectum torqueat, et inconstantem ipsum in doctrina relinquat, nunc hanc, nunc oppositam viam tentando, cum nihil mens inveniat ubi pedem figere valeat. Quod sane post variam istorum auctorum lectionem, eorumque attentam considerationem, eis contigisse reperio in evadendis difficultatibus quæ ex illa sua sententia oriuntur. Quarum capita sunt illa duo sæpe tacta. Unum est, si talis determinatio a solo Deo efficaciter facta necessaria est ad conversionem, quomodo habeant sufficiens auxilium ad salutem, qui talem determinationem non habent nec habere possunt, et quomodo liberi sint, ut converti possint, si velint, eisque imputetur quod non convertantur. Alia est, quomodo hi qui sine usu libertatis determinantur ad consensum, cum usu suæ libertatis consentiant. Ad quas expediendas difficultates, quam diversas et repugnantes vias dicti auctores tentaverint, et quam sine fructu et exitu, in capitibus proxime præcedentibus existimo esse satis demonstratum. Nunc fundamentum et naturam talis auxilii, et varii quos de hac re habent dicendi modi, non minus inter se et superioribus repugnantes, et multa quæ occasione illorum dicunt, tractanda sunt et examinanda, ut omni ex parte soliditatem illius doctrinæ perscrutemus.

Eorum fundamenta varia. P. Cabrera, tota illa disp. 2, et fere in omnibus seqq. — Franc. Davila, d. l. de Auxiliis, per totum, præsertim c. 6, p. 46, 126; p. 375 et seqq. — Nunno, in 3 part., q. 62, a. 5, quæst. 1 et seqq. — Ut autem hoc melius fiat, a fundamento illius doctrinæ incipiendum est; nam in hoc etiam vix aliquid firmum invenies in his auctoribus. Interdum enim pro fundamento hujusmodi efficaciæ sumunt dependentiam liberi arbitrii a Deo, tanquam causæ secundæ a prima, ut constat ex his quæ tractavi, l. 1 de Auxiliis, c. 5, et lib. 2, cap. 1 et 6, et lib. 3, cap. 7, et latissime idem supponunt ac defendunt moderniores Doctores supra citati, qui ob hanc causam aiunt, *negare hunc efficaciæ modum esse contra philosophum, et philosophiæ principia, et contra demonstrationes naturales.*

Aliquando vero non solum in hoc fundamento non persistunt, sed etiam in aliud extremum inclinant; judicant enim hoc genus auxilii efficacis et determinationis non requiri ad naturales actus, sed esse proprium ordinis gratiæ. Imo interdum significant non dari aut esse necessarium ad omnes supernaturales actus liberi arbitrii, sed solum ad actum conversionis et justificationis. Ita sentire videtur Franciscus Davila dum inquit, *auxilium efficax seu justificans esse quamdam motionem actualem adultorum, qua movente non stat quin liberum arbitrium consentiat, et animam ad gratiæ introductionem disponat.* Dixerat autem ante hoc auxilium præcedere non solum excitantes motiones non liberas, sed etiam liberos actus, quibus homo bene operando fovet illas motiones excitantis auxilii, et ita se disponit ad auxilium efficax, ut paulo inferius expressius declarat, dicens: *Qui lethali culpæ subjacet, bene utatur auxilio sufficiente, et præsto aderit auxilium efficax, et cum eo gratia justificans.* In quibus verbis manifeste limitat auxilium efficax ad ultimam dispositionem gratiæ, et priores dispositiones supponit fieri sine auxilio efficaci, tametsi negari non possit quin supernaturales sint. Et eamdem doctrinam repetit, cap. 5, ubi, postquam dixit Deum disponere animam remote per auxilia, subdit: *In introductione autem gratiæ simul efficax auxilium infundit, quæ est ultima ad gratiam dispositio.* Non invenio autem in hoc auctore fundamentum aliquod propter quod auxilium efficax requirat ad hunc actum potius quam ad alios supernaturales, sive tempore antecedant justificationem, sive sequantur.

Majori ergo apparentia dicere posset auxilium efficax prædeterminans esse proprium adæquato modo (ut sic dicam) ordinis gratiæ, quia solum ad illum et ad omnes actus liberos illius ordinis requiritur. Juxta quem dicendi modum non est fundanda necessitas hujus determinationis in generali subordinatione causæ secundæ ad primam, sed in speciali elevatione, qua indiget liberum arbitrium ut supernaturales actus eliciat. Ob hanc enim causam non videtur liberum arbitrium, etiam vocatum et excitatum, inchoare consensum, nisi prius Deus incipiat elevando ipsum et operando in illo; per hanc autem operationem Dei, necesse est determinari liberum arbitrium ad cooperandum. Quia non stat Deum ita operari, et liberum arbitrium non consentire, quia non est elevatio tantum habitualis, sed actualis, sicut est elevatio instrumenti conjuncti per actualem motionem principalis agentis. Hæc autem elevatio quoad opera gratiæ non solum est necessaria in actu perfecto ultimæ dispositionis, sed etiam in attritione supernaturali, et in quibuscumque aliis dispositionibus remotis ejusdem ordinis, quia in illis omnibus non operatur liberum arbitrium per suas naturales vires; ergo indiget prædicta elevatione; neque etiam ea tantum indiget ad illos actus supernaturales, qui tempore vel natura antecedunt justificationem, eo quod eliciantur sine habitu, sed etiam est necessaria ad eos actus qui postea per habitus infusos eliciuntur. Nam, licet habitus ipse sit connaturale principium, nihilominus voluntas per seipsam semper influit immediate in actum, etiamsi cum habitu operetur; et ideo etiam tunc indiget actuali elevatione divina, quæ per illud auxilium efficax et prædeterminans fieri censetur.

Quidam fundant necessitatem prædeterminationis in sola indifferentia potentiæ liberæ. — At vero alii fundant necessitatem hujus prædeterminationis in sola indifferentia potentiæ liberæ. Qui, consequenter loquendo, nec limitant necessitatem hanc ad solum ordinem gratiæ, nec illam extendunt ad omnes causas secundas; nam illæ, quæ natura sua ad unum determinatæ sunt, non indigent nova determinatione, præter determinationem ad individuum effectum, quæ per concursum generalem concomitantem sufficienter fit. Dicunt ergo, in causis liberis, qua liberæ sunt, atque adeo ad omnes liberos actus earum, necessariam esse hanc prædeterminationem propter indifferentiam talium causarum. Nam

causa indifferens non potest determinatum effectum producere nisi prius ab alio determinetur; non enim potest determinari a se, quia, ut supponitur, ad talem determinationem est indifferens, et ab indifferente, ut sic, non potest determinatio prodire; debet ergo esse ab alio, et non nisi a Deo, quia liberum arbitrium non subjicitur efficaci actioni alterius.

Determinatio nihil refert ad auxilia gratiæ explicanda. — Alii denique ab hac generali necessitate excipi inde putant actus malos liberi arbitrii, ne Deum faciant eorum principalem auctorem. Quæ omnia latius tractavimus in libris de Auxiliis; hic autem solum commemorata sunt, ut constet (quod diximus) doctrinam illam nullum habere solidum fundamentum quo nitatur, et hoc genus determinationis nihil omnino referre ad auxilia gratiæ explicanda, et alioqui cum libertate auxilii male conciliari. Quod ut evidentius constet, per omnes illos dicendi modos sigillatim discurremus, et varios ac repugnantes modos evadendi dictas difficultates proponemus, eosque insufficientes esse ostendemus.

CAPUT XXI.

AUXILIUM EFFICAX NON AD SOLAM PERFECTAM DISPOSITIONEM AD GRATIAM, SED AD OMNES ACTUS SUPERNATURALES REQUIRI.

Principio igitur pro certo habendum est auxilium efficax gratiæ (de quo loquimur) non requiri tantum ad ultimam dispositionem justificationis gratiæ, seu etiam ad reliquos actus liberos, vere et in se supernaturales, sive antecedant justitiam, sive sequantur. Probatur primo inductione. Nam ante ultimam dispositionem ad gratiam antecedit actus spei, et ante hunc actus fidei et voluntas credendi, quæ in rigore videtur esse primus actus liber in se supernaturalis, quia fides est fundamentum cæterorum actuum, et initium fidei est affectus credendi, ut dicitur in Concilio Arausicano secundo, can. 4. Certum est autem ad voluntatem credendi requiri auxilium efficax; ille enim credit, *cui Deus cor aperit*, et ille venit per fidem, *qui a Patre audit, et discit*, quæ sunt phrases Scripturæ, quibus efficax auxilium insinuatur. Et ita Augustinus, in locis communibus hujus materiæ sæpe citatis, et infra latius tractandis, frequentius declarat necessitatem gratiæ efficacis in vocatione ad fidem; eadem autem ratio est de actu spei, vel timoris, vel attritionis, atque ideo de quocumque alio actu libero, qui, licet sit ita imperfectus ut non disponat ultimate ad gratiam, nihilominus in se supernaturalis sit, et ex suo genere sit dispositio saltem remota ad gratiam justificationis. Nulla enim probabilis ratio discriminis inter hos actus potest assignari.

Secundo, id probatur ex Scriptura. Nam omnia testimonia ex quibus auxilium efficax colligi potest, generalia sunt et de omnibus his actibus verificantur; hujusmodi sunt illa : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*, Joan. 6; et illud : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere, pro bona voluntate*, ad Philip. 2. Nam de quocumque actu supernaturali fateri debemus Deum esse qui trahit hominem ad illum operandum, et qui principalius illum operatur, et qui facit ut faciamus; ergo ad omnem illum est necessaria efficax gratia Dei. Quod etiam confirmat illud 1 ad Cor. 4 : *Quid habes quod non accepisti?* Dicitur enim homo a Deo recipere supernaturale opus per efficaciam gratiæ suæ; nullum ergo opus pietatis est quod non procedat ab auxilio efficaci. Atque ita ex his testimoniis videtur ex professo docere Augustinus, ep. 106.

Tertio, declaratur ratione, quia si auxilium efficax est ultima dispositio ad gratiam, et auxilium sufficiens est ad remotas dispositiones, sequitur ad ultimam gratiæ dispositionem non dari auxilium pure sufficiens, sed tantum efficax; consequens est omnino falsum; ergo. Sequela patet, quia auxilium sufficiens præcedit, solumque sufficit ad remotas dispositiones; si autem homo bene illo utatur, dicitur infallibiliter dari auxilium efficax et justificans; ergo respectu ultimæ dispositionis non datur immediatum auxilium tantum suffiicens, sed illud ipsum auxilium præveniens, quod immediate exigit bonum usum, efficiendo cum illo dispositiones remotas, dicitur esse sufficiens ad ultimam, non proxime, sed remote; quia si homo bene illo utatur, consequetur ultimam dispositionem per auxilium efficax.

Sicut ad fidem, spem, etc., potest homo vocari et sufficienter tantum, et efficaciter, ita etiam ad actum contritionis, vel amoris Dei.— Falsitas autem consequentis patet, quia, sicut ad fidem, spem et alios actus potest homo vocari, et sufficienter tantum et efficaciter, ita etiam ad actum contritionis vel amoris Dei super omnia. Unde Concilium Tridenti-

num, sess. 6, c. 5, et can. 3 et 4, eodem modo quoad hoc loquitur de actu fidei, spei, charitatis et pœnitentiæ, requirens ad singulos excitantem gratiam, cui potest homo interdum consentire, interdum resistere. Quod est dicere illam excitationem interdum esse congruam, seu efficacem, interdum vero esse tantum sufficientem. Ergo utrumque genus auxilii immediate locum habet, tam in actu contritionis, quam in cæteris, et ita Augustinus et Theologi non minus distinguunt vocationem congruam a sufficiente tantum, in vocatione ad contritionem et amorem Dei super omnia, quam in cæteris actibus. Unde quantumcumque quis bene usus fuerit auxilio prævenienti per remotas dispositiones, potest vocari sufficienter ad contritionem, et non efficaciter, tum quia nulla est lex vel promissio dandi auxilium efficax ad justitiam propter dispositiones remotas, ut superius ostensum est; tum etiam quia non est minus libera contritio post remotas dispositiones, quam fuerint ipsæmet remotæ dispositiones.

Quarto, directe probatur, ad dispositiones remotas requiri auxilium efficax, quod imprimis potest ad hominem suaderi, quia hi auctores sentiunt idem esse auxilium Dei physice efficiens cum voluntate, et physice prædeterminans voluntatem, nam ob hanc causam nobis imponunt quod negamus physicam efficientiam auxiliorum gratiæ, quia negamus physicam prædeterminationem; ergo necesse est ut vel dicant actus supernaturales, qui sunt imperfectæ et remotæ dispositiones ad gratiam, non fieri physice ab auxiliis gratiæ, quod sine dubio non facient, vel certe fateantur illos etiam actus fieri ab auxilio efficaci, atque adeo physice prædeterminante, ut ipsi volunt.

Deinde argumentor in omni sententia, quia si auxilium efficax ita determinatur ab effectu seu actione, ut quidam volunt, certum est non posse hominem aliquid supernaturale operari, quantumvis minimum illud esse videatur, quod divinum auxilium actualiter non efficiat, et hoc est quod principaliter significat Augustinus dicta epist. 106, dum ait divinam gratiam ita adjuvare hominem ad recte vivendum, *ut nisi adjuvet, nihil pietatis atque justitiæ, sive in opere, sive in voluntate, habere possimus*. Sic etiam definiunt Concilia hominem nihil supernaturale posse operari sine gratia adjuvante et cooperante, quæ eo ipso efficax est seu actu efficiens.

Si vero gratia efficax dicatur ipsamet gratia præveniens, quando ita præbetur ut infallibiliter habeat effectum, sic nullus est etiam supernaturalis actus ad quem vocatio congrua seu efficax non necessario præcedat. Probatur, quia ad omnem hujusmodi actum necessaria est gratia excitans, quia per omnem illum venit homo aliquo modo ad Christum, et ideo trahitur a Patre. Item, quia sine Spiritus Sancti inspiratione nihil possumus pie et sancte cogitare aut loqui, ac denique quia initium omnis actus supernaturalis est a Deo, sumitur autem initium ab excitante gratia; neque oportet excipere supernaturales actus, qui fiunt ab homine jam credente vel justificato, quia, licet fortasse motus prævenientis auxilii diversus sit post habitum fidei vel justitiæ, quam antea, tamen simpliciter fatendum est omnes illos esse ex sancta cogitatione et inspiratione divina, atque adeo ex divina vocatione. Ex quo ulterius fit, quoties homo sic operatur, præcedere excitationem seu vocationem congruam, quæ apud Deum, et ex intentione ejus infallibiliter habitura est effectum, quam nos efficacem appellamus.

Quod si quis contendat hoc genus vocationis efficacis non esse necessarium ad omnes actus supernaturales (quod an sit aliquo modo probabile, vel sine errore possit defendi, modo non disputo), attendat id non posse verisimiliter dici de cæteris actibus supernaturalibus, potius quam de ultima dispositione ad justificationem. Nam si de aliquibus actibus supernaturalibus defendi potest non esse ad illos necessariam gratiam efficacem prævenientem, sed satis esse sufficientem cum efficaci concomitante, id maxime haberet locum in actibus supernaturalibus, qui vel fiunt ab hominibus reprobis, vel qui non conferunt ad vitam æternam cum effectu consequendam, quia non videntur tales actus procedere ex divina electione ad gloriam, et consequenter neque ex vocatione secundum propositum, quæ dicitur efficax. At, licet hoc daremus (cum sit falsum), constat manifeste inter hos actus inveniri ultimas dispositiones ad gratiam sanctificantem, et alios quoscumque actus, tam perfectissimos quam minus perfectos; ergo ex eo capite non potest fieri distinctio inter ultimas dispositiones et remotas. Sicut etiam e converso in supernaturalibus actibus prædestinatorum, qui cum effectu conferunt ad ultimam salutem eorum, non potest fieri illa distinctio; omnes enim, etiamsi remote tantum disponant, procedunt ex vocatione data secundum propositum et electionem Dei, quia

omnes sunt media quæ cum effectu conducunt ad vitæ æternæ consecutionem. Igitur distinctio illa, etiam respectu vocationis congruæ, nullam profecto probabilitatem habet.

Licet gratia efficax ponatur in prædeterminatione physica, nulla differentiæ ratio inter prædictos actus assignari potest. — Atque hinc tandem concluditur quod, licet gratia efficax ponatur in prædeterminatione physica, nulla differentiæ ratio inter illos actus assignari potest. Nam si non est necessaria ad omnes hos actus, ergo non est necessaria ex vi subordinationis causæ secundæ ad primam, neque ex vi indifferentiæ liberi arbitrii, neque ex vi supernaturalitatis, nam hæ rationes generales sunt, et eamdem necessitatem inducerent in dispositionibus remotis et proximis. Quæ ergo differentiæ ratio assignari potest, vel quæ est specialis necessitas talis determinationis ad ultimam dispositionem potius quam ad prævias? Nunquid quia ultima dispositio perfectior est? At major vel minor perfectio specifica intra eumdem ordinem non postulat tam diversum modum agendi; nam ad perfectiorem tantum in specie sua sufficit perfectius auxilium in ratione specifica, servans tamen eumdem modum quoad liberi arbitrii indifferentiam; hæc enim non minus servari potest et debet in actu perfecto quam in imperfecto. Eo vel maxime quod rationes quibus uti solent dicti auctores æque in utrisque actibus procedunt; nimirum, quod omnes hi actus sunt media divinæ prædestinationis, et proveniunt ex absoluta intentione et voluntate Dei moventis, ut tales effectus infallibiliter fiant.

Alia vero ratio differentiæ præcedenti capite insinuata dari potest, videlicet, quod ultima dispositio non procedit ab habitu, et ideo oportet ut Deus ipse utatur voluntate, actualiter elevando et determinando illam ad illum consensum; sed hæc ratio imprimis ab istis auctoribus dari non potest, quia ipsi tenent ultimam dispositionem ad gratiam procedere ab habituali gratia seu charitate, et e converso tenent remotam dispositionem (præter actum fidei et spei) non procedere ab habitibus, ut est timor servilis, attritio, etc. Deinde improbatur simpliciter illa differentia, quia involvit, seu supponit has illationes: *Actus supernaturalis non procedit ab habitu; ergo procedit ex prædeterminatione physica; vel e converso si procedit ab habitu, non est ad illum necessaria determinatio physica;* hæ autem illationes nullius momenti sunt. Non quidem prior, quia, licet desit habitus, potest Deus supplere activitatem ejus per aliud auxilium, seu principium quod potentiam non determinet. Habitus enim ipse licet det vim supernaturaliter agendi, non tamen determinat potentiam, ut necessario operetur posito habitu, nec etiam in sensu composito, seu ex suppositione ipsius habitus. Cur ergo auxilium aut principium, quod datur ad supplendam activitatem habitus, non poterit hoc præcise præstare absque determinatione potentiæ quam non facit habitus? Igitur differentia illa ex hac parte nulla ratione nititur, nec veram necessitatem ostendit prædeterminationis, propter solam efficientiam sine influxu supernaturalis habitus.

Scio primum Cabrera habere in hoc singularem doctrinam et mihi novam; dicit enim, disput. 2, § 7, num. 246. et § 8, num. 306, *applicationem voluntatis, quæ est effectus gratiæ habitualis operantis, provenire a principio intrinseco physico, id est, gratia habituali efficaciter prædeterminante voluntatem.* Quibus verbis significare videtur habitum gratiæ et charitatis, cum primum infunditur a Deo, determinare efficaciter voluntatem ad operandum.

Unde alio in loco contrario modo argumentatur, quam nos hic ratiocinati sumus. Inde enim probat posse *Deum determinare voluntatem per auxilium actuale, quia potest facere formam actualem ejusdem rationis ex parte naturæ cum habitu, verbi gratia, charitatis.* Quod inferius probat, quia *forma, et principium determinatum superadditum potentiæ indifferenti determinat illam modo sibi proportionato, habitualiter, si fuerit habitus, et actualiter, si fuerit actuale auxilium.* Posset autem aliquis hæc verba pie exponere de tali habituali determinatione, quæ nihil aliud sit quam habitualis inclinatio, quæ determinate est ad talem actum, et non ad alios, potestque dici determinatio quoad specificationem, quia si quis utatur tali habitu, eliciet determinate talem actum, et non alium. At vero huic sensui repugnat ratio quam priori loco subjungit; probat enim gratiam habitualem operantem efficaciter determinare voluntatem, quia gratia efficaciter operans applicat ad operandum, alias non esset efficax, cum non habeat effectum. Vult ergo dari gratiam habitualem efficaciter operantem, et determinantem voluntatem, non solum quoad speciem actus, si tali habitu uti voluerit, sed etiam quoad exercitium, applicando illam ut

tali habitu utatur. Deinde, si solum loquitur de determinatione pro inclinatione, frivola est ratio, quam facit de auxilio actuali, nam solum concludet tale auxilium actualiter inclinare, non vero actualiter efficere aut determinare quoad exercitium, si sit auxilium præveniens. Si autem auctor ille, ut plane videtur, loquitur de efficaci determinatione ad exercitium actus, inauditum est quod habitus ipse charitatis vel pœnitentiæ habeat hanc vim, ex vi et natura entitatis suæ, etiam in prima infusione, tum quia saltem pro tunc tolleret libertatem; nam libertas voluntatis destruitur, si per qualitatem habitualem determinatur ad unum, et quasi superatur potestas ejus, quæ est ad utendum habitu pro suo arbitrio, ut recte dixit Scotus, 4, dist. 46, quæst. 6, et consensit idem Cabrera, dict. disput. 2, num. 180; tum etiam quia si in prima infusione habitus determinaret voluntatem ad primum actum, cur idem habitus permanens non determinaret eamdem voluntatem ad sequentes actus, et ita confirmaret illam in bono redderetque impeccabilem? Nam in prima infusione non habet ille habitus aliam naturam, nec majorem perfectionem aut efficacitatem; neque tunc est gratia operans magis quam postea, neque ut operans habet elicere actum, sed informare et sanctificare juxta modum loquendi D. Thomæ 1. 2, quæst. 3, a. 2. Nunquam ergo habitus determinat efficaciter voluntatem ad actum, ac proinde, ut activitas habitus per aliud auxilium vel principium suppleatur, non est necesse ut illo modo determinet voluntatem.

Altera etiam consequentia fundamentum non habet. Nam si determinatio physica aliquo titulo interdum esset necessaria voluntati ad operandum, habitus infusus potentiæ non tolleret necessitatem illius determinationis, quia infusus habitus solum datur ut sit principium connaturale actui, et ut formaliter det voluntati vires agendi, quas non habebat. Quoad modum autem agendi, perinde subest voluntati ac naturalis habitus, quia eodem modo utitur illo voluntas, cum vult. Ergo habitus neque aufert neque confert voluntati necessitatem determinationis; ergo vel est necessaria ad omnes actus, sive eliciantur ab habitibus, sive non; vel ad nullos. Potest tamen quis dicere his rationibus recte probari quemlibet actum supernaturalem esse ab aliquo auxilio efficaci, tamen inter auxilia efficacia dari quoddam valde perfectum, quod simpliciter et quasi per antonomasiam vocatur auxilium efficax, et hoc esse illud quo ultimate disponitur anima ad justitiam; præter hoc vero dari alia auxilia, imperfecta quidem quoad effectus quos efficiunt, nihilominus tamen efficacia in modo efficiendi illos. Vel aliter, quoddam esse auxilium efficax, non tantum ad operandum, sed etiam ad consequendam animæ salutem, seu gratiam, et remissionem peccati, ut fit per ultimam dispositionem; vel etiam gloriam, ut fit per donum perseverantiæ, et hoc vocari simpliciter auxilium efficax. Aliud vero esse quod, licet sit efficax ad operandum aliquem supernaturalem actum, non tamen ad introducendam animæ salutem, et ideo non nisi secundum quid vocari efficax.

Ad hoc tamen respondemus doctrinam in se veram esse, tamen modum loquendi esse inusitatum. Debuissetque prædictus auctor aliquod indicium hujus sensus et distinctionis tribuere, et quale sit auxilium efficax ad dispositiones remotas explicare, quod nunquam præstitit; imo si ejus doctrina consideretur, vix potest ad illam distinctio data accommodari; nam vult solum auxilium præveniens (quod vocat sufficiens) satis esse ut homo sua libertate bene illo utatur, et ita mereatur auxilium efficax (quod vocat motionem prædeterminantem). Hoc autem non potest habere locum, si ad illum priorem bonum usum requiritur aliud auxilium efficax proportionatum, licet minus perfectum, ut superiori cap. 17 satis declaratum est. Ergo simpliciter et sine ulla distinctione videtur ille auctor excludere ab illis dispositionibus remotis illud suum auxilium efficax. Quod si ita est, relinquit liberum arbitrium, quod solum illas dispositiones efficiat, supposita excitatione morali prævenientis gratiæ, quam solum moraliter et non physice causare sæpissime ipse repetit. Igitur, absolute loquendo, de auxilio efficaci ad operandum aliquid supernaturale, verissimum esse credimus auxilium efficax requiri ad omnes actus ordinis gratiæ, seu supernaturales.

CAPUT XXII.

AUXILIUM EFFICAX ESSE PROPRIUM ORDINIS GRATIÆ.

Ex dictis in superiori capite, recte concluditur fundamentum et necessitatem auxilii efficacis non esse sumendum ex propria et speciali perfectione ultimæ dispositionis ...

gratiam sanctificantem, sed universalius extendi ad omnes veros actus humanos supernaturales. Nunc e contrario demonstrare intendimus necessitatem hanc et fundamentum auxilii efficacis esse proprium ordinis gratiæ; nam hinc fiet consequens, nec in sola indifferentia voluntatis liberæ, nec in essentiali dependentia in agendo a Deo, ut causa prima, fundari hujus auxilii necessitatem, cum hæ proprietates non sint propriæ ordinis gratiæ, sed universaliores sint.

Auxilium efficax proprium est ordinis gratiæ et peculiariter requisitum ad actus liberos supernaturalis ordinis. — Dico ergo imprimis : auxilium efficax, de quo Augustinus et veri Theologi loquuntur in materia de gratia, proprium est ordinis gratiæ, et peculiariter requisitum ad actus liberos supernaturalis ordinis, tam quoad substantiam seu perfectionem auxilii, quam quoad modum inclinandi et adjuvandi liberum arbitrium. Hæc assertio fortasse non invenitur sub his terminis ita formaliter et distincte explicata ; existimo tamen esse longe verissimam, et conformem locutionibus Scripturæ et Patrum, præsertim Augustini. Primo enim Scriptura, cum specialiter commendat Dei gratiam, aliquid singulare continet ac prædicat, quod Deus facit cum hominibus in operibus pietatis, quod non præstat in aliis effectibus vel actibus naturalis ordinis. Sic dixit Christus, Joan. 6 : *Sine me nil potestis facere;* non enim potest esse sensus, id est, sine influxu et concursu primæ causæ; alioqui etiam dicere posset : Sine me non potestis actum ipsum peccati facere, et similia, et ita per illa verba non commendaretur specialis necessitas gratiæ, quod est contra mentem Christi et omnium Patrum expositionem. Similiter cum ibidem ait : *Nemo potest venire ad me*, *nisi Pater meus traxerit eum*, *et omnis qui audivit a Patre*, *et didicit*, *venit ad me*, manifeste docet necessitatem internæ motionis, qua Deus interius docet intellectum, et trahit voluntatem in operibus gratiæ, et peculiarem etiam efficaciam quam Deus habet in his qui de facto convertuntur vel operantur. Quam etiam efficaciam significant illa verba : *Deus aperit cor*, *Deus facit ut velimus et faciamus, Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate;* quibus profecto verbis magnam injuriam irrogant, qui putant esse dicta propter determinationem, quam solus Deus imprimit voluntati, ex generali indigentia causæ secundæ, vel causæ indifferentis. Nam si hoc ita est, eadem verba cum proportione accommodari possunt ad omnes actus liberos ordinis naturalis, non tantum bonos, sed etiam indifferentes, imo etiam malos, quatenus reales et positivi, ac liberi sunt. Hoc autem nullus Catholicus debet admittere, alioqui et favebit Pelagio, destruendo fundamenta gratiæ, et favebit Luthero et Calvino æqualiter faciendo Deum auctorem actus mali et boni.

Secundo, hoc satis constat ex definitionibus Conciliorum, quæ sunt de peculiari necessitate gratiæ ad opera pietatis ; et ideo addere solent illam particulam, *sicut oportet*, utique ad justitiam seu salutem consequendam. Per hanc autem particulam denotant aliquid amplius requiri ad hos actus, quatenus supernaturales sunt, quam ad quoscumque alios, etiam bonos, in inferiori ordine constitutos, etiamsi alias similes esse videantur in materialibus objectis, et in generali modo tendendi in illa, quod alias dici solet, licet in ratione assensus, vel amoris, aut timoris, vel similibus, quoad substantiam conveniant. Dices hoc esse verum de excessu seu superioritate influxus gratiæ quoad perfectionem entitatis ejus, non vero quoad modum efficiendi seu imprimendi determinationem, quæ est efficax auxilium, nam hæc determinatio æque et proportionaliter est requisita in omni ordine. Sed hoc refutatur facile ex eisdem Conciliis, nam imprimis requirunt singularem Dei inspirationem et illuminationem, quibus trahitur et impellitur voluntas speciali modo, qui modus necessarius est ad pie operandum sicut oportet, ex singulari et propria ratione talium operationum, quia ille modus causalitatis divinæ illis proprius et peculiaris esse dicitur. Deinde requirunt Concilia peculiarem gratiam adjuvantem, quæ sine dubio est aliquid ultra generalem concursum primæ causæ ad actus liberi arbitrii ; alias etiam ad actus malos esset necessaria, quod dici non potest, ut per se constat.

Alta est et remota a sensibus doctrina qua Pater interius docet. — Unde si auxilium efficax sumatur, ut per gratiam adjuvantem et cooperantem consummatur, sic certissimum est auxilium efficax esse proprium ordinis gratiæ, quia gratia adjuvans propria est illius ordinis, et quando actu adjuvat, tunc est efficax; ut sic vero non est prævia, sed concomitans. Si autem auxilium efficax sumatur ut antecedens et prævium, saltem naturæ ordine, ante gratiam adjuvantem, sic non est omnino

certum, ex sola Scriptura et Conciliis, dari auxilium efficax in operibus gratiæ, nedum in operibus naturæ; nobis autem satis id persuasum est, adjuncta expositione et doctrina Augustini; tamen consequenti ratione est evidens in eadem doctrina efficacitatem talis auxilii consistere in peculiari et altiori modo operandi divinæ gratiæ prævenientis, ita proprio illius ut non possit ex principiis naturæ investigari, neque habeat communem rationem aut fundamentum cum operibus naturæ. Hoc patet ex verbis quibus solet Augustinus hanc efficaciam declarare, dicendo *esse altam, ac remotam sensibus hanc doctrinam, qua Pater interius docet*; item *esse motionem occultam, atque secretam, et Deum miris et infallibilibus modis sic agere sensum, ut accommodet assensum,* et similia quæ habet quæst. 2 ad Simplicianum, et lib de Prædestin. Sanctor., cap. 6, 8, 12 et 19, et de Dono persever., cap. 4, 6 et 14, et lib. de Spiritu et littera, cap. 33 et 34, et Epistol. 107. Manifestum est autem illis omnibus verbis significari modum operandi Dei omnino superiorem, et habentem peculiarem efficaciam, quam non exercet in operibus naturæ.

Et quamvis interdum Augustinus hunc modum operandi Dei ad omnes voluntates hominum etiam malas extendere videatur, ut sumitur ex lib. 5 contra Julianum, cap. 4, et lib. de Grat. et liber. arbitr., cap. 20, tamen longe diverso modo. Nam ad opera supernaturalia requirit illam efficaciam, ut necessariam ex natura talium actuum supernaturalium; at vero si ad alios actus aliquando extenditur, id est ex providentia extraordinaria, ac singulari judicio vel misericordia Dei, in quo etiam servat Deus modum proportionatum unicuique actui; nam in malis id solum facit permittendo, in bonis autem actibus ordinis naturæ addendo modum providentiæ ipsis non debitum, et ita elevando illos aliquo modo ad ordinem gratiæ; sed de mente Augustini plura inferius, et post illum de aliis auctoribus etiam dicemus.

Modus operandi liberi arbitrii in actibus supernaturalibus est singularis. — Ultimo declaratur ratione assertio posita, quia modus operandi liberi arbitrii in actibus supernaturalibus est proprius ac singularis, et excedens modum operandi, tum aliarum causarum naturalium, quam ipsiusmet liberi arbitrii solis suis naturalibus viribus operantis; ergo etiam ex parte Dei modus elevandi, et efficaciter juvandi liberum arbitrium est proprius ordinis gratiæ et operationum supernaturalium, habetque necessitatis rationem longe diversam a necessitate concursus quem Deus præbet aliis causis. Nam in aliis tota necessitas oritur ex eo quod sunt causæ habentes esse participatum, in quo pendent actualiter ab ente per essentiam, et ideo eodem modo pendent in operatione sua et in effectibus suis, quia necesse est ut tam operatio quam effectus habeant esse participatum, ac proinde immediate pendens ab influxu primæ causæ; at vero in præsenti materia præter hanc communem necessitatem, cui proportionalis dependentia et concursus primæ causæ respondet, intervenit alia specialis et propria cui respondet speciale et efficax auxilium, nimirum elevatio voluntatis et intellectus creati ad efficiendos actus liberos superioris ordinis. Cui etiam adjungitur singularis providentiæ modus, quo Deus dirigit ac movet, aut suos prædestinatos, aut alios quos vult, ut per hujusmodi actus infallibiliter consequantur vitam æternam, aut alium finem a se intentum. Ergo efficax auxilium, quod ex his capitibus singulariter necessarium est, proprium est ordinis gratiæ, tam in excellentia quam in modo inclinandi et operandi in liberum arbitrium. Quod evidentius constabit alias sententias refutando, et incommoda quæ in illis oriuntur aperiendo, quod in sequentibus capitulis prosequemur.

CAPUT XXIII.

AUXILIUM EFFICAX NON REQUIRI PROPTER INDIFFERENTIAM VOLUNTATIS, IMO CUM ILLA PUGNARE SI PRÆDETERMINANS SIT.

Ex his, sequitur primo auxilium efficax non requiri propter indifferentiam liberi arbitrii. Nam hæc ratio communis est omnibus actibus liberis, tam naturalibus quam supernaturalibus, et tam malis quam bonis, quod dici non potest de auxilio efficaci, ut ostensum est. Ac deinde facile potest directe ostendi, ex indifferentia liberi arbitrii præcise ac per se spectati, nullam sequi necessitatem auxilii efficacis, illam indifferentiam prædeterminantis. Nam (ut annotavi lib. 1 de Auxiliis, cap. 8), indifferentia voluntatis non est quasi materialis, aut passiva, neque ob imperfectionem virtutis incompletæ respectu suorum actuum, sed est indifferentia eminentiæ in virtute agendi, et perfectionis in modo etiam efficiendi. Nam voluntas est veluti quoddam principium

universale, habens ex se et intra naturæ ordinem vim activam sufficientem contrariorum actuum, et præterea habens tale dominium actualis efficientiæ suæ, ut, positis omnibus prærequisitis ad agendum, possit ab intrinseco illam vel exercere vel suspendere, ut in prædicto libr. 1 de Auxiliis in tribus primis capitulis satis declaro.

Potentia indifferens non indiget ratione indifferentiæ peculiari auxilio ad operandum. — Potentia igitur sic indifferens non indiget ratione talis indifferentiæ peculiari auxilio ad operandum, præter concursum quem postulat ratione sui esse participati. Quia, non obstante illa indifferentia, habet vel habere potest sufficientem vim agendi singulos actus, quamvis inter se contrarios. In quo differt ab ea causa quæ est indifferens ratione imperfectionis passivæ, seu incompletæ virtutis, ratione cujus debet aliquid prius recipere quo compleatur, quam determinetur per seipsam, et absque illa est indifferens quasi passive; voluntas autem non sic, sed mere active. Ac deinde sicut hæc ipsa voluntas potest, non obstante sua virtute completa, continere actionem suam, etiamsi nullum aliud impedimentum inveniat, neque ab aliqua extrinseca causa detineatur, ita etiam potest eadem vi prodire in actum determinatum quem maluerit, supposita sufficienti applicatione objecti. Quia ad utrumque actum est virtus sufficiens, etiamsi ab alia circumstantia vel extrinseca causa non amplius determinetur, sed solum recipiat generalem et concomitantem concursum primæ causæ; ergo ex hac indifferentia nulla talis necessitas colligi potest.

Objectio. — *Solvitur.* — Dices hanc rationem non procedere in actibus supernaturalibus, ad quos efficiendos liberum arbitrium non habet ex se virtutem completam. Respondetur, ad suspendendos seu non eliciendos etiam illos actus habere potestatem completam, quia potest continere influxum suum, qualiscumque ille sit. Habet etiam virtutem completam ad eliciendos actus contrarios, et repugnantes supernaturalibus actibus, quia illi naturales, imo et pravi sunt. Et utraque hæc vis expedita relinqui debet, ut actus supernaturales omni ex parte liberi sint. Tandem, licet ad efficiendos ipsos actus supernaturales voluntas non habeat naturalem virtutem, inde solum potest concludi indigere additione vel complemento virtutis, et speciali efficacique adjutorio; non tamen sequitur indigere hoc efficaci auxilio necessario ratione indifferentiæ, id est imprimente determinationem quæ indifferentiam excludat; nam potius illud virtutis additamentum ita fieri debet, ut indifferentia arbitrii integra maneat, etiam ad ipsos actus supernaturales.

Ratio fundamentalis hujus materiæ.—Atque hinc oritur nova ratio contra illam sententiam, quæ est una ex fundamentalibus hujus materiæ. Nam potius liberum arbitrium creatum, ex eo quod natura sua causa indifferens est, tale postulat a Deo auxilium vel concursum quo ejus infirmitas vel dependentia juvetur, et nihilominus ejus indifferentia non tollatur neque lædatur; ergo hic titulus non solum non postulat auxilium efficax prædeterminans, verum etiam illi repugnat; quia talis determinatio tolleret indifferentiam, et, ablata indifferentia, tolleretur seu impediretur usus libertatis. Prima sequela patet, tum quia indifferens et determinatum ad unum sunt contradictorie opposita, nam indifferens est quod non est determinatum ad unum; tum etiam quia illi auctores ad hoc ipsum ponunt determinationem, ut tollatur indifferentia, quia putant causam indifferentem, quamdiu indifferens est, non posse inchoare actionem.

Altera vero consequentia patet, nam causa libera in actu primo seu potentialiter requirit indifferentiam in ipsa intrinseca potestate agendi hoc et oppositum, vel etiam non agendi; ergo, ut talis potentia utatur sua libertate, necesse est ut, retenta hac indifferentia, utatur sua potestate, in quam partem maluerit. At si per prædeterminationem extrinsecus impressam antevertitur, jam non manet in sua indifferentia, nec utitur illa, sed eo necessario ducitur quo fertur; ergo privatur usu libertatis suæ. Et in idem redit argumentum sæpius repetitum, quia voluntas non est sui juris in recipienda tali determinatione, et illa recepta non est sui compos ad continendam actionem, nedum ad eliciendam; ubi est ergo usus libertatis?

Aliquid potest esse liberum dupliciter. — Ad quam rationem ut adversarii respondeant, omnem in partem se vertunt, et imprimis, quoniam aliquid potest esse liberum dupliciter, scilicet in se vel in alio, ideo conati sunt defendere determinationem illam, licet in se libera non sit (quia non fit, sed recipitur a voluntate), esse liberam in aliqua prævia dispositione, ut inde etiam actus procedens a tali determinatione sit liber. Sed ex capitibus præcedentibus constat talem dispositionem liberam admitti non posse, quia vel contra-

dictionem involvit, vel excludit necessitatem gratiæ adjuvantis ad illam, ut ibi late deductum est; occurritque nunc nova ratio non contemnenda, nam, quoties unus actus est liber solum per determinationem ab alio, non est plus meriti in actu denominato, quam sit in denominante ac per se libero; ut, quia assensus credendi in intellectu existens non est liber, nisi per denominationem a voluntate credendi, non est plus meriti in ipso assensu intellectus quam sit in voluntate credendi. Si ergo omnes actus supernaturales nostræ voluntatis non sunt liberi, nisi per denominationem ab illa prævia dispositione libera, vel negativa, vel positiva, habita sine adjutorio gratiæ, sequitur non habere majus meritum quam sit in illa libera dispositione voluntatis. Consequens autem est valde absurdum, nam illa prævia dispositio, cum sit ex solis viribus naturalibus liberi arbitrii, per se non est meritoria, vel totum meritum refundendum est in solum liberum arbitrium, quod Pelagianum est. Et quamvis dispositio illa intelligeretur esse actus procedens a priori gratia auxiliante, ejus meritum vel nullum esset, quia esset sine gratia sanctificante, vel non esset de condigno, sed valde imperfectum respectu perfectiorum actuum charitatis, et similium. Igitur nulla ratione dici potest actualem consensum voluntatis per contritionem, amorem, et similes actus, non esse liberum, nisi per denominationem ab illa prævia dispositione voluntatis.

Qua ratione conati sint adversarii defendere formalem libertatem in consensu voluntatis, non obstante prævia prædeterminatione physica.— Ob hanc ergo causam conati sunt iidem auctores defendere formalem et propriam libertatem in consensu voluntatis, non obstante prævia prædeterminatione physica, quam prius natura Deus solus in illa facit. Et quoniam de ipsa determinatione defendere non possunt quod sit libera homini recipienti illam, cum ab ipsomet non fiat, sitque ante omnem voluntatem ejus, libertatem ponunt in emanatione ipsiusmet consensus a voluntate sic determinata. Quod duobus modis hactenus ab eis declaratum est. Prior fuit superioribus annis valde usitatus, scilicet, ut consensus ille sit liber, satis esse quod voluntas ipsa secundum se spectata, et quantum est ex judicio rationis, ac seclusa determinatione, sit indifferens et potens ad habendum et non habendum talem consensum, quamvis posita determinatione jam non possit illum non habere. Et ita applicant vulgarem distinctionem de sensu composito et diviso, dicentes necessitatem habendi consensum, supposita determinatione, esse tantum necessitatem sensus compositi, quæ non excludit libertatem; contra quam doctrinam multa a nostris scriptoribus objecta sunt, quæ nos in libris de Auxiliis late persecuti sumus. Summa autem omnium est, quod, licet illa suppositio non auferat libertatem ab ipsa potentia, aufert seu impedit usum ejus in tali actu, atque ita consequenter aufert libertatem ab ipso actu, seu consensu; quia, licet sit voluntarius et rationalis, quia procedit ab intrinseco appetitu media cognitione rationis, non tamen est liber, quia non procedit a potentia expedita et indifferente ad utrumque.

Nihilominus tamen Franciscus Davila, cap. 7, pag. 45, in eadem solutione persistens, intrepide dicit, *auxilium efficax esse motionem actualem adultorum, qua movente non stat quin liberum arbitrium consentiat, et ultimo se ad gratiam disponat.* In quibus verbis illa particula *non stat,* significat non esse in potestate voluntatis illi determinationi resistere, quominus consensum præbeat ad quem ab illa determinatur, et ideo dixit in alio loco, cap. 20, pag. 245, *causas particulares futurorum contingentium, quatenus divinæ determinationi subjiciuntur, ita esse determinatas ad suos effectus, ut in illis sic determinatis cognoscat Deus futuros eventus contingentes. Quia ipse,* inquit, *est causa prima omnibus causis esse conferens, virtutem communicans, et determinationem præfigens ad operandum, cui moventi nihil valet resistere.* Quod ultimum verbum nunc expendimus, nam cætera jam tractata sunt; in illo igitur verbo satis declarat tam necessariam esse effectionem consensus post determinationem, ut voluntas potestatem non habeat resistendi. Et ob eam rem dixit in alio loco, cap. 27, pag. 390, *se firma fide credere, quamdiu firma stat ista suppositio, quod Deus nos hoc impellit auxilio, nos necessario et infallibiliter operari; ideoque, cum Concilium Tridentinum dicit liberum arbitrium a Deo motum posse dissentire si velit, loqui in sensu diviso, non in composito; nam in sensu composito non potest non consentire.* Et hac occasione late vagatur in persuadenda distinctione illa de sensu composito et diviso, quam dicit esse individuam comitem nostræ fidei : quia sine illa, nec multa Scripturæ testimonia, nec plura dogmata fidei intelligi possunt. In his autem locis nunquam

declarat in quo sit posita libertas talis actus, si suppositio non est libera, et ad resistendum illi nulla est potestas, nec libertas, et alioqui suppositio est efficax principium secum necessario trahens voluntatem. Idem vero auctor alio in loco, cap. 3, pag. 31, circa principium libri, videtur jecisse fundamentum responsionis, dum docet, *quamdiu indifferentia judicii non tollitur, actum voluntatis, qui cum illa fit, semper esse liberum, non obstante quacumque præmotione physica gratiæ.*

Verumtamen in lib. 1 de Auxiliis, cap. 2, satis, ut opinor, a nobis demonstratum est indifferentiam judicii intellectus esse quidem radicem libertatis, non tamen esse formalem libertatem, seu, quod idem est, non esse id a quo actus voluntatis denominatur liber. Quod principium inter Theologos (uno excepto Durando) est receptissimum, et præsertim in schola D. Thomæ. Ut ergo actus voluntatis sit vere ac formaliter liber, necesse est ut, præter judicium rationis, in ipsa voluntate maneat expedita potestas consentiendi et non consentiendi; ergo, quantumcumque intellectus rem proponat cum indifferentia judicii, si a voluntate auferatur potestas ad eliciendum consensum, non consentire non erit ei liberum, sed necessarium, nec poterit ei imputari, ut supra dicebamus ; ergo etiam e contrario, si, stante eadem dispositione in intellectu, voluntas privatur potestate non consentiendi, seu suspendendi consensum, actus non erit formaliter liber, sed necessarius quoad exercitium.

Et ratio est evidens, quia indifferentia judicii non consistit in potestate agendi et non agendi ; nam intellectus naturalis potentia est, et necessitate quadam judicat quod, si a suo motivo non determinatur, non potest seipsum determinare, sed oportet ut a voluntate determinetur, ut in actu fidei constat. Consistit ergo indifferentia judicii in hoc quod proponit varias rationes volendi et non volendi idem objectum, et neutrum offert tanquam necessarium. Ex hac autem indifferentia judicii solum sequitur voluntatem non necessitari a tali judicio, et sibi relictam habere facultatem liberam circa illa objecta. At hoc non satis est ut actus sit liber, si facultas, stante eodem judicio, aliunde et ab extrinseco omnino impeditur quoad usum unius potestatis suæ, et ad alium omnino determinatur, ac necessitatur per motionem sibi non liberam. Et potest hoc amplius declarari, quia, licet in eo eventu videatur judicium manere indifferens, tamen revera voluntas non operatur ex tota illa indifferentia, sed solum ex repræsentatione illius objecti et motivi ad quod determinatur ; nam circa alia nihil operari potest, aut velle, cum jam non possit resistere impressioni et determinationi quæ in ea facta est.

Argumentum ergo, a nobis factum, probat evidenter, ut existimo, in nostro casu, licet immutetur judicium intellectus, voluntatem ipsam privari sua indifferentia in usu potestatis suæ circa talem actum ; quia ita determinatur et trahitur ad utendum potestate faciendi illum, ut prorsus non valeat uti potestate non eliciendi eumdem. Quia non fuit in potestate ejus impedire ne determinaretur; nec post inditam determinationem est in potestate ejus suspendere suum influxum ne operetur, quia si posset suspendere influxum, posset resistere determinationi, quod negatur ; ergo actus ille non erit liber, quantumvis judicium idem maneat.

Scio modernos aliquos sentire quod non possit Deus de potentia absoluta, stante eodem judicio intellectus, ex se et in suo genere sufficiente ad actum liberum voluntatis, necessitatem inferre voluntati, ut non libere sed necessario feratur in quam partem ipse voluerit. Tamen illi, consequenter loquendo, etiam negant posse Deum talem prædeterminationem præfigere perseverante illo judicio; quia idem esse censent prædeterminare illo modo quod necessitare. Qui profecto in hoc ultimo recte dicunt ; imo vix intelligi potest alius necessitatis modus, in quo deceptio vel perturbatio judicii non intercedat. Non tamen video cur negetur ille modus inferendi necessitatem humanæ voluntati; nam, licet judicium non necessitet, quid impedit quominus Deus id facere possit? Aut quæ implicatio contradictionis inde sequeretur ? Neque enim propterea erit illa coactio, quia, non obstante illa necessitate, erit actus voluntarius , quia hoc est magis intrinsecum magisque inseparabile ab ipso. Et ideo dicunt Theologi non posse Deum cogere voluntatem ad actum elicitum, posse autem illam necessitare.

Indifferentia judicii non satis est ad formalem libertatem actus voluntatis.— Hinc autem evidenter sequitur indifferentiam judicii non esse satis ad formalem libertatem actus voluntatis, quia in prædicto casu, quando Deus necessitat voluntatem, judicium intellectus relinquitur ex parte sua cum eadem indifferentia, et actus non est liber. Sequitur deinde

in præsenti casu, posita determinatione physica, eo modo quo ponitur ab his auctoribus, tolli libertatem ab actu voluntatis, qui ex illa subsequitur, quia non potest major necessitas aut vehementior impulsus intelligi quam ille qui omnino prævenit voluntatem et illi imprimitur absque libertate ejus, qua impressione facta non potest ipsa resistere quin operetur.

CAPUT XXIV.

DE VERA INTELLIGENTIA SENSUS COMPOSITI ET DIVISI AD DOCTRINAM SUPERIORIS CAPITIS COMPREHENDENDAM NECESSARIA.

Expenditur verus sensus vulgatæ divisionis sensus compositi et divisi. — Responsio, et doctrina quam in superiori capite impugnavimus, manifeste supponit illam necessitatem actus, quæ provenit ex suppositione aliqua, quæ dicitur in sensu composito, compati secum libertatem ejusdem actus; quam, priusquam ad alia progrediamur, expendere necesse est, et consequenter verum sensum vulgatæ divisionis sensus compositi et divisi explicare. Quod autem doctrina illa et responsio hunc sensum illius distinctionis supponat, probatur, quia, ut determinatio physica non tollat libertatem, licet necessitatem ex suppositione sui ipsius inducat, satis esse creditur quod illa solum est necessitas ex suppositione, seu sensus compositi, quæ responsio satisfacere non potest, nisi supponat nullam necessitatem actus voluntatis ex suppositione tollere illius libertatem. Alioqui oporteret illos auctores declarare quando sit vel non sit talis suppositio contraria libertati. Quod tamen non faciunt, sed simpliciter laborant pro defendenda distinctione sensus compositi et divisi, supponendo illam universaliter esse applicandam, et sine ulla declaratione aut limitatione, atque ita sufficere ut actus voluntatis, qui necessario fit ex aliqua suppositione, nihilominus sit liber.

In quo sensu admittenda prædicta divisio. — Dico ergo divisionem illam in eo sensu admittendam non esse, quia dogma plane falsum continet, scilicet, omnem actum voluntatis esse liberum, eo ipso quod voluntarius est, quantumvis sit ex quacumque suppositione necessarius, sive, quod in idem redit, quia omnis actus voluntatis, qui tantum in aliquo sensu composito necessarius est, eo non obstante est liber. Probatur primo inductione; quia ipsemet actus amoris Dei in patria non est necessarius, nisi ex suppositione visionis Dei et in sensu composito illius; et tamen actus ille non est liber, supposita illa necessitate. Forte dicent illam suppositionem tantum esse objectivam, seu conditionem objecti, quo proposito, voluntas ab interna propensione ad bonum ita determinatur ad illud objectum, ut ea necessitate feratur in illud. Sed hæc responsio et limitat jam axioma illud, ut non de omni suppositione nec de omni sensu composito procedat; et non evacuat difficultatem. Quia, ut supra argumentabar, si determinatio ab intrinseco est contraria libertati actus, multo magis determinatio ab extrinseco.

Deinde urgeo argumentum in casu in quo Deus necessitatem inferat voluntati circa objectum aliquod, ad quod ipsa ab intrinseco non sit determinata. Nam, quod Deus pro sua omnipotentia hoc possit facere, fere omnes Theologi pro certo habent, nec poterit facile repugnantia in illo opere ostendi. In eo ergo casu actus ille non est liber, quia (ut supponitur) Deus necessitat voluntatem; et tamen ille actus non est necessarius nisi in suppositione et in aliquo sensu composito; ergo non est universaliter verum nullam necessitatem in sensu composito esse contrariam libertati. Minor probatur, quia, seclusa tali efficientia Dei in voluntatem, non necessitaretur ad talem actum; unde in sensu diviso, id est, ablata illa suppositione, posset illum non efficere; ergo tantum in sensu composito est necessarius. Atque hoc argumentum etiam probat voluntatem posse in agendo pati necessitatem simpliciter, et tollentem libertatem, non solum ab interna inclinatione, sed etiam ab extrinseca impressione supremi agentis. Unde tandem concluditur necessitatem aliquam ex suppositione, etiam extrinseca, esse contrariam libertati actus, ac proinde non omnem necessitatem in sensu composito posse componi cum libertate, et consequenter difficultatem ortam ex necessitate prædeterminationis physicæ non solvi per illam generalem doctrinam. Nisi forte sermo in ea sit de libertate a coactione, et non a necessitate, et consensum hominis solum esse voluntarium, non autem vere liberum, quod fuit dogma Calvini.

Necessitas ex suppositione, seu in sensu composito, interdum est necessitas simpliciter repugnans libertati. — Constat igitur necessitatem ex suppositione seu in sensu composito interdum esse necessitatem simpliciter re-

pugnantem libertati. Quia vero etiam est certum aliquam esse necessitatem in sensu composito, quæ non excludit libertatem veram ab actu, ideo declarandum superest quando suppositio et compositus sensus sit unius vel alterius modi. Quæ res potest explicari sic, ut eam declaravi in opusculo de Auxiliis per regulam B. Anselmi, libro de Concord. præsc. et prædestin., quod suppositio omnino antecedens, quæ necessario infert actum, est contraria libertati ejus, quia tunc actus nec est liber in se nec in ipsa suppositione, cum ipsa libera non sit, ideo enim antecedens vocatur. At si suppositio sit consequens ad libertatem arbitrii, tunc, licet, ex suppositione illius, actus necessario inferatur, optime stat ejus libertas. Hujusmodi est in illo dicto Aristotelis : *Omne quod est, quando est necesse est esse*. Nam tunc formaliter vel virtute supponitur liber ipsemet actus.

Unde clarioribus verbis dicere possumus tunc necessitatem sensus compositi non esse contrariam libertati, quando ipsa suppositio libera est, vel a libertate pendet ; et tunc ratio est clara, quia talis suppositio includit in se usum liberum, et supponit determinationem libere factam, vel aliquo modo prævisam, et illam non immutat, et tunc necessitas solum consistit in quadam illatione, quia necessario infertur esse vel futurum esse quod jam supponitur determinatum ad unum ; nam hoc recte sequitur, etiamsi determinatio libera sit. At si necessitas sensus compositi oriatur ex suppositione in se non libera, nec dependente a libertate, et sit causa quæ natura sua necessario inferat actum, talis necessitas tollit ab actu veram libertatem, et hoc convincunt omnia quæ adduximus.

Unde aliter etiam potest illa distinctio explicari, nam si necessitas sit proprie causalitatis, et non sit in potestate hominis tollere vel auferre suppositionem, sine dubio tollit libertatem, quantumcumque dicatur esse in sensu composito. Quia libertas actualis non exercetur nisi causando actum ; sed voluntas, tali suppositione affecta, est causa necessario influens in actum ; ergo non est in tali actu formalis, seu actualis libertas ; ergo, si neque in ipsa suppositione antecedit libertas, nulla prorsus est in tali actu. At vero si necessitas sit illationis tantum, et non causalitatis, non est necesse tolli libertatem ex tali sensu composito, maxime quando suppositio ipsa libera est, vel a libertate aliquo modo pendens, ut satis explicatum est.

In præsenti ergo materia si determinatio physica talis esse supponitur, qualis ab his fingitur, est profecto suppositio antecedens et non libera, neque a nostra libertate pendens, sed a sola Dei voluntate, ut latissime in superioribus probatum est, et in hoc modo respondendi supponitur, ut dixi ; est etiam suppositio causans consensum voluntatis, et necessario inferens illum ex vi causalitatis suæ ; imo eadem necessitate et ex vi causalitatis infert cooperationem nostræ voluntatis, nam hoc modo aiunt hi auctores Deum per hanc prædeterminationem efficaciter facere ut velimus ; ergo necessitas actus, quæ ex tali suppositione sequitur, repugnat libertati actus, quantumcumque dicatur esse in sensu composito.

Multa vero quæ ille auctor adducit ad probandum necessitatem sensus compositi posse simul esse cum libertate actus, procedunt, quando suppositio est consequens, seu aliquo modo pendens ex libertate, vel illativa tantum, non causalis.

De hac loquuntur illa Scripturæ loca, in quibus dicitur hoc evenire quod Deus præscivit, aut decrevit faciendum per liberum hominis arbitrium, ut est illud Joann. 12 : *Non poterant credere*, et alia quæ habentur Isai. 6, 14, 46 et 53. Quia præscientia Dei de rebus liberis futuris supponit objective effectionem liberam futuram. Unde etiam illud : *Voluntati ejus quis resistet?* Roman. 9, Esther. 13, ad hoc genus suppositionis revocatur. Quia decretum præfinitivum Dei de actibus liberis supponit scientiam conditionatam futurorum contingentium, qua Deus prænovit voluntatem infallibiliter hoc volituram, si hæ vel illæ circumstantiæ occurrant ; et ex hac parte illa suppositio, consequens et aliquo modo supponens libertatem, est etiam suppositio illativa, nam, licet decretum Dei sit etiam causa, non tamen per sese influit immediate in actum ipsum, sed applicat vocationem, et media per quæ noscitur effectus eventurus ; et ita est causa sese accommodans usui libero præcognito, et ex hac parte aliquo modo supponens libertatem. Idem apertius constat de illo sensu composito, quo dicitur præscitus non posse salvari ; est enim similis illius quo de Judæis dicitur : *Non poterant credere*. Nam utrumque est suppositio præscientiæ, quæ supponit liberam determinationem futuram pro suo tempore, quæ præscitur quia futura est, non quia præscitur est futura. Et ideo dicitur in cap.

Vasis 23, quæstione quarta, quod hæc necessitas refertur ad intuitum divinæ præscientiæ.

Et de simili suppositione loquitur Augustinus (vel quicumque est auctor illius operis) lib. de Prædestin. et Gratia, capite primo, et Anselmus in dict. libr. de Concordia ; de hac etiam loquitur D. Thomas prima parte, quæst. 111, articulo octavo ad primum, ubi hanc necessitatem veri sensus compositi, quæ non tollit libertatem, vocat necessitatem conditionatam, quamvis expresse loquatur de necessitate, quæ est ex præfinitione divina, de qua dicit Augustinus in Enchiridion., capite 103 : *Necesse est fieri si Deus voluerit.* Optimeque explicat divus Thomas, in corpore illius articuli, necessitatem illam non excludere contingentiam, quia Deus ex illa voluntate applicat causas contingentes et libere operantes. Nos vero addimus et explicamus applicare illas modo quo novit infallibiliter operaturas. Et eumdem sensum habent quæ de prædestinatione dicit quæst. vigesima tertia, articulo sexto ad tertium. Et similia habet 1 contra gentes, capite vigesimo tertio, et octogesimo quinto. Hanc etiam vocavit necessitatem consequentiæ, et non consequentis, Bonaventura, in primo, distinct. 47. Cætera vero quæ ille auctor adducit ex Hieronym., Epistola ad Ctesiphontem, et Prospero contra Collatorem, et Augustino, libr. de Gratia et libero arbitrio, ut probet gratiam physice efficientem et auxiliantem voluntati non tollere libertatem, supervacanea sunt, nam hoc auxilium non est suppositio antecedens necessario inferens actum, ideo de illa veritate Catholica nemo dubitat; sed quod agimus, est an prædeterminatio physica in se non libera, et necessario, ac causaliter inferens consensum, possit esse simul cum libertate, quia illa revera esset suppositio antecedens ac necessitans.

Abjicere inspirationem non est illam non sentire, sed ille non consentire. — Possunt autem ea quæ diximus de vera intelligentia sensus compositi egregie confirmari ex Concilio Tridentino, sess. 6, capite 5, et canon. 4, ubi plane docet liberum arbitrium posse resistere, non obstante antecedente suppositione, qualis est illa de qua tractabat, scilicet, præmotio divina per tactum et inspirationem Spiritus Sancti. Est enim hæc suppositio antecedens et non libera ; fit enim a Deo independenter ab usu libero voluntatis, ut est constans apud omnes, et in superioribus tractatum. Quod enim Concilium non loquatur in sensu diviso (ut ille respondit), supra late ostensum est, et breviter declaratur. Quia loquitur facta compositione, ut constat evidenter ex illis verbis cap. 5 : *Ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest.* Abjicere enim inspirationem non est illam non sentire, nam hoc non est in potestate hominis, sed est illi non consentire, postquam tetigit cor hominis ; nam si nondum tetigisset, non posset homo dici illam abjicere. Et idem probant verba canon. 4, *posse dissentire si velit,* scilicet, liberum arbitrium, *a Deo motum et excitatum.* Item intentio Concilii est evidens, quia alias illius definitio frivola esset, et nullius momenti contra Hæreticos, ut in superioribus latius tractatum est.

Apparentius posset ille auctor respondere Concilium Tridentinum solum loqui de libero arbitrio, moto et excitato per gratiam prævenientem, de qua simpliciter verum est, etiam juxta adversariorum opinionem, facta compositione illius posse hominem dissentire, donec accedat determinatio. Verumtamen hoc non evacuat efficaciam hujus testimonii ; tum quia ratio et doctrina Concilii cogit fateri idem esse dicendum de quacumque motione prævia, quæ a solo Deo fiat in nostra voluntate ; nimirum, necessarium esse ut relinquat potestatem abjiciendi illam, seu dissentiendi illi, etiam ex suppositione illius, ut non tollat libertatem ; ergo e contrario cujuscumque modi sit prævia motio seu impressio Dei, si, eo ipso quod supponitur, tollit potestatem dissentiendi, plane tollit libertatem juxta discursum Concilii ; tum etiam quia ex illa doctrina Concilii et sufficientia ejus, constat non agnoscere Concilium aliam motionem præviam quæ a solo Deo fiat, et sit quasi media inter gratiam excitantem per inspirationes et illuminationes, et inter gratiam adjuvantem et concomitantem ipsum consensum liberum, ut in superioribus etiam tractatum est.

CAPUT XXV.

SUPPOSITIONEM CUI PER LIBERUM ARBITRIUM RESISTI POTEST, NON INFERRE INFALLIBILITER ACTUM LIBERUM, NISI SIT ALIQUO MODO CONSEQUENS MEDIA PRÆSCIENTIA.

Superest ut dicamus de alio respondendi modo a recentioribus auctoribus excogitato ;

nam, dictis rationibus convicti, jam non audent dicere in illo sensu composito prædictæ suppositionis antecedentis voluntatem non posse resistere, sed aiunt posse; infallibiliter tamen nunquam esse restituram, eamque infallibilitatem provenire ex sola intrinseca natura et entitate talis suppositionis.

In qua re valde notandus est discursus P. Cabrera. Nam in prima disputatione ita impugnat priorem responsionem, ut fundamenta nostræ doctrinæ et sententiæ jacere videatur. Nam in numero secundo pro certo statuit indifferentiam voluntatis, quæ duret etiam positis omnibus requisitis ad agendum, usque ad instans intrinsecum in quo elicit operationem, esse necessariam ad verum usum libertatis, et reprobat opinionem quæ dicit sufficere indifferentiam judicii ad actum liberum, utiturque rationibus nostris, meipsum allegando; et numero decimo declarat, quando in definitione potentiæ liberæ ponitur: *Ut positis omnibus requisitis ad agendum, possit non agere,* verbum possit, facere sensum compositum, et non tantum divisum: *Hoc est,* inquit, *et cum illa potentia et omnibus requisitis possit componi, id est, simul poni tam actus quam carentia illius.*

Nihilominus tamen post hanc doctrinam latissime contendit prædeterminationem voluntatis, a solo Deo factam, esse unum ex prærequisitis ad consensum voluntatis.

Unde ad hæc duo concilianda interdum recedit a doctrina quam in prima disputatione supposuerat, ut patet disputatione secunda, numero ducentesimo trigesimo octavo, ubi pro fundamento sumit actum voluntatis manere liberum, etiamsi ex suppositione intrinseca voluntas necessitetur, quæ inconstantia ostendit contrariæ doctrinæ qualitatem; interdum vero respondet (quod ad præsens caput spectat, et in quo ipse magis persistit), non obstante prædeterminatione physica et in sensu composito illius, posse voluntatem non consentire, addit vero hanc potestatem infallibiliter nunquam reduci in actum. Ita habet disputatione secunda, numero trecentesimo quarto, et sequentibus; et numero trecentesimo nono, ita hoc declarat, quia aliud est posse agere et non agere, aliud infallibiliter agere; et ideo potest Deus imprimere voluntati formam quæ ita inclinet voluntatem, ut infallibiliter eam operari faciat, et nihilominus relinquat potestatem non agendi, etiam in sensu composito talis formæ. Et numero trecentesimo decimo tertio, invehitur in eos qui dicunt auxilium efficax ita prædeterminare physice voluntatem, ut in sensu composito illius non possit voluntas non operari, putatque eos loqui contra definitionem Concilii Tridentini supra tractatam.

Dupliciter aliquis effectus potest esse infallibiliter a causa proxima. — Sed hæc responsio, quam ultimo loco addit hic auctor, manifestam involvit contradictionem; ideoque merito dici potest solo nomine differre a præcedenti responsione; quare si illa destruit libertatem, ut iste fatetur numero trecentesimo decimo tertio, et numero trecentesimo decimo quarto, re vera ipsa etiam illam destruit, et solo titulo ac nomine retinet. Probatur prima pars, nam dupliciter potest aliquis effectus esse infallibiliter a causa proxima: uno modo, ex præscientia tantum, quæ intuetur illum effectum ut præsentem, et consequenter supponit determinationem, quam intuetur cum infallibilitate, et, in rigore, hoc tantum postulat vox *infallibiliter*, significat enim determinationem quamdam ab ipsa scientia provenientem. Secundo modo dicitur effectus infallibilis ex vi suæ causæ proximæ, quæ sufficiens est ad fundandam infallibilem præscientiam talis effectus, ideoque talis infallibilitas antecedit intuitivam præscientiam et objectivam præsentiam ipsius effectus, et in sola causa ut in actu primo constituta fundatur. Interrogo ergo quo istorum modorum sit infallibile, posita prædeterminatione physica, poni consensum voluntatis; nam si sit ex præscientia, jam illa suppositio non est antecedens, et ideo recte dicitur cum illa infallibilitate stare potestatem non agendi, etiam in sensu composito; sic enim nos etiam dicimus stante vocatione congrua posse voluntatem non consentire, et infallibiliter consentire, quia illa infallibilitas includit præscientiam saltem conditionatam; et ratio est, quia cum actuali operatione stat potestas non agendi; præscientia autem objective supponit actualem operationem, et videt illam esse futuram, non obstante potestate.

At vero illi auctores non possunt loqui de hac sola infallibilitate, si consequenter loquantur. Primo, quia ponunt determinationem talem esse, ut ex intrinseca sua natura infallibiliter inferat talem effectum; hoc enim est quod aiunt, hoc auxilium esse de se et natura sua efficax; unde ille effectus non ideo est infallibilis, quia est præscitus; sed ideo infallibiliter præscitur in tali causa et suppositione, quia inevitabiliter sequitur ex illa,

Secundo, quia si determinatio illa hoc non haberet ex natura sua, sine fundamento diceretur infallibiliter præsciri a Deo, ex tali determinatione semper futurum esse consensum; cur enim non præsciret Deus interdum non sequi ? quandoquidem ex natura rei utrumque sequi posset, et præscientia non determinat causam indifferentem, sed objective supponit futuram determinationem et illam intuetur; unde, seclusa præscientia, danda est ratio cur semper futurum est ut conjungatur consensus cum illa suppositione, si ex natura et vi determinationis non est infallibilis illa conjunctio in ipsamet suppositione, atque ideo ante præscientiam effectus futuri in seipso. Tertio, quia infallibilitas scientiæ supponit veritatem, et aliquam necessitatem, ac determinationem in objecto ; si ergo Deus infallibiliter scit posita tali determinatione sequi consensum, supponit veritatem et necessitatem aliquam in illo objecto ; ergo vel illa veritas et necessitas est tantum ex suppositione ipsius effectus futuri pro sua differentia temporis, et sic non erit absolute verum quod Deus habeat talem præscientiam ex tali determinatione, sed solum supposita alia conditione de futuritione consensus posita determinatione; quæ suppositio si non habet intrinsecum principium ex quo necessario sequatur, non potest ex alio fundamento generalem fieri. Vel illa veritas habet absolutam necessitatem sine suppositione effectus; et ad hoc necesse est ut intrinsece et ex natura talis determinationis necessario sequatur voluntatis consensus, quia non potest in alio principio fundari illius veritatis necessitas, et ita infallibilitas illa non erit ex sola præscientia futurorum, et quasi per denominationem ab illa, sed erit ex re ipsa, et ex vi talis causæ ad talem effectum comparatæ.

Si autem hæc infallibilitas est ex re ipsa sine ulla suppositione futuritionis, implicat contradictionem dicere voluntatem prædeterminatam infallibiliter consentire, et nihilominus voluntatem ipsam sensu composito posse non consentire. Probatur primo, quia si illud est infallibile, ideo est quia illud auxilium efficax de se et natura sua ita inducit consensum, ut nulla ratione impedire possit ne illum assequatur, quia, si impediri posset, non esset infallibilis consecutio; at si voluntas in sensu composito potest non consentire, potest impedire ne ex illo auxilio efficaci sequatur consensus ; ergo est aperta contradictio inter illa duo. Secundo, posse non consentire in sensu composito, nihil aliud est quam posse facere ut simul in eadem voluntate componantur et existant hæc duo, habere hoc auxilium efficax, et retinere carentiam consensus; hæc autem duo contradictoria sunt, quia si voluntas non consensit, auxilium non applicat illam efficaciter ad operandum, et ita non est efficax, quia non habet effectum, ut argumentatur idem auctor in eadem disputatione, numero ducentesimo quadragesimo sexto; ergo ponere in voluntate potestatem illam in sensu composito, est ponere in illa potestatem ad componendum simul duo contradictoria.

Tertio, illud auxilium dicitur ex se et natura sua esse physice ac realiter prædeterminans voluntatem ad unum, scilicet ad illum consensum ad quem movet auxilium ; ergo implicat contradictionem, quod in sensu composito, simul et pro eodem instanti, maneat illa potentia indifferens respectu talis suppositionis; quia indifferentia consistit in negatione determinationis; at si voluntas retinet potestatem non consentiendi in sensu composito, manet indifferens in eodem sensu composito ; quia nihil aliud est esse indifferentem, quam habere potestatem agendi et non agendi. Et hæc ratio mihi evidenter probat effectum illum non esse contingentem in sensu composito, id est, ut est a voluntate sic determinata, quia effectus est contingens, quatenus est a causa indifferente; sed ille effectus non est a causa indifferente, sed jam determinata prius natura. Et hoc plane supponunt hi auctores, cum fatentur in voluntate, sic prius natura determinata, infallibiliter posse cognosci, quod consensura sit; nam si effectus, ut est in illa causa jam determinata, adhuc est contingens, non potest in ea ut sic infallibiliter cognosci; si autem contingens non est, profecto nec liber est, quia libertas intrinsece est contingentia quædam. Quod si effectus non est liber, ut est a voluntate sic determinata, optime concluditur voluntatem non retinere potestatem ad non consentiendum in sensu composito , alioqui redderet compositionem illam contingentem, quod repugnat; et præterea sequitur effectum illum, simpliciter et absolute loquendo, non esse liberum; tum quia neque est, neque esse potest, nisi a voluntate sic determinata, et ideo respectu illius in tali statu constitutæ, et non alio modo potest habere conditionem necessarii effectus; tum etiam quia ille actus non est liber in se, quia non fit a voluntate ut

indifferente, neque est liber in suo principio, quia determinatio ipsa non est libera voluntati.

Quarto, sumitur evidens argumentum ex parte voluntatis divinæ; quia implicat contradictionem, voluntatem Dei absolutam et prædefinitivam non impleri seu frustrari. Si autem cum illo auxilio efficaci posset simul componi non consensus voluntatis, etiam possent simul componi hæc duo, quod Deus decreverit voluntatem hominis consentire in tali instanti, et quod ipsa non consentiat; ergo, sicut hoc posterius implicat contradictionem, ita etiam illud prius. Minor probatur, quia illud auxilium efficax dicitur esse unicum ac necessarium medium, quo Deus implet suum absolutum decretum prædefinitivum; ergo si cum illo auxilio posset componi carentia effectus, etiam cum decreto divino posset componi; utraque ergo compositio implicat contradictionem; ergo etiam repugnat quod voluntas possit non consentire in illo sensu composito; nam potestas voluntatis non extenditur ad id quod implicat contradictionem.

Dices hoc ipsum argumentum posse contra nos retorqueri; quia nos etiam dicimus posse voluntatem non consentire in sensu composito illius vocationis, quam congruam et efficacem appellamus; cum tamen admittamus decretum prædefinitivum Dei, et vocationem illam esse medium quo voluntas illa executioni mandatur. Hanc objectionem contra nos exaggerat Franciscus Davila, capite vigesimo sexto, et putat nos consequenter dicere voluntatem nostram posse resistere decreto absoluto divinæ voluntatis, et illius effectum impedire, ac proinde illud genus efficaciæ per vocationem congruam non esse sufficiens ut divina voluntas efficaciter impleatur, sed necessariam esse efficaciam realem ac physicam, qua Deus applicet voluntatem hominis ad operandum prædeterminando illam. Putat denique injuriam nos facere omnipotentiæ Dei, dum dicimus non posse ita applicare voluntatem relinquendo illi liberum usum suæ operationis.

Respondetur tamen ad replicam factam, esse longe dissimilem rationem, quia nos non ponimus efficaciam illius vocationis in illa secundum se spectata, sed supposita præscientia conditionata, et ita non est efficacia virtutis necessario inducentis effectum, qualis esse dicitur in determinatione physica, sed est efficacitas infallibilis futuritionis; et ideo optime stat quod voluntas possit non consentire, etiam in sensu composito talis vocationis, nimirum, præcise considerata virtute motiva et effectiva talis vocationis. Atque hoc sufficit ad plenam libertatem, quamvis, adjuncta suppositione præscientiæ Dei, non possit cum illa componi carentia consensus, quia jam non tantum supponitur vocatio, sed etiam actus ut in suo tempore præsens; et hoc satis est ut voluntas divina infallibiliter impleatur, et ut voluntas humana non possit illi resistere, quamvis posset resistere vocationi dicto modo spectatæ. Hæc autem consideratio locum non habet in auxilio efficaci, quod non ex præscientia, sed ex intrinseca virtute et efficacitate inducere dicitur illam determinationem et consecutionem infallibilem.

Unde facile patet responsio ad alteram objectionem; non enim dicimus hominem posse resistere divinæ voluntati, cum sciamus contradictoriam propositionem formaliter et expresse legi in Scriptura, esseque evidentem, cum divina voluntas sit ipsa omnipotentia, vel illam applicet prout vult. Sed dicimus liberum arbitrium posse resistere vocationi secundum suam virtutem spectatæ, quamvis non possit componere cum vocatione congrua, ut talis est, carentiam illius actus, ad quem vocatur, propter præscientiam ejusdem actus, quæ in illa vocatione involvitur. Ad resistendum autem divinæ voluntati, oportet simul illa duo componere, et ideo, sicut non est potestas ad componendum illa duo, ita neque ad resistendum voluntati divinæ.

Atque ita evidens est illam vocationem esse sufficientissimam ut divina voluntas infallibiliter impleatur, et potestatem illam, quæ manet in nostro arbitrio ad resistendum vocationi secundum se, non repugnare efficaciæ divinæ voluntatis. Quia ipsamet Dei voluntas ita voluit actum nostræ voluntatis, ut simul voluerit conservare in illa liberam et expeditam potestatem ad oppositum, quod fit optime illo medio, non vero per physicam determinationem, ut declaratum est. Nec hoc magis derogat omnipotentiæ Dei, quam non posse facere duo contradictoria, nam (ut ostendimus) est implicatio contradictionis, cum tali modo efficaciæ conjungere potestatem resistendi in sensu composito; potestas autem solum in sensu diviso in præsenti frivola est. Tantum ergo abest ut voluntas propter suam indifferentiam requirat prædeterminationem extrinsecus impressam, quod potius hoc ipso titulo postulet, ut ei non imprimatur, sed libere operari sinatur.

CAPUT XXVI.

EXPENDITUR ALIA RATIO DESUMPTA EX DETERMINATIONE AD ACTUM MALUM.

Adversus idem fundamentum necessitatis prædeterminationis physicæ, sumptum ex indifferentia voluntatis humanæ, vel ex ejus dependentia essentiali, uti solemus alia ratione ab inconvenienti desumpta, circa quam multa denuo scripta sunt, quæ oportet hic breviter expendere. Ratio ergo est, quia si necessitas prædeterminationis physicæ imprimendæ a Deo, ut a proprio auctore et gubernatore voluntatis humanæ, oritur ex dependentia vel naturali indifferentia voluntatis, sequitur idem genus determinationis necessarium esse ut voluntas eliciat actum malum moraliter, quantumvis intrinsece malus sit. Consequens autem est absurdissimum, alioqui refunderetur ita in Deum actus malus, sicut bonus, tanquam in primam originem ad quam fit ultima ejus resolutio; ergo positio illa ex tali fundamento admittenda non est.

Hanc difficultatem fuse tractavit Cabrera in illis suis disputationibus, et occasione illius tam multa Deo tribuit circa peccati causalitatem, ut horreant piæ aures illa legere seu audire. Primo enim, *fateri*, inquit, *oportet Deum suo auxilio prævio efficaci determinare voluntatem ad materiale peccati.* Et paulo inferius, numero 597, non dubitat concedere ut probabile, *Deum inclinare voluntatem* ad malum *formaliter, secundum rationem entitatis,* et positivi, si specificativum peccati sit aliquid positivum, ut censet probabile : solumque excusat Deum, quia non inclinat ad malum sub ratione mali. Aliaque multa consequenter adjungit, his similia, quæ in sequentibus commodius referemus.

Hanc vero doctrinam improbavi latissime in libro secundo de Auxiliis, per quinque prima capita, quibus nunc fere nihil addendum occurit ; solum illud Theologis iterum proponendum et commendandum censui, ut nimirum verborum involucris non eludantur, sed districte evolvant et explicari faciant quid significent illa verba : *Deus, sua efficaci voluntate, et auxilio, ac physica impressione antecedente, determinat voluntatem hominis ad materiale peccati ?* nam revera hæc verba idem significant quod hæc sequentia : *Deus efficaci voluntate sua, et auxilio fecit ut voluntas Judæ voluerit se determinare ad volendum vendere Christum.* Nam illud velle fuit materiale illius peccati, et non aliud ; itaque, juxta illam sententiam, Deus voluntate sua sola per omnipotentiam facit ut voluntas Petri determinetur ad volendum fornicationem, quia delectabilis est, nam hoc est materiale illius peccati, et non aliud ; at quid magis impium potest de Deo dici aut cogitari ? Aut quid amplius de illo dixit Calvinus, cum eum fecit causam peccati ? Legantur quæ de illo refert et refutat Bellarminus , toto libro secundo de Amissione gratiæ et statu peccati, et conferantur cum his quæ Cabrera docet toto illo § 12, et intelligetur facile nullam esse in re diversitatem.

Neque est sufficiens excusatio dicere, quod hæretici impudenter fatentur absolute Deum esse auctorem vel causam peccati, quod ipse ut Catholicus non concedit; nam imprimis etiam isti hæretici hoc concedere formidant; deinde vir Catholicus debuisset advertere an id in re ipsa sequatur, nam si revera sequitur, parum refert modum loquendi vitare. Quod autem sequatur patet. Nam quo alio efficaciori modo poterat Deus esse auctor peccati, aut trahere homines ad peccandum ? Si enim (ut isti volunt) dicitur Pater trahere homines ad Christum quia determinat voluntates eorum ad credendum in Christum, cur non dicitur trahere homines ad peccandum, si determinat voluntates eorum ad volenda objecta prava ? Quod enim non determinet ad volendum malum sub ratione mali non satis est. Quia nec dæmon ipse, dum tentat, inducit ad volendum malum sub ratione mali, sed sub ratione delectabilis , et tamen simpliciter inducit ad malum. Si ergo Deus non solum tentat, sed etiam efficaciter trahit, et facit velle malum sub ratione delectabilis, simpliciter facit velle peccare, et trahit hominem efficaciter ad peccandum, et hoc est esse Deum auctorem peccati, etiamsi Deus ipse non peccet, nec malitiam per se intendat.

Homo seipsum impellit et præcipitat, id est determinat ad peccatum. — Præterea, quam majorem excusationem et justificationem possunt habere homines in suis peccatis? Nam ipsi non peccant nisi volendo; at Deus facit illos velle, et efficaciter eorum arbitrium de se indifferens determinat, ut id potius velit quod est malum quam contrarium; quæ profecto esset maxime legitima excusatio, si vera esset. Non est autem vera, et ideo dixit Ambrosius, lib. 1 Exameron., capit. 8: *Propositum tuum speculare, habitum tuæ mentis*

explora, excubias obtende adversus tuæ mentis cogitationes et animi cupiditates. Tu ipse tibi es causa improbitatis, tu ipse dux flagitiorum tuorum, atque inventor criminum. Quid alienam naturam accersis ad excusationem tuorum lapsuum; utinam te ipse non impelleres, utinam non præcepitares! Quid, quæso, est se impellere aut præcipitare, nisi se determinare ad id quod non expedit? Certe si Deus ad talia objecta sensibilia, aut materialiter et sensibiliter bona, hominem prædeterminat, ipse potius eum impellit ac præcipitat; unde subjungit: *Illa cavenda, quæ ex nostra voluntate prodeunt, delicta juventutis, et irrationabiles passiones corporis. Quorum igitur nos sumus domini, horum principia extrinsecus non quæramus, nec derivemus in alios, sed agnoscamus ea quæ proprie nostra sunt. Quod enim possumus non facere, si nolumus, hujus electionis malum nobis potius quam aliis debemus ascribere.*

Præterea sequitur Deum non solum permittere peccatum, sed positive ordinare ut fiat eo modo quo fieri potest. Quod quidem consequens expresse admittit ille auctor, n. 587, de excæcatione et obduratione cordis, quam dicit facere Deum, non solum permittendo seu subtrahendo peculiare lumen vel auxilium, nec solum proponendo objecta per se bona, sciens hominem illis abusurum ad suam duritiem: *Sed etiam efficaciter inclinando et trahendo voluntatem ad eliciendos actus, quibus homo excæcatur, obduratur et decipitur.* Quæ verba sane durissima sunt, et aliena a sensu Patrum et Theologorum, qui longe aliter exponunt Scripturam et Augustinum, ut in citato loco late tractavi, et videri potest in D. Thoma, 1 part., quæstion. 22, et 1. 2, quæst. 79. Quidquid vero sit de excæcatione et induratione, de peccato ipso erroneum esset dicere Deum non solum permittere illud, sed etiam velle, prædestinare et procurare, nam hoc est facere Deum auctorem peccati, quia quod Deus vult et procurat, facit profecto et causat. Quod autem hoc sequatur, patet, quia Deus non tantum permittit, sed vult, et ordinat, ac procurat illum actum, quo peccatur; ergo eodem modo non solum permittit, sed etiam vult et ordinat ipsum peccatum.

Respondent Deum ordinare quidem et providere positive (ut sic dicam) procurando ut fiat peccatum pro materiali, non permittere autem formale, quod est dicere Deum ordinare et procurare ut homo velit fornicari, licet ille actus necessario habeat malitiam conjunctam, nam illam Deus non vult, sed permittit. At hoc absurdissimum est; nam si Deus vult et ordinat ut fiat talis actus a voluntate libera, cum talibus circumstantiis, quibus concurrentibus impossibile est quin malitiam habeat adjunctam, quomodo dici potest solum permittere malitiam, et non potius velle et ordinare illam eo modo quo ordinari potest; non quidem tanquam per se intentam, sed tanquam indirecte et virtualiter volitam. Qui enim vult aliquid ex quo necessario sequitur aliud, non tantum permittit, sed etiam virtualiter vult illud consequens; permissio autem proprie est quando ex voluntate unius rei potest sequi alia, et fortasse prævidetur futura, et nihilominus non evitatur, quia non necessario sequitur ex re prius volita, sed aliunde ex alterius voluntate. Dicere autem illam esse permissionem, solum quia non intenditur malum sub ratione mali, frivolum est. Nam homo qui jubet alteri mendacium vel homidicium non intendit malum sub ratione mali, et non propterea tantum permittit, sed vult et ordinat id quod malum est, quod repugnat bonitati voluntatis ordinantis, seu volentis.

Unde Sancti non tantum dicunt Deum permittere malitiam, sed etiam permittere ipsos actus quibus est adjuncta malitia, et omnino negant Deum positive providere aut procurare tales actus, et Concilium Tridentinum, sess. 6, can. 6, definit: *Si quis dixerit mala opera, ita ut bona, Deum operari non permissive solum, sed etiam proprie et per se, ita ut sit proprium opus ejus non minus proditio Judæ quam vocatio Pauli, anathema sit.* Ubi expresse Concilium loquitur de ipso opere quod est materiale peccati, ut est proditio Judæ, et dicit illud tantum esse permissum, et non positive provisum, et in hoc sensu dicit per se et proprie non esse a Deo, nam per hæc verba non intendit negare, Deum efficienter concurrere ad ipsum actum peccati, ut per se constat; sed negat id satis esse ut actus ille per se ac proprie tribuatur Deo, quia non procurat illum, nec facit ut fiat, sed tantum offert concursum de se indifferenter, et potius vellet ut actus bonus fieret. Qui sensus etiam patet ex fine Concilii; intendit enim damnare hæreticos hujus temporis, qui non dicunt Deum intendere ac procurare malitiam, sed opera illa quibus est adjuncta malitia, de quibus aiunt ita esse opera Dei sicut bona opera, et hoc est quod damnat Concilium.

Præterea est optima ratio, quia si Deus ita vellet et faceret nos velle objecta prava, illud velle nostrum esset rectissimum, et non malum. Nihil enim rectius potest facere homo quam velle quod Deus vult eum velle, cum regula omnis voluntatis bonæ sit divina voluntas; ergo si Deus vult absoluto et efficaci decreto ut Petrus velit fornicari, illa voluntas Petri recta est, quia est conformis regulæ suæ voluntatis. Nec mens capere potest quomodo homo Deum offendat, eo quod faciat id quod Deus facit eum facere, ita determinando hominis voluntatem ad id faciendum, ut non possit homo ei resistere; merito ergo dixit Concilium Arausicanum II, cap. 23: *Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando illa agunt quæ Deo displicent.* Ubi etiam adverto non posse dici displicere Deo, quod ipse antecedenter et ex se efficaciter vult et procurat, ac facit ut fiat.

Unde idem Cabrera, eod. § 12, num. 28, consequenter ad superiorem doctrinam, dixit actum peccati quoad substantiam suam non prohiberi per divinam legem, quia substantia illa bona est, et participatio divinæ bonitatis. Quod absurdissimum est, ut constat ex forma ipsorum præceptorum; nam sicut affirmativa mandant substantiam actuum, ita negativa prohibent ipsos actus positivos, circa quos versantur. Nam lex immediate præcipit et prohibet quod est in hominis potestate; malitia autem vel bonitas non est in hominis potestate, nisi ratione actus cui adjungitur; ille ergo actus secundum suam entitatem positivam prohibetur, licet ratione malitiæ, et ideo peccatum definitur *esse dictum, vel factum*, etc., *contra legem Dei;* ergo lex divina ipsos actus positivos prohibet, et illi displicent Deo, ut Concilium Arausicanum dixit; ergo impossibile est quod sint primario ex Dei voluntate, aut quod homo, dum eos facit, faciat Dei voluntatem.

Cabrera, disp. 3, § 3, *num.* 39.— Confirmatur denique, quia alias vere ac proprie diceretur Deus præparare voluntatem hominis ad actum peccati, quia (juxta hos auctores) hæc præparatio maxime fit per auxilium prædeterminans. Consequens autem omnino falsum est. Nam, ut ait Concilium Arausicanum supra : *Quando voluntas hominis a Deo præparatur, tunc homo volendo Dei servit voluntati.* Si ergo voluntas hominis præparatur ad volendum hoc objectum, quod alias pravum est, homo profecto volendo illud divinæ servit voluntati; vel ergo non peccat, sed recte facit; vel peccando non offendit Deum, sed ejus servit voluntati.

Quæ rationes omnes efficacissimæ sunt, sive malitia moralis in privatione, sive in positivo rationis vel reali consistere dicatur. Quia non nituntur nisi in providentia consentanea divinæ bonitati et sapientiæ circa ipsos positivos actus in particulari, et cum omnibus circumstantiis realibus, cum quibus est ab hujusmodi actibus inseparabilis malitia, quidquid illa sit. Essent autem evidentiores rationes, si malitia esset positiva, et realis proprietas, aut differentia ipsius actus; nam oporteret dicere Deum velle et ordinare actum ipsum ut malum, nam vult et ordinat illum ut est in tali specie reali constitutus. Nec refert dicere quod malitia non est ratio sub qua, nam satis magnum inconveniens est quod sit ratio, quæ sit formale objectum in quod tendit divina voluntas. Sicut enim velle mendacium repugnat divinæ veritati, sub quacumque ratione id velit, ita velle malum repugnat Divinæ bonitati, etiamsi fingatur id velle sub alia ratione boni. Imo hoc maxime pertinet ad eorum errorem, qui operantur malum, quia malum apprehendunt sub ratione boni, ut illud velle possint ; hoc ergo ipsi Deo tribuere blasphemum est.

Atque hic discursus, ab inconvenienti sumptus ex causalitate malorum actuum, eadem efficacitate procedit, sive necessitas physicæ prædeterminationis fundari dicatur in indifferentia voluntatis creatæ, sive in essentiali dependentia a Deo, ut prima causa in agendo. Quia et cum voluntas humana peccat, operatur ut causa indifferens, et similiter eadem voluntas humana, cum vult malum, operatur ut causa secunda dependens a prima, eique subordinata; ergo operabitur ut prædeterminata a Deo, si dependentia et subordinatio illa in tali prædeterminatione sita est; de hac vero dependentia late et, ut opinor, sufficienter dixi lib. 1 de Auxiliis, a c. 15. et in capite sequenti non nihil adjiciemus.

Non desunt tamen, ut supra notavi, qui, licet fundamentum prædeterminationis ponant in indifferentia voluntatis creatæ, vel in dependentia ejus a voluntate divina, nihilominus volitiones malas excipiendas putant, ne dicantur esse ex prædeterminatione divina, et consequenter omnia illata incommoda fateri cogantur. Sed licet auctor hujus exceptionis merito timuerit assentire illationibus superius factis, et illi doctrinæ assensum præbere, non recte tamen nec consequenter philosophatus est, quia duo plane repugnantia simul admit-

tit; illa enim duo contradictoria sunt, tanquam universalis affirmativa, et particularis negativa. Quod enim convenit alicui secundum quod ipsum (id est per se primo, et essentialiter, quatenus tale est) convenit omni (juxta regulam posterioristicam); ergo si causæ secundæ vel indifferenti, ut talis est, per se et essentialiter convenit indigere determinatione primæ causæ, convenit omni, et in omni actione sua; ergo qui affirmat illud prius, et in particulari hoc negat de aliqua causa vel actione, contradictoria dicit. Quod si illa determinatio non est ita necessaria ut conveniat per se et secundum quod ipsum causæ secundæ ut indifferenti, ut sic frustra et sine fundamento hoc attribuitur universis causis secundis, vel indifferentibus, cum illa exceptione; quia destruitur fundamentum illius positionis; et nullum relinquitur in quo niti possit, nam omnes rationes quæ pro illa fiunt enervantur per eam exceptionem, quia vel idem de illa convincunt, vel nihil probant. Sed de hac doctrinæ consecutione dixi plura lib. 2 de Auxiliis, c. 6.

CAPUT XXVII.

PRÆDETERMINATIONEM VOLUNTATIS HUMANÆ NEC CONCURSUM DEI ESSE POSSE NEQUE ALIQUID PRÆVIUM AD ILLUM.

Ostenditur explicari non posse quid sit prædeterminatio, nec quem locum inter divina auxilia sortiatur. — In discursu præcedenti ostendimus non dari fundamentum firmum et solidum, ob quod physica prædeterminatio necessaria sit; nunc alium instituimus, quo ostendamus explicari non posse quid sit illa determinatio, nec quem locum inter divina auxilia sortiatur, ac proinde admittendam non esse, cum solum ob necessitatem divini auxilii asseratur. Simulque amplius probabimus hanc prædeterminationem non esse necessariam propter generalem concursum Dei, quæ solet esse præcipua ratio ponendi illam.

Ut autem distinctius procedamus, imprimis distinguendæ sunt voces *auxilium* et *concursus*, quibus indifferenter utitur Cabrera, disp. 6, in princ., num. 3, et omne auxilium, sive sit præveniens, sive concomitans, sive efficax, sive sufficiens, vocat concursum; nam in definitione auxilii ponit pro genere quod sit concursus, et e converso omnem concursum, sive sit ad supernaturales actus, sive ad naturales, vocat auxilium. Quæ omnia pariunt confusionem in pertractandis auxiliis gratiæ, et in explicanda propria ratione et necessitate illorum, et ideo non oportet de naturalibus miscere sermonem, nisi quatenus cum supernaturalibus conveniunt in generali necessitate divini concursus. In supernaturalibus autem actibus non immerito possunt concursus et auxilium ita distingui, ut nomine concursus significetur ille influxus Dei qui debetur omni principio activo creato, juxta proportionem et conditionem suæ naturæ, nomine vero auxilii significetur motio vel influxus quem Deus præbet ad opera gratiæ, et propter peculiarem insufficientiam, quam liberum arbitrium ex se habet ad illa efficienda.

Distinctio auxilii in auxilium per modum concursus et per modum principii. — Ne tamen fiat vis in omnibus, quia etiam concursus gratiæ, comparatus ad liberum arbitrium secundum se, potest vocari auxilium gratiæ, quatenus non est illi debitus, ideo clarius distinguimus auxilium in communi in auxilium quod est per modum concursus, seu actualis cooperationis, et quod est per modum principii, et illud prius subdistinguimus in divinum influxum necessarium ex vi dependentiæ causæ secundæ a prima (quam significat nomen concursus absolute sumptum, juxta usitatum loquendi modum), et in influxum Dei, quo actualiter supplet defectum virium liberi arbitrii ad actus supernaturales, et est actio qua juvat infirmitatem ejus, et dicitur proprie gratia cooperans, vel cooperatio gratiæ adjuvantis.

Auxilium per modum principii distinguitur in illud quod datur per modum habitus, vel per modum actualis motionis. — Auxilium autem per modum principii, ut est prius tempore vel natura quam operatio liberi arbitrii, generaliter dicitur gratia præveniens vel operans, et distingui potest in illud quod datur per modum habitus, vel per modum actualis motionis et adjutorii quasi transeuntis. Omisso autem habitu (quia ad rem præsentem non spectat), auxilium actualis motionis ab aliquibus subdistinguitur in illud quod datur per modum motionis, quæ mere passive recipitur in voluntate vel intellectu; in qua receptione nullum est actuale exercitium vitæ, quamvis per illam motionem fortificetur potentia ad eliciendum actum vitæ, ut fidei amorisque. Dicitur autem illa motio actualis, licet ad actum vitæ immediate non terminetur, quia non separatur ab actu vitæ quem secum affert, neque amplius durat quam operatio

vitæ perseveret. Et ideo ab aliis auxilium illud vocatur qualitas transiens, in hoc differens ab habitu, licet cum illo conveniat in hoc quod est purus actus primus non elicitus a potentia vitali; sed de hoc genere auxilii satis incertum est an detur, quod videbimus. Nunc, id quod certum est supponimus, scilicet, auxilium actuale per modum principii esse operationem aliquam vitalem, quæ dicitur gratia præveniens, præcipue quando Deus illam faciat in nobis sine nobis libere cooperantibus. Neque est repugnantia quod dicatur esse per modum principii, et sit actualis operatio, quia una operatio potest esse principium alterius, et licet constituat potentiam in actu secundo respectu sui objecti, constituit in actu primo ad eliciendum alium actum circa illud, vel circa aliud objectum, ut assensus principii est actus secundus respectu præmissæ, et actus primus respectu conclusionis. Et sancta cogitatio est actus secundus respectu sui objecti, et est quasi actus primus respectu studiosi affectus.

An determinatio sit aliquid in re ipsa distinctum a concursu. — His ergo positis, comparando determinationem ad concursum vel cooperationem gratiæ, inquiri potest primo an determinatio sit aliquid in re ipsa distinctum a concursu, vel sint omnino idem, et consequenter cum determinatio dicatur esse auxilium, inquiri potest an sit per modum concursus, vel per modum principii, nam sub altero illorum comprehendi videtur necessarium. Quia illa duo membra, prout explicata sunt, adæquate dividunt auxilium, nam immediatam contradictionem includunt. Tandem inquiri potest an determinatio, quæ per illud fit, sit in voluntate tanquam actus primus, vel tanquam actus secundus, et quem istorum respectuum habeat ad concursum.

Prædeterminationis physicæ defensores quid sentiant. — Igitur circa primum punctum, defensores prædeterminationis physicæ aliquando dicunt illam esse motionem realiter distinctam, et ab auxiliis omnibus prævenientibus, quæ consistunt in actibus vitalibus indeliberatis, et a toto actu deliberati consensus, et ab actione, seu influxu per quem immediate fit tam a libero arbitrio quam a Deo. Ita colligitur ex Cabrera in multis locis, licet in aliis dicat contrarium. Nam imprimis, disp. 6, dub. 4, num. 22, vult auxilium efficax esse realiter distinctum a sufficiente; per sufficiens autem intelligit totum auxilium præveniens seu excitans, quod in prævii actibus vitalibus intellectus et voluntatis positum est. Deinde in eadem disp. 6, dub. 1, num. 22, de auxiliis generaliter dicit, *esse principium intrinsecum operationis formaliter inhærens animæ, vel ejus potentiæ.* Unde necesse est ut sentiat idem de prædeterminatione, quam dicit esse auxilium; et quia principium operationis ab illa realiter distinguitur, ideo necesse est ut determinationem a consensu re ipsa distinguat, et consequenter etiam a concursu, quia est actualis operatio. In eadem vero disp., dub. 10, num. 7, solum dicit *esse probabile quod distinguantur realiter*, licet contrarium etiam probabile sit. Rursus vero in eadem disp., dub. 8, num. 689, triplex distinguit auxilium : unum sufficiens, quod tantum respicit actionem ut possibilem, de quo supra dictum est; aliud efficax concomitans, quod respicit operationem, ut actualiter exercitam; aliud efficax prædeterminans, quod respicit applicationem potentiæ, quæ talem actum debet exercere. Et ita sentit hæc tria auxilia esse realiter distincta. At in disp. 2, num. 482, dicit in agentibus per actionem transeuntem illa duo auxilia efficacia, concomitans et determinans, distingui realiter; in agentibus vero actione immanente solum distingui formaliter, tanquam modum rei a re; quæ omnia sine explicatione vel probatione sinit.

In aliis autem locis absolute affirmat auxilium non distingui realiter ab operatione potentiæ, sed formaliter, ut disp. 6, dub. 1, num. 4. Ibi tamen videtur loqui de concursu, quem vocat actuale auxilium, de quo ibidem, num. 44, sentit esse in re ipsa formaliter distinctum ab actione creaturæ, ita ut, licet actio Dei et potentiæ creatæ realiter una sint, tamen distinguuntur formaliter et ex natura rei, quia, ut est a Deo, est principium et actus primus, ut autem est a potentia creata, est actio seu actus secundus. Aliis tandem locis negat auxilium efficax esse principium operationis, ut postea videbimus. Ac denique, eadem disp. 6, dub. 10, num. 7, probabile esse dicit auxilium simultaneum (id est concursum) non distingui realiter nec formaliter ab auxilio prædeterminante, sed tantum ratione ratiocinata. Ex quibus omnibus satis manifestum est quam lubrice et inconstanter sentiat hic auctor de hac prædeterminatione, et quomodo ad divinum concursum comparetur.

Auxilium prædeterminans re ipsa distin-

guendum a concursu Dei.—Nos ergo dicimus primo auxilium prædeterminans, prout ab his auctoribus ponitur, necessario esse in re ipsa distinguendum a concursu Dei. Probatur primo ex agentibus actione transeunte. Nam determinatio (ut aiunt isti auctores) recipitur in causa agente, concursus autem recipitur in effectu, seu in passo; sed agens et passum distinguuntur realiter; ergo necesse est determinationem et concursum eodem modo distingui. Necesse est ergo, saltem in his agentibus, hos auctores fateri actualem influentiam causæ primæ cum secunda, ad actionem ejus, duplicem influxum includere, unum in causa, et alium in effectu, quæ subjecta separari clarum est; et consequenter tam realiter distingui quam ipsa subjecta.

Influxus autem in causam est determinatio (ut ipsi aiunt), influxus autem in effectum, ut est a Deo, est concursus ejus, ut per se constat; ergo in his agentibus illa duo sunt realiter distincta.

Ex his autem causis fit valde probabile argumentum ad voluntatem et ad quamcumque potentiam immanenter operantem. Nam, licet in tali potentia non ita ad sensum appareat distinctio ex parte subjectorum, quia unum et idem est subjectum utriusque auxilii, tamen intrinseca ratio distinctionis eadem permanet in his causis; et unitas potentiæ receptivæ non tollit distinctionem in formis vel in actibus, si alias habent unde sufficienter distinguantur. Explicatur assumptum, nam, licet in agentibus actione transeunti nobis clarius pateat distinctio ex distinctione subjectorum, tamen ratio distinctionis inter illa duo auxilia (si revera existunt) non est, quia subjecta sunt realiter distincta, sed quia illæ duæ formæ, seu motiones (aut quovis nomine appellentur), ordinantur ad fines adeo distinctos, ut postulent inter se realem distinctionem (hoc enim oportet ex parte earum supponi, ut possint etiam subjecto distingui); erunt autem illæ duæ rationes, seu fines, quod concursus ordinatur, ut sit immediatus influxus ipsius esse in effectum, id est, ipsum fieri ejus, et actio immediate ad ipsum terminata; determinatio vero potius se teneat ex parte potentiæ agentis, et ordinetur ut illam ultimate actuet et compleat, seu applicet ad agendum. Hæc autem distinctionis ratio manet in actibus immanentibus; ergo identitas subjecti non tollit distinctionem illarum rerum.

Patet consequentia, tum quia, ut dixi, unitas potentiæ receptivæ non tollit distinctionem actuum qui in illa recipiuntur, si alias habent sufficientem rationem diversitatis; tum præterea, quia etiam effectus, qui per actionem immanentem fit, est realiter distinctus ab ipsa potentia. Et ideo quod talis effectus maneat in potentia, non potest impedire quin fieri illius effectus, et actualitas potentiæ, quæ supponitur ad ipsum fieri, debeant inter se ita distingui ac si effectus extra potentiam transiret. Sicut species intelligibiles, et actio intelligendi, licet in eadem potentia recipiantur, realiter distinguuntur inter se, ut principium et actio, quia species supponitur ad complendam activitatem intellectus, actio vero est fieri ipsius effectus; ita ergo erit in præsenti.

Distinctio inter illa duo, determinationem scilicet et concursum, probatur. — Secundo, probatur ex principiis illius sententiæ necessario sequi distinctionem aliquam ex natura rei inter illa duo, determinationem scilicet et concursum; quia determinatio est motio quam solus Deus facit, concursus vero non est motio solius Dei, sed est unicamet actio cum operatione causæ secundæ; ergo necesse est ut in re habeant aliquam distinctionem, quia unum et idem non potest esse a solo Deo, et non esse a solo Deo. Major item supponitur ex supra dictis, cap. 20, de sententia horum auctorum. Minor vero declaratur; nam concursus Dei nihil aliud est quam actio causæ secundæ prout egreditur a Deo, ita ut realiter sit una simplex actio habens respectum ad duas causas, primam et secundam. Nam secundum eos respectus ratione tantum cum fundamento in re distinguuntur influxus causæ secundæ, et influxus seu concursus Dei; in re autem distingui non possunt, nec realiter, nec ex natura rei, ut in superioribus tactum est, et latius l. 1 de Auxiliis, et disp. 22 Metaph.

Et quoad hoc eadem ratio est de influxu gratiæ cooperantis, ut sic; quia generali concursu æquiparatur in intima et essentiali ac simplicissima conjunctione cum actione liberi arbitrii. Nam sicut est essentialis dependentia in agendo causæ secundæ a prima, ita est peculiaris dependentia essentialis liberi arbitrii a gratia cooperante, ut sic, in supernaturaliter operando, et e converso, sicut causa prima per concursum suum nihil agit se sola, sed cum libero arbitrio. Ob hanc ergo causam ulterius necesse est ut actio gratiæ cooperantis sit ex natura rei distincta ab

actione prædeterminativa, quam isti vocant auxilium efficax, quia ponitur esse a solo Deo et a pura gratia operante.

Responderi potest actionem prædeterminativam nihil aliud esse quam ipsummet concursum Dei, ut sic, et dici esse a solo Deo eo modo quo concursus Dei, formaliter et præcise conceptus, dici potest esse a solo Deo, quia, ut sic conceptus, ad solum Deum dicit respectum, licet realiter eadem actio sit a libero arbitrio, quod etiam concedetur de ipsa determinatione, juxta respondendi modum. Quod si inquiratur quomodo distinguantur ratione concursus Dei et determinatio, cum utrumque dicat respectum ad solum Deum et ad causam primario influentem, respondebitur distingui ratione, non per respectum ad efficientem causam, sed ad effectus quasi formales. Nam determinatio dicitur quatenus potentiam indifferentem determinat ad unum; concursus vero ut est fieri ipsiusmet effectus liberi arbitrii. Sic enim fere respondet, quamvis aliis verbis, Cabrera, dict. dub. 10, n. 5 et 7.

Sed hæc responsio vel positionem suam destruit, vel involvit contradictionem. Nam interrogo an determinatio illa voluntatis in re ipsa fiat a solo Deo, ita ut non solum secundum præcisionem conceptus apprehendi possit ut respicit solum Deum, sed etiam in re ipsa sit aliquid quod facit solus Deus in liberum arbitrium, vel nil tale sit, sed ipsamet determinatio, quæ intelligitur esse a Deo, intelligi etiam possit a libero arbitrio. Si primum dicatur, procedit ratio a nobis facta, et non habet locum responsio data : quia supponit determinationem non aliter dici esse a solo Deo quam concursum, scilicet, secundum respectum a mente præcisum, non in re ipsa; quod uno verbo dici potest, secundum abstractionem præcisivam, non secundum abstractionem negativam; quia (ut dicitur) abstrahentium non est mendacium, in negatione autem esset mendacium. Si autem in reipsa est aliquid quod facit Deus, et non liberum arbitrium, jam non tantum secundum rationem et præcisionem ejus, sed etiam secundum rem et absolutam negationem verum est determinationem esse actionem solius Dei, in quam non influit liberum arbitrium. Et tunc procedit optime ratio facta, quod talis actio necessario debet esse in re ipsa distincta ab actione liberi arbitrii, et consequenter etiam a concursu Dei, quem illa actio essentialiter includit. Si autem altera pars eligatur (ut revera videtur dictus Auctor eligere in loco citato), plane destruitur positio ejus, sic enim nulla determinatio liberi arbitrii a solo Deo fit, sicut nulla actio liberi arbitrii a solo Deo fit.

Voluntas non determinatur a Deo sine ipsa se determinante. — Nam in actione illa, quæ unica et simplex est in re, duplex conceptus ratione distinguitur, scilicet, determinationis per respectum ad liberum arbitrium, et effectionis, actionis, aut fieri, per respectum ad effectum seu terminum; et ipsa actio sub hac posteriori ratione concepta adhuc distinguitur ratione, per respectum ad causam, in influxum liberi arbitrii, et concursum Dei; ita ergo determinatio ipsa, per respectum ad suam causam adæquatam, potest distingui in influxum Dei determinantis, et in influxum liberi arbitrii efficientis eamdem determinationem. Quod plane videtur concedere dictus Auctor citato loco, nam num. 2 ait causam secundam prædeterminari, et se prædeterminare, quod non potest esse verum, nisi ipsa efficiat eamdem prædeterminationem. Et n. 5 dicit actualem determinationem esse unicam operationem realiter et formaliter, qua voluntas se determinat, virtualiter esse duplicem operationem : *Et ita* (inquit) *requiritur concursus prædeterminans, qui est prævius et necessarius ad ipsam determinationem, qua voluntas se determinat, et concursus simultaneus ad ipsam executionem seu actionem.* Quod si hoc ita est, et in hoc persistunt tam iste auctor quam cæteri, vix ulla relinquitur discordia; hoc enim est quod nos præcipue agimus, et pro quo pugnamus, quod voluntas non determinetur a Deo sine ipsa se determinante, nam quod e converso voluntas ipsa non possit se determinare sine Deo, tam certum esse credimus, quam est certum voluntatem nihil posse efficere sine concursu Dei, neque aliquid supernaturale sine cooperatione gratiæ. Rursus si hoc ita est, influxus ille, quo Deus facit determinationem voluntatis, non erit intelligendus per modum actionis totalis in re ipsa, sed per modum concursus ad illam actionem, qua voluntas se determinat, ut satis patet ex dictis; deinde illa determinatio, seu concursus ad illam, ut sic, licet dicatur prævius ad actum, tanquam executio seu fieri termini, non tamen potest dici prævius, sed simultaneus, respectu influxus liberi arbitrii ad ipsam determinationem. Sicut ipsi vocant concursum simultaneum, illum qui est ad executionem seu actionem termini, nimirum respectu influxus

liberi arbitrii ad eamdem actionem, quia non est ibi aliud extremum illius relationis simultatis. Eamdem enim proportionem observat concursus ad determinationem, respectu ipsiusmet determinationis et influxus liberi arbitrii ad illam, quam observat uterque influxus, ut consideratur in executione.

Circa præsentem materiam vitanda omnia, quæ vel nova sunt, vel possunt dare occasionem errandi propter æquivocationem. — Et ratio utriusque est quia tam in determinatione quam in executione est essentialis habitudo ad utramque causam. Neque aliud potest intelligi, si determinatio, ut sic, est a libero arbitrio, et tam libera sicut ipsa actio. Quod si quis in influxu Dei ad determinationem consideret dignitatem aut excellentiam aliquam, ob quam illum vocet prædeterminativum, eamdem excellentiam considerare debet in influxu Dei, prout est ad actionem seu executionem, et eum vocare potest præexecutivum et præactivum. De his enim omnibus non contendimus, dummodo de re constet; cupimus tamen vitari omnia quæ, vel nova sunt, vel possunt dare occasionem errandi propter æquivocationem. Igitur comparando cum proportione influxum Dei et liberi arbitrii ad determinationem, vel effectum seu terminum, non est major prioritas, vel simultas inter ea sub uno respectu quam sub alio. Voluntarie igitur prorsus, et sine consecutione loquitur Cabrera, in disp. 2, numer. 196, ubi probat determinationem esse a Deo, quia, licet voluntas determinet se, tamen Deus necessario concurrit ad illam ut prima causa, cui subordinatur voluntas; ex quo sic infert: *Ergo prius natura concurrit Deus ad determinationem;* et addit: *Sed non ad effectum, quia sic Deus et voluntas simul natura concurrunt.* Sed nunquid ad effectum concurrunt Deus et voluntas, nisi ut causa prima et secunda? cur ergo hic non est necessaria prioritas naturæ, si ratio primæ causæ eam postulat; vel, si non postulat, cur asseritur in determinatione? Item non est major distinctio in re inter influxum Dei et liberi aribitrii ad determinationem quam ad effectum; ergo nec major prioritas esse potest.

Prioritas ex natura rei quid significet. — Denique, licet determinatio vel concursus Dei ad illam dici possint prævia secundum rationem ad actionem termini, de quo non contendo, quia est res parvi momenti, utpote solum pertinens ad modum concipiendi et loquendi, non tamen possunt dici priora in re ipsa, seu secundum naturam, juxta illam responsionem et modum explicandi suam opinionem. Patet, quia ubi non est distinctio in re, non est prioritas ex natura rei; nam prioritas ex natura rei dicit respectum aliquo modo realem, et qui esse non potest inter ea quæ in re non distinguuntur. Item, ubi non est vera causalitas realis, non est prioritas naturæ; inter ea vero quæ in re non distinguuntur, non potest esse causalitas realis; ergo nec prioritas naturæ. Item determinatio ipsa, prout est a libero arbitrio, non est prior natura quam actus ipse, prout est a libero arbitrio, quia non sunt duo, sed una tantum simplex actio, et illa tantum est duplex consideratio nostra; ergo eadem ratione influxus Dei, prout est ad determinationem, non est prius natura quam prout est ad actum seu effectum. Hæc autem omnia destruunt positionem illam; nam auctores ejus contendunt determinationem esse in re ipsa a solo Deo, et independentem a libero arbitrio, ut possit esse auxilium de se efficax et non expectans influxum liberi arbitrii, quæ omnia satis constant ex tractatis in superioribus, et ex ipso puncto controversiæ, quia revera non habent aliud in quo nobis tam vehementer contradicant. Igitur non potest illa sententia subsistere, nisi constituendo distinctionem realem, vel saltem ex natura rei inter prædeterminationem ad consensum et actionem ipsam qua fit consensus. Eo vel maxime quod etiam docent determinationem esse veram causam realem effectionis consensus, et priorem natura, ut supra tactum est, et infra etiam dicemus, quod verum esse non potest sine actuali distinctione in re.

Sed objiciet tandem aliquis, quia non implicat contradictionem Deum ita efficaciter movere voluntatem ad consensum, ut illi inferat necessitatem consentiendi, ut supra a nobis dictum est; ad hoc autem præstandum non est necesse ut multiplicet actiones vel entitates in voluntate, sed satis est ut efficaci omnipotentia sua immittat illi consensum, et faciat illam secum operari (in hoc enim non apparet implicatio contradictionis); ergo similiter potest unica simplici actione efficaciter prædeterminare voluntatem, faciendo ut illa simul libere cooperetur.

Respondetur antecedens non esse satis certum, nec parum difficile, ideoque a nonnullis modernis Theologis non admitti, sed duæ quæstiones hic distinguendæ sunt, una est, an possit Deus necessitare voluntatem, alia de

modo. In priori non videtur negandum quin id possit Deus, quia non apparet contradictio, quod nunc suppono cum communi sententia. In altera duplex potest excogitari modus: unus est, quod Deus una et eadem actione qua cum voluntate concurrit necessitet illam ad actum, ad quem ipsa de se erat indifferens; alius est ut Deus solus prius aliquid efficiat in voluntate, quo illi necessitatem imponat, et deinde cum illa efficiat actum.

De priori modo videtur profecto quod non sit possibilis. Nam si consensus posset fieri in voluntate, et eam consentientem formaliter reddere, seu volentem, absque affectione ejus, facillime intelligeretur posse Deum unica simplici actione et impressione necessitare voluntatem ad consensum, quia tunc illa necessitas non esset in agendo, sed tantum in recipiendo. Nunc autem supponimus consentire et velle esse actus vitæ, essentialiter postulantes concursum activum principii intrinseci vitalis, ideoque illum modum necessitandi voluntatem ad consensum esse impossibilem, sed necessarium esse ut voluntas necessitetur ad agendum, si necessitanda est ad volendum. Unde duplex intervenit immutatio voluntatis: una est a solo Deo a quo necessitatem patitur, et, ex indifferente ad agendum hoc vel illud, constituitur in tali statu ut hoc necessario agat, quod non videtur fieri posse cum reali concursu voluntatis, nec sine mutatione reali ejusdem. Altera vero immutatio ejusdem voluntatis est a seipsa, cooperante Deo, quatenus scilicet efficit in se consensum vel volitionem; et ideo impossibile videtur hanc duplicem immutationem voluntatis unica simplici actione fieri.

Aliunde autem videtur illum modum non esse impossibilem, quia non oportet ut necessitas voluntatis fiat per immutationem intrinsecam ejusdem voluntatis, priorem natura actu ejus, sed solum per actualem elevationem divinæ potentiæ utentis voluntate, tanquam instrumento ad actum illum. Sicut Deus elevat aquam ad efficiendam gratiam, non efficiendo præviam immutationem realem in aqua; et ideo non intervenit ibi duplex actio: una a solo Deo, quæ sit elevatio et immutatio aquæ; alia a Deo et aqua, quæ sit effectio gratiæ; sed unico superiori concursu Deus elevat aquam ut secum faciat gratiam. Ad hunc ergo modum poterit Deus necessitatem inferre voluntati, unico influxu applicando illam cum necessitate ad opus, et concurrendo cum illa; esset tamen ille influxus alterius rationis ab eo quo Deus concurrit cum libero arbitrio, ut liberum arbitrium est. Hoc vero pro nunc gratis dato (alibi enim examinabitur exactius), dicimus, si auxilium prædeterminans tale fingitur, eo ipso esse auxilium necessitans, quia nunquam concurrit cum voluntate ut indifferente, nec ita offertur voluntati, ut sit in potestate ejus cum illo operari et non operari. Quocirca, si supponamus Deum concurrere cum voluntate ad ipsum consensum liberum concursu accommodato libertati, sic dicimus esse impossibile ut eodem concursu Deus illam prædeterminet ad unum, sed necessarium esse præviam actionem a solo Deo factam.

De altero item modo necessitatis seu necessitationis, dicimus probabiliter defendi posse non esse impossibile, sive ille fiat per impressionem qualitatis præviæ, sive per impressionem ipsiusmet actus ultimi nondum vitaliter effecti. De qua re alio loco dicetur, nam hic necessaria non est. Nam si hoc verum est, jam cessat difficultas posita. Ac tandem quocumque modo ponatur Deus prædeterminare voluntatem, ponetur necessitare, et e converso; nam hæc duo idem sunt tanquam definitio et definitum. Ideoque impossibile est concursum cum causa libera, ut sic, esse actionem de se prædeterminantem eamdem causam.

Dico ergo secundo: de facto nulla est distinctio in re inter concursum Dei ad consensum voluntatis, et influxum quo Deus efficit determinationem ejusdem voluntatis ad talem consensum; neque talis distinctio intelligi potest, si Deus non infert necessitatem voluntati. Probatur, quia si in hoc negotio humani consensus interveniunt duæ actiones ex natura rei distinctæ, vel habent unum et eumdem terminum, vel duos; neutrum autem probabiliter dici potest; ergo.

Circa majorem nihil invenio firmum in his auctoribus; aliquando enim significant unum et eumdem esse terminum utriusque actionis Dei, nam dupliciter seu bis censent Deum facere in nobis actum consensus, prius per auxilium prævium prædeterminans, deinde per auxilium simultaneum, seu concursum. Ita sensit Cabrera, dum ait Deum conferre auxilium concomitans, *non ut prodeamus in actum, sed ut adjuvet ad eliciendum actum, in quem jam prodire*, etc. Nam incipere prodire in hoc auctore nihil aliud esse videtur quam determinari; determinationem ergo vocat inceptionem ejusdem actus. Simili modo dicit in-

ferius: *Auxilium adjuvans dici, quia ipsam operationem inceptam per auxilium prædeterminans coadjuvat et consummat; concomitans vero dici, quia concomitatur operationem, ut inceptam per auxilium prædeterminans.* At vero inferius ita hoc explicat, ut dicat unicam esse operationem realiter et formaliter determinationis et executionis, licet virtualiter et interpretative sit duplex.

Impossibile igitur censeo esse ibi duas actiones tendentes ad eumdem numero terminum. Nam duobus modis potest id intelligi. Primo, quod utraque immediate et intrinsece tendat in eumdem terminum, licet prius natura una quam alia. Secundo, quod una tendat mediante alia; et uterque modus in præsenti est mera fictio. Priorem modum insinuat ille auctor loco citato, quamvis intelligi vix possit quæ fuerit ejus mens, vel quid vocet operationem ut inceptam, seu quid sit incipere prodire in actum; interrogo enim an illa inceptio sit effective a libero arbitrio, ita ut sit inceptio libera, vel sit a solo Deo, nam juxta dicta hoc posterius videtur esse dicendum, et hoc sentit hic auctor, dum aliis locis affirmat determinationem fieri a solo Deo. In hoc autem sensu videtur illa assertio valde periculosa, nam si illa actio (quæ determinatio dicitur) habet pro termino ipsum consensum, et solus Deus facit illam actionem, ergo prius solus Deus facit in voluntate ipsum consensum, quam voluntas ad illum cooperetur; statim vero illum voluntas admittit, quia pro illo instanti illum repudiare non potest. Unde vel voluntas non efficeret consensum, vel ad summum iterum efficiet illum, jam in ipsa factum, et ita secundo efficeret quod jam erat, essetque supervacanea assertio, vel saltem nihil ad liberum consensum conferret. Et præterea actus vitalis prius imprimeretur ab extrinseca causa quam fieret a potentia vitali, quod repugnat.

Diceret ille fortasse illam motionem præviam Dei non esse effectionem illius termini, seu actus consentiendi, sed inceptionem. Sed hoc nihil est, non enim potest illa dici inceptio, quia sit quasi inchoatio actus in aliqua particula ejus, tum quia ille terminus indivisibilis est; tum etiam quia alias aliquid esset in illo termino seu actu factum a solo Deo, et aliquid factum cum libero arbitrio, quod est omnino falsum, ut supra notatum est ex Bernardo, lib. de Gratia et libero arbitrio. Ergo dicitur inceptio, quia est prima effectio illius termini, per quam incipit esse per primum sui esse, et ut sic erit sine libertate et sine vitalitate, quia fit sine influxu voluntatis liberæ.

Si autem dicatur illam etiam inceptionem esse effective a voluntate ut libera (quod in locis prius citatis magis significat ille Auctor; nam illa verba, *determinare se et prodire in actum*, hoc magis significant), sic destruitur positio de auxilio efficaci de se et natura sua prædeterminante, ut supra dicebam. Quia illud auxilium nihil facit sine cooperatione liberi arbitrii, et ita non est efficax, etiam quoad determinationem, sine cooperatione ejus, et ab illo pendet in agendo, modo explicato, scilicet, tanquam a causa; ac denique illud expectat, ut secum efficiat et se determinet, nam ex innata libertate potest illud impedire ne efficiat; unde etiam fit ut illa inceptio non fiat sine auxilio simultaneo respectu influxus liberi arbitrii in eamdem inceptionem (ut supra in simili declaratum est). Ac tandem, cum illa inceptio non sit prima inchoatio alicujus partis, sed prima effectio totius termini, si illa est a libero arbitrio et auxilio gratiæ, chimericum est fingere aliam actionem liberi arbitrii, vel aliam gratiam adjuvantem illud, ut consummet actum in quem prodire cœperat, nam prodire est efficere, et efficere est consummare actum, qui indivisibiliter fit. Hoc ergo modo concipi nullo modo possunt ibi duæ actiones in re ipsa distinctæ, et ad eumdem terminum tendentes.

Venio ad alium explicandi modum, videlicet, illas duas actiones habere unum et eumdem terminum ultimum qui est actus consentiendi, non tamen æque immediate terminari ad illum, sed unam mediante alia. Nam actio, per quam Deus determinat voluntatem, dicitur esse principium illius actionis, per quam liberum arbitrium elicit consensum, et, mediante illa, terminari ad ipsum consensum. Hunc etiam modum indicavit Cabrera, in illa disp. 6, dub. 1, concl. 3, in qua dicit, *auxilium actuale* (quod etiam concursum appellat) non esse aliud *quam operationem supernaturalem liberi arbitrii*. Infra vero, num. 44, dicit actionem eamdem esse a Deo et a potentia, licet formaliter distinguantur, et, ut est a Deo, antecedat ordine naturæ, et habeat rationem actus primi, in quo potentiam ipsam constituit in ordine ad eamdem actionem, ut est ab ipsa. Verum est Auctorem hunc valde æquivoce loqui, quia in conclusione et citatis verbis videtur loqui de auxilio concomitante, seu concursu ipso; in discursu autem proba-

tionum et objectionum videtur loqui de auxilio præveniente, quod certum est esse motionem Dei animæ inhærentem, quæ, licet in se sit quidam actus vitalitatis indeliberatus, comparatur ut actus primus respectu consensus. Unde loquendo de hac motione, recte dicitur distingui realiter ab operatione potentiæ, ad quam comparatur ut actus primus, ut per se notum est, et ideo de illo auxilio dici non potest quod sit ipsa operatio liberi arbitrii.

At vero si sit sermo de concursu proprio (quem ille vocat auxilium simultaneum), sic impossibile est concursum Dei comparare ad influxum potentiæ tanquam actum primum ad secundum; tum quia non distinguuntur re, sed ratione, et ideo non potest esse inter eos causalitas realis nec prioritas naturæ, quæ est inter actum primum et secundum; tum etiam quia uterque influxus tendit directe in terminum, et procedit a sua causa, ut complete constituta in actu primo, et ita uterque est in re una et eadem actio seu idem actus secundus inadæquate conceptus. Ut ergo illa sententia habeat aliquam doctrinæ cohærentiam, oportet intelligi de actione Dei prædeterminativa, quæ (juxta eamdem sententiam) sequitur post gratias excitantes, juxta horum sententiam, et est prævia ad consensum, tanquam principium physicum ejus. Quod expresse declarat idem auctor, eadem disputat., dub. 4, num. 25, dicens, *auxilia excitantia solum habere causalitatem moralem in consensum, et ideo necessarium esse auxilium efficax, quod sit principium physicum ejus.*

Verumtamen hoc etiam modo explicata illa sententia non apparet verisimilis. Primo, quia, si illud auxilium efficax est quædam actio et motio solius Dei, necesse est per illam aliquid immediate fieri a solo Deo, nam omnis actio habet aliquem terminum, qui per illam immediate fit. Quod patet, quia tam actio quam terminus procedit ab eadem causa totali; et terminus non fluit a causa, nisi mediante actione; actio vero nihil aliud est quam fluxus quidam, qui ab agente egreditur et in terminum tendit. At vero non potest illa actio habere pro termino aliam actionem, quæ est a potentia voluntatis, quia illa actio non fit a solo Deo, sed a potentia adjuta a Deo; terminus autem cujuscumque actionis fit a sola sola causa, a qua fit actio. Et eadem ratione, nec ipse actus consentiendi, ut est qualitas quædam, potest esse terminus illius primæ actionis solius Dei, quia illa qualitas non fit a solo Deo in aliquo instanti naturæ, ut supra probatum est. Oportet ergo illi actioni divinæ proprium terminum assignare distinctum ab actu consensus.

Fortasse quis dicat illam esse actionem sine proprio termino intrinseco, quia solum datur ut sit principium alterius actionis; ita enim quidam dixerunt de actionibus immanentibus. Sed hoc profecto in universum falsum est, nam est contra rationem actionis, quæ intrinsece est quoddam fieri, seu facere, quod intelligi non potest nisi per illud aliquid fiat; maxime vero hoc est impossibile, et contra omnium sententiam, quoad actiones transeuntes, quia omnes docent nullam esse actionem transeuntem sine proprio termino; illa autem actio, de qua agimus, transiens est, nam respectu ipsius liberi arbitrii non est immanens, cum ab ipso non fiat, neque etiam respectu Dei, quia non manet in ipso.

Unde si vera esset sententia dicentium respectu Dei non dari actionem formaliter transeuntem, sed ipsum actum immanentem Dei habere vim actionis transeuntis, sic potius dicendum esset auxilium illud efficax ac prævium non esse actionem aliquam, sed effectum actionis immanentis in Deo. Erit ergo entitas facta, quæ non potest intelligi nisi qualitas aliqua; supponendo etiam, in effectibus, quæ immediate fiunt a solo Deo, intervenire actiones formaliter transeuntes, reperietur profecto in illo auxilio actio transiens Dei. Necesse est ergo illam terminari ad aliquam rem, quæ a solo Deo fiat, quæ non potest esse nisi qualitas aliqua. Adde quod ad actionem non est actio, ut una possit esse proximus terminus alterius; oportet ergo ut ille terminus sit qualitas aliqua facta a solo Deo, ac proinde distincta ab illa qualitate, quæ est actus elicitus a potentia, quia illa non fit a solo Deo, et quia si actiones illæ sunt in re distinctæ, necesse est ut tendant ad terminos intrinsecos in re distinctos.

Nec refert quod auxilium illud efficax ponatur ut sit principium physicum actionis consentiendi; nam, licet hoc daretur, intelligendum esset ratione sui termini, non ratione actionis. Nam actio, ut actio, formaliter non est principium agendi, sed via ad terminum; terminus autem ipse potest esse principium agendi. Sicut infusio habitus, quatenus actio est, non est proximum principium actus secundi, sed ratione sui termini, qui est habitus, potest dici principium, quia habitus ipse vere est principium actus secundi. Nullo ergo modo possunt illæ duæ actiones habere

unum et eumdem intrinsecum terminum esto non repugnaret terminum unius esse principium alterius, et hac ratione terminum secundæ actionis posse dici terminum utriusque; per se quidem et immediate unius, scilicet, actionis voluntatis; mediate vero, et quasi per accidens, alterius, sicut illuminatio dicitur terminus motus localis solis. Hic vero terminus non potest excludere alium per se et intrinsecum prioris actionis seu motionis, vel applicationis seu determinationis, vel quocumque nomine appelletur.

Superest ut probemus non posse in priori actione intelligi terminum, qui sit qualitas in re distincta ab actu consentiendi; sic enim demonstratum erit non posse illas actiones esse in re distinctas. Probatur ergo assumptum utendo alio dilemmate: nam vel ille terminus est aliquid per modum actus secundi, vel per modum actus primi; neutrum dici potest; ergo. Circa majorem, adverto sermonem esse de actu primo et secundo, non tantum quoad munus, sed etiam quoad substantiam, ut sic dicam; omnes enim dicti Auctores fatentur illud auxilium efficax esse actum primum quoad causalitatem, respectu consensus, quia est principium ejus et determinatio ad illum. Supra vero adnotavi unum actum secundum intellectus vel voluntatis posse esse principium alterius. Illum ergo voco actum secundum quoad substantiam, qui suo esse et causalitate formali constituit potentiam in actu secundo; quando vero ille actus secundus est principium alterius, voco illum actum primum quoad munus respectu ulterioris actus. Habitus vero est primus actus in esse et munere suo. In hoc ergo sensu requiro de illo auxilio efficaci, quatenus est res aliqua vel qualitas impressa potentiæ seu causæ agenti, an in suo esse sit actus secundus, vel primus.

Prædicti auctores sæpe significant esse actum secundum et vitalem, nam illud vocant illuminationem et inspirationem Spiritus Sancti, ut ex Cabrera, in loco citato, in proximo §, intelligi potest; et ex Francisco Davila, qui sæpe contendit Concilium Arausicanum, cum docet per inspirationem Spiritus Sancti fieri in nobis ut purgari velimus, et Tridentinum, cum dicit neminem credere posse sine prævia Spiritus Sancti inspiratione, per inspirationem intelligere hoc auxilium efficax; inspiratio autem et illuminatio sunt actus vitales intellectus et voluntatis, ut in superioribus ostensum est, ex sententia omnium, etiam istorum Auctorum. Estque evidens, nam hæc inspiratio est tactus cordis, qui ab Spiritu Sancto fit, et ab homine percipi potest, juxta id: *Ego sto ad ostium, et pulso, si quis aperuerit,* etc. Non enim potest aperire ex vi pulsationis, nisi qui illam percipit; non potest autem percipi, nisi sit actus vitæ ipsius cordis. Est etiam talis inspiratio vocatio interna, quæ, prout recipitur in audiente, actus vitalis esse debet. Alias quomodo posset homo illam libere acceptare vel abjicere, ut Concilium Tridentinum tradit? In his ergo locis sentiunt dicti auctores auxilium efficax in substantia sua esse actum secundum, licet comparetur ad consensum, ut actus primus.

Nihilominus consequenter loquendo in hac sententia, existimo dici non posse hoc auxilium esse actum secundum, seu vitalem voluntatis. Primo, quia tale auxilium, tam quoad actionem, quam quoad intrinsecum terminum ejus, fit a solo Deo, et non a voluntate; actus autem vitalis, quantumvis imperfectus, fieri non potest nec vitaliter afficere voluntatem sine efficientia ejus, ut contra Andream Vegam supra diximus, et adversarii etiam admittunt. Major constat ex his quæ in principio diximus de puncto controversiæ. Nam determinatio, quæ fit quasi formaliter per hoc auxilium efficax, effective est a solo Deo, et in hoc consistit intrinseca et naturalis efficacia hujus auxilii juxta hanc sententiam; ergo totum hoc auxilium quoad actionem et terminum intrinsecum ejus fit in voluntate, non tamen ab illa.

Respondere possunt determinationem hanc non fieri a voluntate libere cooperante, quia necessitate quadam determinatur per tale auxilium, nihilominus tamen posse fieri a voluntate vitaliter cooperante ex necessitate, sicut Augustinus dicit Deum facere in nobis vocationem suam sine nobis; quia facit illam sine libertate nostra, non vero sine effectione vitali.

Sed urgemus, quia jam isti Auctores confundunt determinationem cum gratia excitante seu vocatione, quas tamen alias ipsi adeo distinguunt, ut dicant totam excitantem gratiam solum esse auxilium sufficiens, et requiri hanc determinationem ut fiat efficax. Item excitantem seu prævenientem gratiam solum habere causalitatem moralem respectu consensus, determinationem vero esse causam physicam. Item eum qui consentit, et qui resistit, posse esse æquales in gratia excitante seu præveniente, per hanc autem determina-

tionem fieri discrimen inter illos a solo Deo; ergo necesse est ut omnino distinguant hanc determinationem a tota gratia excitante.

Quod autem cum illa confundatur, si ponatur esse actus vitalis necessario elicitus a voluntate, et manifestum est, quia gratia excitans consistit in similibus actibus, nec potest cogitari aut fingi in quo distinguantur. Nam si determinatio est actus necessario elicitus a voluntate, est amor aut odium, desiderium aut timor, complacentia aut displicentia, denique volitio et nolitio. Quid enim aliud esse potest? Hæc autem omnia pertinent ad gratiam excitantem; ergo nullus actus vitalis ac necessarius voluntatis a Spiritu Sancto immissus intelligi potest secundum aliquam aliam rationem vel modum propter quem dicatur esse determinatio, et non excitatio. Accedit quod ratio, qua supra probavimus vocationem seu excitantem gratiam de se non habere intrinsecam vim ad determinandam voluntatem ad consensum (quod isti auctores etiam fatentur de tota gratia excitante), probat idem de hoc auxilio seu determinatione, si nihil aliud est quam quidam actus vitalis imperfectus, seu indeliberatus et necessarius voluntatis; ergo auxilium de se et natura sua intrinsece efficax ad determinandam voluntatem ad consensum, non potest poni in hujusmodi actu vitali et imperfecto.

Superest dicendum de altero membro, an, scilicet, intrinsecus terminus hujus motionis prædeterminantis sit qualitas aliqua quæ sit proprie actus primus. Quod autem neque hoc modo admittendum sit tale auxilium, probatum est rationibus insinuatis in superioribus capitibus; novæ enim neque occurrunt, nec necessariæ sunt. Prima est, quia in agentibus naturalibus talis qualitas supponit causam sufficienter constitutam in actu primo, verbi gratia, ignem calidum ad calefaciendum, oculum informatum specie et lumine ad videndum, et sic de aliis; ergo supervacaneum est addere novum actum primum, alioquin procederetur in infinitum. Respondent ante hanc qualitatem præcedere quidem actum primum, non tamen satis completum vel applicatum, aut excitatum, vel motum, ut agere possit, et ideo indigere illo complemento actus primi. Sed hæc sunt verba, quibus nulla res subesse potest, quæ cum fundamento asseratur, ut latissime probavi in l. 1 de Auxiliis. Cur enim calor non erit actus primus completus in suo genere ad calefaciendum, aut cur non posset quis dicere etiam post illam qualitatem esse incompletum principium, et indigere alia qualitate, et ita sine termino? Dico autem in suo genere, scilicet, principii proximi, vel talis causæ secundæ, quia non oportet ut in omni genere sit sufficiens; semper enim indigebit concursu causæ primæ.

Quod si hac ratione vocetur actus primus incompletus, solum quia indiget concursu causæ primæ, etiamsi mille qualitates superaddas, aggregatum illarum omnium erit actus primus incompletus, quia nunquam potest agere sine actuali concursu Dei. Esset enim erroneum dicere actionem Dei sistere in impressione hujus qualitatis facta in igne, verbi gratia, et calefactionem ipsam quæ fit in passo, non fieri et dependere immediate ab ipso Deo, ut a causa prima, sed solum media illa qualitate, quæ habet rationem causæ secundæ, eo ipso quod est actus primus creatus. Quæ ratio plane ostendit hanc qualitatem non pertinere formaliter ad concursum Dei ut causæ primæ, nec propter illum esse necessariam. Imo etiam ostendit talem concursum nunquam posse per inditam qualitatem suppleri, sed necessario debere esse immediate ab ipso Deo; immediate, inquam (ut dici solet), immediatione virtutis, quæ per se non excludit immediationem etiam suppositi. Constat ergo ex illo discursu, si calor, verbi gratia, dicatur actus primus incompletus, solum quia causa secunda est et indiget concursu primæ, sic non posse suppleri per qualitatem superadditam; si autem aliud incomplementum fingitur, frustra et gratis fingitur. Non enim in quacumque qualitate fingi potest, quia non omnes habent illud incomplementum, sed tantum potentiæ illæ quæ non sunt pure activæ, sed etiam passivæ, ut potentia cognoscitiva.

Verumtamen neque hæ facultates indigent per se hoc complemento, propter subordinationem quam habent, sed propter indigentiam objecti, vel alias peculiares causas. Quapropter respectu suorum naturalium actuum possunt illud complementum recipere (regulariter loquendo) per alias causas secundas seu particulares, ut visus recipit speciem ab objecto, et lumen a sole; et tunc jam non indigent alio complemento a causa prima. Et idem est cum proportione in intellectu. At voluntas, quatenus non indiget specie, est in actu primo completo respectu suorum actuum naturalium; quod si indiget objecto fortasse ut coefficiente (juxta aliquam opinionem), per cognitionem proportionatam intellectus suffi-

cienter completur in tali vi agendi; et similiter si voluntas respectu sui habitus consideretur ut potentia passiva, et consequenter ut incompleta respectu efficientiæ quam addit habitus, hoc etiam complementum non pertinet ad causam primam ut concurrentem cum secunda, sed vel ad causas naturales in habitibus acquisitis, vel ad Deum ut habentem rationem superioris causæ in infusis.

Posito autem habitu infuso, jam voluntas est perfecte completa in actu primo, licet oppositum dicat Cabrera, disp. 6, dub. 1, n. 28, tamen sine fundamento. Et ideo in eo ipso non sibi constat. Nam infra, dub. 3, n. 63, dicit potentiam ante auxilium efficax esse constitutam in ultima actualitate actus primi, et n. 64 addit hoc auxilium non tribuere virtutem operativam ipsi potentiæ.

Quod autem solent hi auctores dicere, qualitatem illam necessariam esse ut applicetur actus primus ad agendum, non solidius est; hoc enim facile refutatur, tum argumento facto, quod illa qualitas indigebit etiam applicatione, tum etiam quia revera nulla est talis necessitas. Nam omnis actus primus, quantum est de se, ex vi suæ inclinationis, est satis applicatus ad agendum, si, ex parte objecti vel materiæ circa quam, aliæ conditiones necessariæ concurrant, et impedimenta removeantur. Nec magis necessaria est determinatio, nam principia naturaliter agentia de se sunt sufficienter determinata ad exercitium actus; principia autem libera non solum non requirunt talem determinationem, sed etiam illi repugnant, quatenus libera sunt; nec determinatio ad individuum effectum fieri potest per inditam qualitatem præviam, quia de se semper est indifferens ad plura individua; sed fit per Divinum concursum concomitantem, ut alibi ostendi.

Denique excitatio vel motio virtutis, quæ operatura est, in virtutibus mere naturaliter agentibus non solum per se necessaria non est, verum etiam nec percipi potest nisi ubi est necessaria prævia aliqua alteratio, ut virtus agentis compleatur, vel convenientius applicetur; tamen, supposita sufficiente dispositione ad agendum ex parte causæ secundæ, ficta est omnis alia excitatio, vel motio prævia quæ necessario fieri debeat a causa prima, ut concurrente cum secunda, vel potius antequam concurrat cum secunda. Propria ergo excitatio pertinet ad potentias animæ; et hæc fit, vel per impressionem specierum, vel luminis, vel per ipsos actus vitales. Tamen si ex hoc capite supponitur sufficiens excitatio, omnis alia impressio vel motio, quæ necessaria fingitur ad excitandam potentiam, est ficta sine fundamento. Quæ omnia latius prosecutus sum in l. 1 de Auxiliis, et in disputationibus Metaphysicæ, et æque procedunt in auxiliis gratiæ, supposito prævio actu primo illius ordinis, et sufficienti excitatione et motione per auxilia prævenientia.

CAPUT XXVIII.

SOLVITUR OBJECTIO, ET OBITER EXPONITUR A QUO PROXIMO SUPERNATURALI PRINCIPIO PROCEDUNT ACTUS SUPERNATURALES QUI NON ELICIUNTUR AB HABITIBUS.

Solum potest superesse difficultas de prima conversione peccatoris, et in universum de primo actu supernaturali libero quem potentia elicit, antequam habeat habitum infusum. Nam tunc potentia plane est incompleta et intrinsece insufficiens; ergo indiget qualitate aliqua per quam prius recipiat vim agendi, quam agat, et ita constituatur in actu primo. Posset etiam difficultas extendi ad actus supernaturales qui eliciuntur a potentia affecta habitu; nam etiam illa efficientia non est immediate a solo habitu, sed etiam ipsamet potentia immediate influit, ad quem influxum non est de se et natura sua proportionata, neque habitus ad illam sufficit, quia ille non potest dare nisi suam activitatem; ergo necesse est ut per illam qualitatem efficacis auxilii suppleatur illa improportio.

Verumtamen hæc posterior difficultas nullius momenti est, nam illa improportio, si quæ est, non magis potest tolli per qualitatem additam post habitum, quam per ipsum habitum; quantumvis enim potentia fingatur affecta duabus vel tribus qualitatibus, semper ipsa debet immediate influere in actum quem elicit, alioqui non eliceret illum vitaliter, neque esset a principio intrinseco vitæ. Necesse est ergo ut potentia immediate influat in actum per suam entitatem; qualitas vero licet addat virtutem activam supernaturalem, quam non habet potentia, non tamen potest reddere ipsam entitatem potentiæ magis proportionatam ad illum suum proprium influxum, quam ex se sit. Quia non immutat illius naturam in seipsa, sed solum addit novam superiorem virtutem. Vel certe si qualitas auxilii id præstare posset, eadem ratione id faceret qualitas, quæ est habitus, quæ dignior et excellentior est. Quare dicere necesse est vel

potentiam ipsam habere naturalem aliquam facultatem et activitatem, saltem imperfectam, et quasi fundamentalem, quam complet habitus; vel saltem habere potentiam obedientialem innatam per quam influit in actum, eo ipso quod elevatur per habitum, et per supernaturalem Dei concursum.

Difficultas ergo tota est in priori puncto, per quid scilicet compleatur hæc potentia ad primos scilicet actus eliciendos. Quam facile expedient qui opinantur primum actum contritionis vel charitatis elici ab habitu proportionato in eodem instanti infuso, quod etiam opinantur isti defensores physicæ prædeterminationis, et idem consequenter dicere debent de primo actu fidei in eo qui denuo ad fidem convertitur, quod scilicet procedat ab habitu fidei qui ei statim infunditur, nam est eadem ratio et proportio, et juxta hanc responsionem cessat objectio. Nos vero hanc sententiam non probamus, quia infusio habitus supponit actum jam elicitum tanquam dispositionem propter quam datur, et ita non infunditur habitus ut actus fiat, sed, quia actus factus est, ideo habitus infunditur, et ideo oportet quærere aliud principium supernaturale illius actus. Dicunt ergo alii tunc infundi quidem qualitatem aliquam per modum auxilii actualis. Vocatur autem actuale, quia non est permanens, sed solum durat, quandiu durat talis actus, et ideo non putant tale auxilium esse necessarium ad actus qui eliciuntur ab habitibus. Potestque hæc opinio defendi, dummodo talis qualitas non ponatur prædeterminans voluntatem; recte enim potest dare virtutem agendi, et non prædeterminare, sicut id facit habitus; imo vix potest intelligi quomodo possit aliud facere, ut statim dicam.

Nihilominus alii existimant non esse necessariam qualitatem hanc, non satis intelligibilem, et ideo putant ipsosmet actus gratiæ excitantis esse sufficientia principia physica ad eliciendum actum consensus. Sed hoc etiam semper mihi visum est valde difficile. Nam si ita intelligatur ut actus ipse gratiæ excitantis sit principium proximum connaturale, habens virtutem in suo genere principalem ad efficiendum actum consensus, sicut etiam habet habitus infusus, videtur hoc excedere naturam talis actus, qui valde imperfectus est comparatione ipsius consensus; si autem intelligitur actum ipsum gratiæ excitantis concurrere tantum, instrumentaliter elevatum a Deo, cum hoc non sit connaturale tali actui, nec debitum illi, quandoquidem excedit ejus connaturalem virtutem, oportet ostendere fundamentum in quo nitatur, aut ubi revelaverit Deus hanc elevationem, quam vix concedunt Theologi in contritione, quæ est pars sacramenti Pœnitentiæ, ut sacramentaliter efficiat gratiam habitualem. Et præterea de ipsomet actu excitantis gratiæ redibit quæstio, quomodo aut per quid elevetur ad talem efficientiam. Imo cum ipse etiam supernaturalis sit et effective fiat a potentia naturali, de illo etiam interrogabitur per quod principium supernaturale eliciatur a potentia.

Et ideo in universum loquendo de actibus supernaturalibus, qui sine habitibus eliciuntur, sive libere, sive necessario fiant, probabilius existimo præter actuale auxilium concomitans, quod datur potentiæ per modum concursus, seu actionis divinæ, non dari aliud auxilium per modum principii, vel qualitatis inhærentis, sed Deum ipsum per omnipotentiam suam supplere activitatem habitus. Id enim facile facere potest, cum inde non pendeat vitalitas actus, sed a proprio influxu potentiæ per suam entitatem, estque satis ut illud principium sit supernaturale et gratuitum respectu potentiæ, quamvis sit ex providentia gratiæ quodammodo debitum, non voluntati, sed priori gratiæ, videlicet, præviæ excitationi supernaturali. Quia potentia de se est insufficiens ad respondendum illi, nisi prædicto modo a Deo juvetur. Igitur, licet ob hanc indigentiam potentiæ sit necessarium aliquod principium adjuvans illam, quod autem illud debeat esse inhærens requiritur ut actus fiat connaturali modo, et ideo principium assistens sufficit quando non elicitur actus naturali modo, ut in primo actu contingit, de qua re in tertio libro de Auxiliis dixi, et in fine hujus operis iterum de illa sermo redibit.

Nunc vero addo quod, licet illud principium esset inhærens, non tamen propterea esset prædeterminans. Quia omnis qualitas, quæ est tantum actus primus, vel est permanens per modum habitus, vel est transiens et solum per modum dispositionis ad actum propter quem datur, nec præter has potest alia cogitari; neutra autem ex his, recepta in potentia libera, est qualitas natura sua determinans talem potentiam ad unum; ergo tale auxilium prædeterminans non potest intelligi per modum qualitatis constituentis potentiam in actu primo. Minor de se patet in qualitate, quæ est habitus, quia habitibus utimur cum volumus, et quia alias habitus charitatis, qui

est omnium perfectissimus, determinaret voluntatem ad unum, et ita redderet voluntatem impeccabilem, de qua re nonnihil supra diximus. De qualitate autem transeunte, etiamsi daretur, probatur idem, quia talis qualitas quoad vim agendi esset ejusdem rationis cum habitu, et veluti quædam participatio ejus, solumque differens ab illo in carentia permanentiæ, ac proinde existeret minus perfecta. Ergo non magis posset determinare potentiam quam habitus.

Ratio vero utriusque est, quia qualitas sic inhærens solum potest inclinare voluntatem, non tamen privare illam potestate suspendendi influxum suum, sine quo qualitas ipsa nihil potest efficere. Neque etiam videtur possibilis creata qualitas ita impellens voluntatem, ut non possit ei resistere, seu sese continere, suum actum suspendendo, sed videtur hoc proprium divinæ omnipotentiæ propter infinitatem suam et propter dominium quod habet supra ipsam voluntatem. Dices rationem hanc non habere vires contra eos qui dicunt auxilium efficax non ita determinare voluntatem, ut auferat potestatem resistendi etiam insensu composito. Respondeo, qui hoc dicunt, vel non ponere determinationem physicam, sed ad summum moralem, seu per aliquam inclinationem ; vel si de physica prædeterminatione loquuntur, repugnantia dicere, ut rationes factæ ostendunt, et in superioribus tactum est, et in sequentibus, præsertim in cap. ultimo, repetemus.

CAPUT XXIX.

CONCLUSIO SUPERIORIS DISCURSUS, ET COROLLARIA QUÆ EX ILLO INFERUNTUR.

Ex his omnibus imprimis concluditur id quod præcipue est in toto hoc opere intentum, scilicet, non posse dari auxilium physice prædeterminans, quod a solo Deo fiat ; quia oporteret esse in re distinctum ab auxilio concomitante, ut probatum est ; ostensum autem etiam est nihil intelligi posse ita distinctum ; ergo recte concluditur tale auxilium nihil omnino esse.

Quapropter in illa comparatione inter determinationem et concursum, dicendum est vel nullam esse distinctionem, vel solum rationis ; determinatio enim voluntatis nihil aliud est quam illa actio libera per quam fit consensus voluntatis, quia non est actus primus, ut probatum est ; ergo actio ; ibi autem in re unica tantum intervenit actio, ut est etiam probatum ; ergo.

At vero actio duplici modo potest ratione distingui. Primo, in ordine ad suum effectum formalem ; respicit enim subjectum et terminum ; et præcise concepta, ut afficit subjectum, vocatur determinatio, quia potentiam indifferentem quoad unam partem reducit in actum secundum ; concepta vero in ordine ad terminum, vocatur influxus seu effectio. Secundo, potest distingui ratione in ordine ad causas efficientes ; est enim a Deo et a libero arbitrio ; et præcise concepta, ut est a Deo, vocatur auxilium seu concursus ; ut vero est a voluntate, vocatur influxus liberi arbitrii ; et hæc posterior distinctio applicari potest ad singula membra prioris distinctionis ; sive enim illa actio concipiatur in ordine ad subjectum, sive in ordine ad terminum, non fit sine concursu Dei et influxu liberi arbitrii. Si ergo determinatio, ut est actio illo modo concepta, comparetur ad concursum prout ad illam sic conceptam requiritur, ad summum distingui possunt ratione, ut conceptus partialis et integri. Nam determinatio dicit totam actionem ut determinativam potentiæ ; concursus vel auxilium significat præcise influxum Dei ad illam actionem determinativam potentiæ. Si vero comparetur ad concursum Dei respectu termini, sic erit quoddam novum fundamentum distinctionis ; tota vero manet infra latitudinem distinctionis rationis.

Secundo, explicatur facile ex dictis comparatio alia inter determinationem et concursum in ratione actus primi et secundi. Dicendum est enim utraque voce significari actum secundum, et nullo modo comparari inter se tanquam actum primum et secundum, sed tanquam diversos conceptus seu rationes ejusdem actus secundi. Possumus enim loqui de determinatione in fieri, et in facto esse, seu in termino ; et hoc posteriori modo constat esse actum secundum, scilicet ipsum consensum, qui est unicus terminus illius motionis et auxilii, ut ostensum ; est in fieri autem est etiam actio, seu productio ipsius consensus, et ita etiam est actus secundus imperfectus, distinguiturque ab alio tanquam via a termino, quæ est distinctio modalis ; actio enim seu via non comparatur ad terminum tanquam actus primus ad secundum, sed ut imperfectum ad perfectum in eodem genere actus, et ideo si terminus est quidam actus secundus perfectus, actio ad illum est etiam actus secundus, licet imperfectus. Concursus autem Dei vel

auxilium physice efficax nihil aliud est quam illamet actio, ut a Deo manans: ergo etiam est ipsemet actus secundus, prout est in fieri a Deo, et quatenus est actuale exercitium divinæ omnipotentiæ, comparatur ad illam tanquam actus secundus, non actuans illam, sed egrediens ab illa. Determinatio ergo nullo modo comparatur ad concursum, ut actus primus ad secundum, sed ut actus secundus ratione distinctus per diversos respectus, ut explicatum est.

Tertio, explicatur facile altera comparatio in causalitate inter determinationem et concursum, seu influxum, sive Dei, sive liberi arbitrii. In quo etiam multum variant prædicti auctores, nam sæpe contendunt auxilium efficax prædeterminans esse principium et causam, aliquando negant propriam causalitatem. Nam revera non sibi constant, ut legenti facile patebit. Nobis vero res est clara; si enim determinatio sumatur ut perfecta, seu in termino, sic non solum non est causa, verum etiam est quodammodo effectus ipsius auxilii seu concursus, eo modo quo actio est causa termini, proprius vero dicitur via; loquor autem de auxilio actuali, nam illud quod est per modum principii est propriissima causa efficiens, sive sit habitus, sive Deus ipse. Si autem loquamur de determinatione in fieri, sic nullo modo comparatur ad concursum, nec tanquam causa, nec tanquam effectus; sed solum tanquam eadem via aliter vel aliter concepta, ut declaratum est. Quare si auxilium Dei efficax, prout est in fieri, ad ipsum concursum comparetur, omnino significant eamdem viam, ut egredientem a Deo. Imo etiam si comparetur ad influxum voluntatis, non habet propriam rationem causæ respectu illius, quia in re non distinguuntur, sed comparantur tanquam duæ viæ partiales, seu inadæquatæ simultaneæ, et necessario connexæ, ex sola ratione distinctæ.

Ultimo, expeditur facile alia comparatio inter auxilium, determinationem seu concursum in ratione prioris vel posterioris, aut simultatis. Omissis autem dictis illorum auctorum, in quibus profecto non sibi constant, ut ex dictis facile patet, dicendum est respectu determinationis in facto esse et in termino, auxilium Dei esse prius natura, eo modo quo actio est prior natura quam terminus. Hac autem ratione, etiam influxus liberi arbitrii est prior sua determinatione, quia est etiam via ad illam. At vero comparando inter se auxilium efficax Dei et influxum liberi arbitrii, non habent inter se hanc prioritatem, quia neutrum est via ad alterum, sed simul complent unam viam ad unum terminum. Item in re nullam prioritatem naturæ inter se habent in causalitate fundatam, quia nullam causalitatem inter se habent, ut dictum est; habent ergo simultatem, et, ut ita dicam, contendentiam. Quomodo etiam Deus ipse et liberum arbitrium dicuntur concausæ ad eamdem actionem, solumque dignitate, perfectione, et dependentia ac universalitate, potest dici auxilium Dei prius quam influxus liberi arbitrii.

Hinc vero sumpsit occasionem Cabrera ut in quodam loco, disp. 2, § 5, n. 8, injuncto num. 105, mihi objiceret quod dixerim non dari auxilium efficax prævium, seu præveniens voluntatem nostram, prius natura quam consentiat. Quanquam autem ipse non possit ostendere locum in quo hoc formaliter dixerim, nihilominus, si loquatur de auxilio physice et actualiter determinante voluntatem, nunc dictum ipsum tanquam verum admitto, loquendo de prioritate naturæ in causalitate fundata. Si autem absolute loquatur de auxilio præveniente efficaci quocumque modo, sic falsa est impositio, cum ego, lib. 3 de Auxil., cap. 6 et 14, ex professo ostendam inter auxilia prævenientia esse auxilium efficax, quod positum est in vocatione congrua.

Idem d. 3, p. 62, art. 5, dub. 1, circa 3 arg. — Sumpsit etiam ex eodem loco occasionem mihi imponendi quod dixerim, *auxilium efficax Dei et influxum liberi arbitrii a se mutuo dependere,* sed abutitur verbis quæ in me non legit. Quomodo enim inter se dependent, quæ in re non distinguuntur? Loquimur enim de auxilio actuali physico, quod simul quidem est cum influxu liberi arbitrii, non propter mutuam dependentiam, sed propter mutuam essentialem inclusionem et identitatem. Secus vero est si sit sermo de vero auxilio efficaci præveniente, nam illud est vera causa a qua dependet influxus liberi arbitrii quoad suum esse seu fieri; ipsum vero auxilium præveniens in suo esse non pendet ab influxu liberi arbitrii; ut autem operetur et actualiter efficiat, pendet quodammodo ab ipso libero arbitrio, non ut ex causa, sed ut a concausa ejusdem actionis.

Sumpsit denique occasionem arguendi me, eo quod dixerim auxilium efficax non esse influxum Dei in causam. Ego vero non de auxilio efficaci præveniente hoc dixi, sed de

actuali influxu gratiæ cooperantis ; ille enim est idem in re cum suo termino, et ideo in subjecto ipsiusmet termini seu effectus recipitur, non in causa. Loquimur autem proprie et formaliter.

CAPUT XXX.

CONFERUNTUR UTRIUSQUE SENTENTIÆ RATIONES SUMMATIM PROPOSITÆ.

Aggredimur tertiam hujus operis partem, in qua promisimus in examen adducere utriusque sententiæ allegationes et fundamenta præcipua ; quod utile fore speramus, ut lector ante oculos habere possit totum pondus tam auctoritatum quam rationum. Nam licet in Theologia prævaleat auctoritas, ratio etiam magnum pondus habet ; præsertim quando ad principia et dogmata fidei reducitur, ut in præsenti materia fieri videbimus ; et ideo, ut credimus, rationum collatio plurimum deserviet ad intelligenda Scripturæ, Conciliorum et Patrum testimonia ; et ideo eam præmittere visum est. Optimeque in hunc locum cadit, est enim superioribus annexa, et ad ea quæ dicenda sunt viam præparat.

Duo autem sunt modi argumentandi in hac materia, ad quos tanquam ad duo præcipua capita omnes rationes reducuntur, scilicet, deducendo ad incommoda contra recepta fidei dogmata sanamque doctrinam, et directe ostendendo veritatem alterius sententiæ, et utramque viam attingemus, priusque nostram sententiam comprobabimus, deinde rationes alterius expendemus. Hoc discrimine observato, quod pro nostra sententia solum afferemus ea quæ nobis videntur efficacia, et ideo paucis rationibus utemur ; in singulis vero, quid hactenus responsum sit, et quam sit insufficiens ad difficultatem evadendam aperiemus. Pro contraria vero sententia, rationes omnes quæ ab auctoribus ejus hactenus propositæ vel insinuatæ sunt, quantumvis leves ac futiles multæ illarum esse videantur, in medium afferemus, ne quidquam subterfugere videamur.

Prima ergo ratio ab inconvenienti, qua nos probamus determinationem ad unum a solo Deo factam in voluntate, et ordine naturæ præviam ad consensum, non posse esse necessariam ad morales et supernaturales actus ejusdem voluntatis, est quia repugnat vero usui libertatis, et destruit illum, quod constat esse magnum inconveniens; sic enim tales actus nec liberi essent, nec morales. Assumptum patet, tum quia determinatio ad unum, præsertim quoad exercitium actus, et indifferentia, in qua consistit libertas, formaliter et contradictorie opponuntur; tum etiam quia usus libertatis consistit in hoc quod voluntas domina existens suæ determinationis se flectat ad alteram partem, quo dominio non utitur quando ab alio flectitur seu determinatur ; tum denique quia libertatis usus juxta dictam sententiam non invenitur circa ipsam determinationem ; quia juxta eamdem sententiam voluntas mere passive se habet recipiendo illam; usus autem libertatis non est in recipiendo, sed in agendo. Nec etiam reperitur libertas in usu, ut sic dicam, talis determinationis, quia ille non subjacet dominio et potestati voluntatis, cum ipsa non valeat determinationem illam continere, ne in actum prodeat ; ergo perit libertatis usus.

Huic rationi variis modis occurritur. Primus est ad actum liberum non esse necessariam indifferentiam voluntatis, sed sufficere indifferentiam judicii vel objecti, ut propositi per tale judicium, quæ indifferentia judicii manet non obstante dicta prædeterminatione. Sed instamus, quia formalis libertas non est in judicio, sed in voluntate ; ergo ad verum usum libertatis, licet sit necessaria indifferentia judicii tanquam radix ejus, non tamen sufficit ; sed retinenda est in ipsa voluntate. Secundo, quia dominium actus non consistit in indifferentia judicii, sed in potestate intrinseca voluntatis ; ergo si voluntas privatur hac potestate, vel impeditur usu illius, non exercet actum tanquam domina ejus ; ergo revera actus non est liber. Tertio, quia stante eodem judicio, Deus potest necessitare voluntatem ad actum, cum hoc non implicet contradictionem, et tunc actus voluntatis non esset liber; ergo signum est indifferentiam judicii non sufficere ad libertatem.

Secunda responsio est voluntatem retinere suam indifferentiam non obstante determinatione, quia in sensu diviso potest agere et non agere, licet in sensu composito, id est, recepta et durante determinatione, non possit non agere. Quia impotentia, quæ provenit tantum ex sensu composito, non inducit necessitatem simpliciter, sed secundum quid, quæ non repugnat libertati. Priorem partem declarat quidam modernus, quia illud est necessarium simpliciter, quod intrinsece et ex propria natura est determinatum ad esse ;

unde si tantum ab extrinseco sit determinatum ad esse, erit tantum necessarium secundum quid. Altera vero pars, scilicet hanc necessitatem secundum quid non repugnare libertati seu contingentiæ, constat ex Aristotele, lib. 1 Periherm., circa finem, et D. Thoma, ibi, lect. 13. Constat item inductione seu exemplis; quia posita Dei voluntate, prædestinatione ac præscientia de futura voluntatis actione, necesse est sequi, et nihilominus libere sequitur.

Suppositio altera antecedentis, altera consequentis. — Sed instamus primo, quia Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 5, et c. 4, ad libertatem requirit indifferentiam et potestatem resistendi, supposita quacumque gratia præveniente, et in sensu ejus composito, ut supra expendimus, et infra etiam attingemus. Secundo, quia Patres, præcipue Anselmus, de Concordia, recte distinguunt duplicem suppositionem, alteram antecedentem, et alteram subsequentem; et necessitatem ortam ex suppositione antecedenti dicunt repugnare libertati, quamvis illa suppositio ab extrinseco proveniat, dummodo sit posita independenter a libertate hominis, et sit causa inevitabiliter inducens effectum; suppositionem autem consequentem dicunt non tollere libertatem, quia in seipsa includit et supponit usum libertatis. Et hæc est vera et propria intelligentia sensus compositi et divisi, per quem defenditur libertas, non obstante necessitate ex suppositione; sic autem non potest in præsenti applicari, quia suppositio illa antecedens est; ponitur enim independenter ab hominis libertate, et inevitabiliter inducit effectum. Quocirca si in universum putetur nullam necessitatem sensus compositi ex suppositione accidentaria seu extrinseca tollere usum libertatis, magnus error est, alioqui nec Deus ipse posset voluntatem necessitare. Estque ratio efficax, quia si suppositio non est libera, et dimanatio effectus a tali suppositione non subditur facultati liberæ, sed potius illam secum rapit, et inevitabiliter trahit ad operandum, ubi est usus libertatis? Aut quid refert quod illa suppositio ab extrinseco proveniat? Etenim si esset intrinseca et innata, plane induceret necessitatem; eamdem ergo vel majorem fert, etiamsi extrinsecus sit illata.

Necessitas simpliciter est duplex. — Quare frivolum est novam fingere diffinitionem necessarii simpliciter, ad fugiendam difficultatem. Quis enim dicat lapidem, cum sursum impellitur, non necessitari simpliciter ad illum motum, quia non est intrinsece et ex natura sua determinatus ad illum, sed per impulsum extrinsecus impressum? Necessitas ergo simpliciter duplex est, una ab intrinseco seu una naturalis, et altera violenta vel præternaturalis, et utraque repugnat libertati, si in suppositione ipsa, seu causa inducente necessitatem, non præsupponitur dependentia ab usu libertatis; sicut est in intentione finis respectu electionis unici medii. Quod si quis dicat necessitatem simpliciter semper esse ab intrinseco, saltem ex parte proximi principii, ut, in exemplo posito de lapide sursum moto, necessitas illius effectus nascitur ex intrinseca natura impulsus, etiamsi ipse ab extrinseco sit impressus, libenter accipimus responsum, nam declarat et confirmat in præsenti intervenire necessitatem simpliciter, si vera est illa sententia. Nam illud auxilium efficax, quod determinatio vocatur, ex intrinseca sua natura habet omnino inducere talem effectum, et voluntatem ita trahere ad operandum, ut non valeat illi resistere; ergo facta illa suppositione, jam est necessitas ab intrinseco; unde cum alias suppositio libera non sit, perit libertas.

Tertia responsio est, non obstante hac determinatione, et in sensu etiam composito posse voluntatem resistere, et nihilominus infallibile esse quod non resistet; et ita ibi solum intervenire necessitatem infallibilitatis, quæ cum libertate esse potest; non vero esse necessitatem inevitabilem, quæ cum libertate pugnat. Sed instatur, quia illa distinctio vel destruit suam sententiam, et ab illa recedit, vel consistit tantum in verbis, et contradictoria includit. Posita enim determinatione, aut est infallibile futurum consensum ex intrinseca vi et natura talis determinationis, vel non ex hoc capite, sed aliunde. Si hoc posterius dicatur, receditur a sententia, quæ in hoc potissimum consistit, ut auxilium efficax de se et ex intrinseca vi sit efficax, id est faciens ut voluntas faciat infallibiliter. Secundo. hac ratione dicunt hi auctores hanc infallibilitatem esse in ipsa voluntate sic determinata tanquam in causa; ergo infallibilitas est ex virtute causæ. Tertio, voluntas affecta illa determinatione adhuc est indifferens et potens ad utrumlibet; quomodo ergo est determinata ad unam partem cum infallibilitate effectus ex vi determinationis? Quarto, si attenta natura talis determinationis non repugnat voluntatem cessare a sua operatio-

ne et illi resistere, unde est infallibile nunquam hæc duo conjungi, scilicet, voluntatem habere illud auxilium et non operari? Dices esse infallibile ex præscientia Dei; at hoc inquirimus, unde constet Deum hoc præscivisse, cum objectum hoc non requirat; dicam enim oppositum potius in multis prævidisse, negaturos, scilicet, consensum, non obstante illa determinatione, quia id non repugnat, et alia generalis præscientia oppositi effectus voluntarie asseritur. Responderi etiam potest illud esse infallibile, quia Deus ita decrevit. At decretum voluntatis Dei, quod est prima radix illius infallibilitatis, applicat medium proportionatum, et de illa rursus inquirimus an ex intrinseca vi inducat illam infallibilitatem; nam si hoc negatur, necessario recurrendum est ad scientiam conditionatam de consensu futuro, si talis suppositio ponatur, non ex vi illius, sed ex mero usu libertatis, quod nos intendimus.

At vero si infallibilitas illius effectus est ex vi talis determinationis, tanquam proximæ causæ, vel ultimi complementi ejus, tunc ignorantia vocis est distinguere inter effectum infallibilem et inevitabilem, quia non aliunde est infallibilis, nisi quia est inevitabilis. Item in eo sensu implicat contradictionem voluntatem posse in sensu composito non consentire, quia potestas in sensu composito est potestas ad ponendum simul unum cum altero; implicat autem simul in eadem voluntate ponere determinationem ad consensum et carentiam consensus, aut poni tale auxilium efficax, et non sequi effectum. Sicut implicat contradictionem simul poni decretum Dei efficax quo homo consentiat, et nihilominus in reipsa et in effectu non consentiat; nam illud auxilium censetur natura sua esse quasi semen vel instrumentum virtute includens illud decretum Dei. Tandem determinatio illa ut de se possit infallibiliter inducere consensum, necesse est ut habeat virtutem et efficaciam intrinsecam supra indifferentiam et potestatem voluntatis, ut per eam impediri non possit; ergo implicatio est dicere voluntatem habere potestatem resistendi illi determinationi.

Quarta responsio est, determinationem ipsam esse aliquando liberam ratione alicujus præviæ dispositionis liberæ propter quam datur, et sine qua non datur. Sed in sequenti puncto, et ratione, ostendemus hanc dispositionem esse impossibilem, et involvere repugnantiam cum ipsamet sententia de prædeterminatione efficaci, nisi multum inclinetur in errorem Pelagii. Et præterea satis absurdum est confiteri primam voluntatem credendi, in eo qui vocatur ad fidem, aut contritionem in eo qui vocatur ad pœnitentiam, non esse in se actum liberum, sed solum per denominationem extrinsecam, aut nescio qua dispositione libera, qua posita, Deus necessitat voluntatem ad actum contritionis; quod satis est alienum a sensu fidelium, et a verbis illis: *Convertimini ad me,* quibus libertatis nostræ admonemur, ut Concilium Tridentinum dixit; ista ergo conversio ad Deum in se libera est, et non tantum in prævia dispositione.

Secunda ratio principalis, ab inconvenienti etiam desumpta, directe solum probat tale auxilium efficax, quale ab his auctoribus ponitur, non posse esse necessarium ad supernaturaliter operandum; hinc tamen sufficienter concluditur non dari tale auxilium, saltem secundum ordinariam legem; quia vel omnino repugnat libertati, ut ostensum est, vel saltem non est consentaneum suavitati divinæ providentiæ, attento connaturali modo operandi voluntatis humanæ. Denique quia seclusa necessitate nullum potest cogitari firmum fundamentum illius positionis, quæ alias innumeris et insuperabilibus difficultatibus nos involvit. Ratio ergo est quia, si illud auxilium efficax necessarium est ad salutem, omnes qui illud non recipiunt carebunt auxilio sufficienti ad consequendam salutem; et ita omnes, qui damnantur, damnabuntur ex defectu auxilii sufficientis, quod sine dubio est fidei contrarium. Sequela patet, quia sufficiens auxilium ad aliquod opus includit saltem ea omnia quæ necessaria sunt ad tale opus efficiendum; nam si aliquid necessarium deest, sine illo impossibile est fieri opus; nam in hoc consistit talis necessitas; ergo defectus auxilii necessarii causat impotentiam agendi; ergo tollit sufficientiam ad operandum.

Respondent primo, auxilium efficax non dare potestatem operandi, sed ipsum operari, et ita non esse necessarium ad posse, sed ad agere, ideoque absque illo dari auxilium sufficiens, quia illud dicitur auxilium sufficiens quod dat posse, licet non det operari. Sed instamus primo, quia hæc responsio non sibi constat, sed destruit opinionem, quia si hoc auxilium prædeterminans necessarium est, ideo est quia voluntas indifferens aut virtus proxima causæ secundæ de se est insufficiens seu incompleta virtus ad agendum, nisi per hanc motionem præviam seu determinationem primæ causæ compleatur in actu primo,

seu applicetur aut elevetur ad operandum; ergo sine tali determinatione voluntas, etiam elevata per auxilia præcedentia, est insufficiens principium et impotens, etiam in actu primo, ad talem operationem; ergo tale auxilium non solum est necessarium ad agere, sed etiam ad posse. Confirmatur, nam voluntas prius natura recipit in se hanc determinationem auxilii efficacis quam ipsa operetur; ergo in illo priori constituitur voluntas in aliquo actu per talem determinationem; sed non constituitur in actu secundo vitali; nam illa determinatio non est actus vitalis, quia voluntas non facit illam, sed mere passive ipsam recipit; ergo constituitur in actu primo complete; actus autem primus dat posse, et formaliter non dat agere; ergo illud auxilium est necessarium ad posse, et non tantum ad agere. Nec refert si quis dicat ante illud auxilium supponi potentiam, quæ ex parte hominis est sufficiens principium agendi, licet expectet complementum necessarium ex parte Dei, sicut ad videndum potentia visiva est sufficiens ex parte hominis, licet ex parte objecti indigeat specie tanquam complemento actus primi; hoc inquam non refert, nam, licet illa potentia in suo genere habeat suam sufficientiam, tamen simpliciter est insufficiens principium talis actionis, sicut solus visus absolute est insufficiens principium videndi, et homo quantumvis habeat visum acutum, dum caret specie, simpliciter dicetur impotens ad videndum. Maxime si non solum caret specie, sed etiam impossibile illi est comparare illam, ut in præsenti contingit. Respondet quidam illud auxilium efficax solum esse causam consensus, tanquam viam ad terminum, et ideo carentiam illius non tollere potentiam simpliciter ad agendum, sed hanc supponi dicunt ante hoc auxilium, et consequenter illud se tenere potius ex parte effectus quam ex parte potentiæ, esseque initium quoddam ipsius consensus, quod prius a solo Deo fit quam voluntas influat. Sed hoc primo repugnat aliis dictis horum auctorum, qui volunt causam secundam per hoc auxilium excitari, applicari, et compleri ad agendum; secundo, incidit in aliud absurdum, quod, scilicet, actus vitalis in aliquo priori naturæ fiat vel inchoetur a solo Deo, antequam causa secunda operetur, quod multum quidem repugnat actui vitali, ut sic, multo vero magis libertati ejus. Tertio, sive illud auxilium vocetur via, sive causa, parum refert ad solvendam difficultatem; quia simpliciter est necessarium ad eliciendum actum; ergo si illud non datur, neque offertur, nec est in hominis potestate habere illud, revera homo est simpliciter impotens ad eliciendum actum.

Unde argumentor secundo contra illam evasionem, quia in præsenti materia non est consideranda sola auxiliorum sufficientia, quæ ad potestatem physicam in aliquo genere causæ satis sit, sed quæ simpliciter sufficiat ad potestatem moralem operandi; ad hanc autem moralem potestatem imprimis necessaria sunt omnia quæ sufficiunt ad posse; deinde necessarium est ut sit in potestate hominis habere omnia quæ sunt etiam necessaria ad agendum, esto illa in actu non habeat, dum actu non operatur; ergo saltem hoc modo debet habere hanc determinationem, etiamsi non sit necessaria ad posse, sed agere; cum ergo illam non habeat in sua potestate, non potest vere dici habere auxilium sufficiens. Major declaratur, nam hæc sufficientia auxiliorum talis esse debet, per se loquendo, ut homini imputetur ad culpam, si cum talibus auxiliis non consentiat, seu operetur; nam secundum fidem ita imputatur; sed ad hoc necessarius est dictus modus potestatis moralis, et non sufficit sola potentia physica in quodam genere sufficiens, quando reliqua necessaria non solum non habentur, verum etiam nec sunt in hominis potestate. Quis enim dicat imputari homini ad culpam quod non videat res quarum species habere non potest, solum quia habet sufficientem et optimam potentiam visivam? perinde enim se habet (juxta hanc sententiam) voluntas non determinata a Deo. Jam ergo probatur minor, vel potius ex dictis probata ostenditur, quia, sine iis quæ necessaria sunt ad agendum, impossibile est sequi actionem; ergo qui hujusmodi necessaria nec habet nec habere potest, est simpliciter ac moraliter necessario impotens ad agendum; ut si ego non possim habere concursum Dei ad videndum, ero moraliter impotens, ita ut mihi imputari non possit ad culpam quod non videam, etiamsi concursus Dei solum sit necessarius ad agendum, et non ad internam et particularem potestatem agendi. Ita ergo si prædeterminatio physica per auxilium efficax est necessaria homini ad præbendum consensum, et illa non est in potestate hominis, cui de facto non datur, profecto nec concursus erit in ejus morali potestate, et consequenter non consentire non poterit ei ad culpam imputari. At

vero non est in potestate hominis, quantumvis sufficienter vocati, habere determinationem hujusmodi, quando Deus suo arbitrio et potestate illam non imprimit; ergo quoties homo non determinatur a Deo ad consensum, manet moraliter impotens ad consentiendum, atque adeo sine auxilio sufficienti, et consequenter excusatur a culpa, quamvis non consentiat. Respondet citatus auctor concedendo hæc duo, scilicet, auxilium hoc esse simpliciter necessarium, et non esse in mea libera potestate, sed ait non sequi quod consentire non est in mea libera potestate; sicut non sequitur inde: Prædestinatio est necessaria ad bene operandum usque ad finem vitæ, et prædestinatio non est in mea libera potestate; ergo bene operari usque ad finem vitæ non est in mea libera potestate: *Et ratio*, inquit, *est quoniam hæc sunt simpliciter necessaria ex æquo, tam ad operationem necessariam quam ad operationem liberam. Unde Deus non est appellandus omnino causa extrinseca respectu nostri.* Sed hoc profecto est niti contra manifestam evidentiam; si enim aliquod principium vel adjutorium, quodcumque illud sit, est mihi necessarium ad videndum et ambulandum, et mihi non datur nec offertur, nec in me est potestas ad obtinendum illud, quis poterit mihi imputare quod non videam vel ambulem, aut quis concipiet illud esse mihi simpliciter et moraliter possibile? nam si mihi est impossibile antecedens, multo magis erit impossibile consequens, qui ex illo antecedenti essentialiter pendet, sive tanquam ex principio, sive tanquam ex via prævia. Quid præterea refert ad hunc nodum dissolvendum, quod illud auxilium æqualiter requiratur ad actus necessarios et liberos; inde enim solum infertur tam causam necessariam quam liberam esse simpliciter insufficientem ad suam actionem, si hoc auxilium ei non datur neque offertur, neque a Deo inchoatur, positis aliis requisitis ad operandum; id enim evidenter sequitur ex illa positione, quia ipsa causa secunda non potest inchoare tale auxilium, seu præmotionem, et dum non inchoatur, nihil ipsa agere potest. Deinde quid est quod dicitur, Deum non esse omnino appellandum causam extrinsecam respectu nostri? Significatur profecto satis esse Deum posse nos excitare ad operandum, ut nos dicamur simpliciter posse operari. At vero illa propositio simpliciter falsa est, nam Deus absolute est causa extrinseca respectu nostri, quia non est forma, nec intrinsece nos afficit, quamvis intime in nobis sit. Unde potentia quæ in Deo est non facit me potentem, nec libertas quæ est in Deo facit me formaliter liberum; ideoque licet sit liberum Deo dare vel non dare tale auxilium, tamen non est liberum habere illud, et consequenter nec est liberum habere totum quod ab illo essentialiter pendet. Et quamvis potestas Dei ad dandum auxilium reddat me moraliter potentem, quando ex parte Dei offertur, et est in me potestas ad faciendum aliquid quo consequar illud auxilium, quo sensu dictum est illud: *Id possumus* quod per amicos possumus, tamen si Deus absolute mihi negat usum suæ potestatis, et non dat, nec paratus est dare id quod mihi necessarium est, profecto ejus potestas nullam utilitatem mihi affert, ut me potentem reddat; maneret ergo homo tunc impotens simpliciter; nec instantia de prædestinatione est alicujus momenti, quia prædestinatio non est principium, nec conditio per se necessaria ad actionem causæ secundæ, et sine illa possunt esse mali effectus causarum secundarum, ut de peccatis constat. Si autem ad salutem æternam consequendam necessaria est prædestinatio quæ ordine rationis antecedat præscientiam, non est propter necessitatem vel dependentiam causæ secundæ in operando, sed propter excellentiam divinæ providentiæ, ut alibi dixi et infra dicam.

Viderunt ex parte difficultatem hanc moderni auctores, et ideo conati sunt alium modum respondendi supra tactum introducere, affirmando esse in potestate libera hominis habere talem determinationem, et quando illam non habet ipsi imputari, quia sua culpa non habet. Quod si objicias quod illa determinatio non est libera nec pendet ex activo influxu voluntatis, sed solius Dei, et ideo non potest pendere ex libera facultate voluntatis, respondent ipsam quidem determinationem in se non esse liberam, postulare tamen præviam dispositionem liberam, ratione cujus imputari potest homini carentia illius, quia ad illam non se disposuit. De hac autem dispositione quidam significant esse bonum aliquem usum sufficientis ac prævenientis auxilii; nam si quis, inquiunt, illo bene utatur, utique aliquod bonum proportionatum operando, efficax auxilium obtinebit. Unde quando illud homo non recipit, ideo est, quia non bene est usus sufficientibus auxiliis. Alii vero explicant dispositionem illam præviam esse negativam, quæ in hoc consistit quod volun-

tas, a Deo excitata et vocata, sinit se ab eo determinari et efficaciter moveri; unde quando non ita determinatur, ideo est quia ipsa non se ferri sinit, sed resistit.

Uterque vero modus hujus liberæ dispositionis efficaciter, ut existimo, refellitur, quia vel declinat in errorem Pelagii, vel in se repugnantiam involvit. Et primum de dispositione positiva interrogo an fiat a libero arbitrio sine novo auxilio gratiæ adjuvantis, vel illud requirat. Si primum dicatur, inclinatur in errorem Pelagii, ut constat; si vero dicatur secundum, interrogo ulterius an illud auxilium gratiæ adjuvantis sit efficax necne. Non potest negari quin sit efficax, cum habeat effectum. Quæram ergo rursus an illa efficacia sit cum prædeterminatione physica voluntatis necne. Nam si est efficax sine prædeterminatione, ergo voluntas ad bonum usum liberum ac supernaturalem auxilii sufficientis non indiget prædeterminatione physica; ergo ad nullum actum, etiamsi sit charitatis Dei vel contritionis, indigebit illa, sed poterit dari efficax auxilium ad hos actus sine tali prædeterminatione, cum nulla sit major ratio de his quam de aliis. Quia omnes sunt a causa secunda dependente a prima, et omnes sunt a pótentia indifferenti, et omnes denique sunt supernaturalis ordinis, solumque differunt in perfectione specifica, quæ nihil refert ad talem differentiam constituendam; sic ergo intellecta illa responsio totam sententiam destruit.

Si autem auxilium efficax ad illam præviam dispositionem est prædeterminans, de illo inquiram an sit in potestate hominis necne; nam si non est, non imputabitur homini quod careat illo, et consequenter nec imputabuntur reliqua omnia quæ inde pendent; si autem est in hominis potestate, id erit ratione alterius præviæ dispositionis, quia in se nulla prædeterminatio est libera. Quæram ergo rursus de illa dispositione an sit ex auxilio efficaci, necne. Et ita vel nullum inveniemus terminum, vel sistendum est in dispositione, quæ sit a libero arbitrio sine gratia adjuvante, quod est Pelagianum; vel in dispositione facta cum gratia adjuvante et non prædeterminante, quod confirmat sententiam nostram; quia si in uno actu libero supernaturali id admittitur, facile ad omnes extendetur; vel certe sistendum est in determinatione, quæ a sola Dei voluntate, et non a libero usu voluntatis pendeat, et ita relinquitur argumentum factum in sua vi. Nam si prima illa determinatio non est in hominis potestate, multo minus erunt omnes subsequentes, quæ ab illa pendent.

Venio ad alteram dispositionem negativam, quæ ideo excogitata est ut evitetur processus factus, quia dispositio negativa haberi potest sine auxilio efficaci vel prædeterminante, per solam innatam libertatem, continendo actum, seu non resistendo. At quis non videat juxta hunc explicandi modum nimium tribui libero arbitrio? Sic enim ultima resolutio et discretio inter duos homines vocatos, quorum unus consentit, et alter non consentit, reducitur in solum liberum arbitrium. Hic enim consentit, quia habet auxilium efficax, per quod determinatur. Alter vero non consentit, quia tali auxilio caret. Ideo autem caret, quia resistit. Alter vero ideo illud habuit, quia ex sola sua libertate se docibilem et determinabilem præbuit. Ubi ergo est illud Pauli: *Quis te discernit?* hoc enim testimonio ipsi nos urgent, cum nos hoc nullo modo tribuamus soli libero arbitrio sine gratiæ cooperatione; multo ergo verius et efficacius urget contra ipsos, qui discretionem reducunt in ipsummet hominem et liberum arbitrium solum, etiamsi id fiat per solum negativum usum. De quo etiam merito poterit homo in se gloriari contra intentionem Pauli, quia ille usus cum moralis sit, tantumque ad vitam æternam conducat, ut ab illo omnino pendeat auxilium efficax, merito posset homo de illo gloriari. Imo etiam posset sibi soli tribuere initium efficaciæ gratiæ, quia datur propter præviam dispositionem, quam ex sola sua libertate habet, quæ omnia multum inclinant in errorem Pelagii.

Accedit præterea quod talis dispositio negativa intelligi nullo modo potest, maxime in opinione istorum auctorum qui ad omnes actus voluntatis, sive bonos, sive malos, necessariam esse dicunt divinam prædeterminationem. Nam juxta hanc sententiam, quamdiu non accedit divina determinatio, necessario manet voluntas cum negatione actus; ergo in quocunque instanti temporis concipiatur voluntas, prius natura quam determinetur a Deo, tam ad voluntatem credendi quam ad voluntatem non credendi, negatio cujuscumque actus non est illi libera, sed necessaria; quia non potest voluntas illam excludere nisi determinetur, et determinatio non in potestate ejus; ergo illa negatio non potest juxta illam sententiam esse aut concipi tanquam dispositio libera. Deinde absolute et in omni sententia declaratur, positis duobus homini-

bus æqualiter vocatis interius et exterius ad fidem, quorum alter in uno instanti temporis velit credere, alter vero eodem instanti nolit. De illis ergo dici non potest unum eorum prius natura elicere suum actum quam alium; quia neque unus est causa alterius, neque ulla ratio talis ordinis inter eos excogitari potest; simul ergo et tempore et natura uterque prodit in suum actum. At vero quatenus uterque eorum, prius natura quam exeat in actum, est in potentia neutra, ut aiant, seu in potentia indifferenti ad volendum vel nolendum, uterque eorum est in dispositione æquali, quia in illo priori naturæ neuter illorum resistit, nec habet actum; ergo intelligi non potest quod propter inæqualem dispositionem negativam, quam in eo priori naturæ habent, unus eorum determinetur ad volendum credere, et non alius. Neque etiam potest intelligi illa inæqualitas in secundo instanti naturæ; quia in illa jam uterque operatur et determinatur ad diversum actum; ergo id non provenit ex prævia eorum dispositione; sed ex sola Dei voluntate et efficacia, præveniente omnem libertatem.

Ex his duabus rationibus, quæ sunt præcipuæ in hac materia, oriuntur duæ aliæ ab inconvenientibus etiam desumptæ. Tertia ergo ratio est, quia ex illa sententia sequitur omnes prædestinatos fieri in hac vita impeccabiles peccato mortali, saltem pro aliquo tempore, nimirum ab illo instanti in quo recipiunt justitiam, quam ex infallibili Dei prædestinatione amplius amissuri non sunt. Nam ut hoc sit infallibile juxta illam sententiam, necesse est ut Deus decreverit eorum voluntates determinare ad servanda præcepta in omni opportunitate, vel tempore pro quo obligant. Unde etiam sequitur ut decreverit cum eis non concurrere ad actum qui sit peccatum mortale; nam implicat contradictionem determinare voluntatem ad bonum, et concurrere cum illa ad actum malum. His autem positis, plane fit voluntas hominis impeccabilis, saltem per extrinsecam Dei providentiam, tum quia voluntas determinata ad observationem præcepti per determinationem ab alio impressam, cui ipsa non possit resistere, non potest declinare ad transgressionem ejusdem præcepti, quia est etiam resistere determinationi; tum etiam quia voluntas operari non potest sine concursu Dei; ergo nec peccare potest, si Deus decrevit non concurrere cum illa ad actum peccati; est ergo illa voluntas impeccabilis. Et ita concedunt aliqui defensores illius sententiæ, ut supra vidimus, dicentes donum perseverantiæ, quod omnibus prædestinatis pro aliquo tempore datur, reddere hominem impeccabilem. Hoc autem est satis alienum a mente Augustini, ut videre licet, lib. de Corrept. et Grat., capit. 11 et 12, ubi docet per donum perseverantiæ, quod electis in hac vita confertur, dari eis ut non peccent, non vero ut peccare non possint, quam sententiam communiter Theologi sequuntur, et opposita multum profecto derogat libertati, et efficaciæ gratiæ, quatenus et voluntati tribuit ut non possit infallibiliter contineri ne peccet, nisi necessitetur ad non peccandum, et de gratia dicit non posse præservare voluntatem a peccato nisi necessitando illam, seu, quod idem est, auferendo potestatem peccandi.

Quarta ratio est, nam sequitur Deum deserere omnes reprobos (etiamsi aliquando in hac vita justi sint), priusquam deseratur ab ipsis, contra doctrinam Augustini et aliorum Patrum, receptam et approbatam in Concilio Tridentino. Sequela patet, quia cui Deus denegat auxilium efficax, et determinationem ad bonum, seu ad observationem præceptorum, deserit ipsum; ergo si Deus ex se et ex sola sua voluntate denegat omnibus reprobis hoc auxilium efficax, et hanc determinationem, plane deserit ipsos prius quam deseratur ab ipsis. Non enim deseritur ab ipsis, nisi dum ab eis offenditur. Hæc autem offensio supponit negationem auxilii efficacis et determinationis ad actum bonum; ergo supponit desertionem ex parte Dei, quæ præcedit antequam homo Deum deserat per culpam. Probatur hæc ultima consequentia, quia illa denegatio auxilii efficacis talis est respectu reprobi hominis, ut non sit in potestate ejus obtinere hoc auxilium efficax, quia solus Deus efficacia sua potest illud præstare, et homo nihil potest facere quo tale auxilium a Deo obtineat, ut in superioribus late probatum est. Unde quando non datur, solum est quia Deus decrevit illud non dare, se solo, et sine ullo respectu ad dispositionem hominis; ergo denegatio talis auxilii est maxime desertio, qua Deus deserit omnes homines qui non salvantur, priusquam ab ipsis deseratur. Quomodo ergo illud vere dictum erit: *Perditio tua ex te*, nam revera magis erit ex Deo deserente, cum illa desertio talis sit ut ea posita non possit homo non cadere, et illa ponatur ex sola Dei voluntate, independenter a libertate hominis.

Quinta ratio. — Quinta ratio esse potest,

quæ deducit dictam sententiam ad illud inconveniens, quod auxilium efficax Dei non solum sit necessarium ad opera gratiæ, sed etiam ad opera naturæ ; imo non solum ad bona opera, sed etiam ad actus malos, seu qui habent inseparabiliter annexam moralem malitiam. Quod quidem consequens facile admittunt fere omnes defensores physicæ prædeterminationis ; et sane consequenter loquuntur, quia non eliciunt necessitatem hujus auxilii, nisi ex dependentia quam habet voluntas humana a motione divina, vel propter generaliorem rationem et indigentiam causæ secundæ : quæ duplex ratio, vel indigentia, tam in actibus naturalibus quam in supernaturalibus, et tam in malis quam in bonis locum habet. Quod si ex his generalibus principiis non nascitur necessitas auxilii efficacis prædeterminantis, profecto nec ex speciali ratione ordinis gratiæ oriri poterit ; quia ordo gratiæ solum hoc habet speciale, quod est supra naturales vires voluntatis humanæ, et ideo actus illius ordinis non possunt fieri ab humana voluntate, nisi principium aliquod supernaturale illam elevet et adjuvet ad actus illius ordinis eliciendos, quod fieri optime potest addendo virtutem supernaturalem ipsi voluntati, cui ipsa cooperari possit, si velit, quamvis ab illa virtute non ita prædetermine tur, ut omnino operatura sit juxta inclinationem ejus. Cur enim hoc necessarium erit in hoc genere actuum, si ex illis universalibus principiis non est necessarium? Igitur, admissa necessitate talis efficacis motionis, optime infertur eamdem, quantum ad modum physicæ prædeterminationis, esse necessariam ad omnem actionem voluntatis, licet ad unamquamque actionem detur juxta exigentiam ejus. Hoc autem consequens duo præcipue includit incommoda. Unum est, quod facit Deum principalem originem et causam nostrorum actuum malorum, ita ut non solum ad illos concurrat, sed etiam faciat nos illos facere et velle efficaciter, determinando voluntatem hominis, ut velit tale objectum, a quo hic et nunc non est separabilis malitia ; ac denique inde fit ut Deus prius in nobis inchoet actum malum quam nos illum incipiamus, ac proinde non minus sit Deus initium efficaciæ nostræ perditionis, quam sit initium efficaciæ nostræ salutis, ut illi auctores loquuntur.

Sexta ratio.—Aliud incommodum est (potestque esse sexta ratio principalis), quia, admisso illo consequente, enervantur omnia vel præcipua testimonia, quæ de necessitate specialis auxilii gratiæ ad credendum, sperandum, etc., vel ad perseverandum in bono, in Scripturis habemus. Probatur, quia illa verba Joan. 6 : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum ;* et illa Ezech. : *Faciam ut in præceptis meis ambuletis, et dabo vobis cor novum,* et similia, censentur dicta propter efficacem determinationem quam solus Deus facit in voluntate ; at vero Deus, juxta prædictam sententiam, eamdem determinationem facit in voluntate ad omnes actus ejus, cujuscumque ordinis sint ; ergo ex illis locis non potest colligi specialis gratia necessaria ad supernaturales actus. Imo nec colligi potest quod tales actus supernaturales sint, nam, etiamsi essent naturales, fieri non possent sine efficaci prædeterminatione Dei, et ita etiam de illis verificarentur dicta testimonia ; ut, verbi gratia, cum verum sit hominem posse assentire rebus fidei, et fide acquisita, et fide infusa, de utraque verum esset dicere neminem posse credere in Christum, nisi trahatur a Patre, quia, nisi determinetur per auxilium efficax, nec per fidem acquisitam, nec per infusam poterit credere ; ergo ex illo loco non potest colligi dari aliquam fidem specialiter infusam et supernaturalem, cum de fide acquisita sufficienter illa verba verificentur. Tota igitur ratio et commendatio gratiæ ad hoc reducetur, quod Deus, cum possit determinare voluntatem ad effectum credendi vel non credendi, determinat illam potius ad priorem quam ad posteriorem. Quæ ratio gratiæ (si tale nomen meretur) in quolibet actu bono, etiam naturali et infimo, invenitur; nam semper verum est potuisse Deum non determinare voluntatem ad talem actum bonum, sed vel illam indeterminatam relinquere, vel determinare ad alium ; ergo vera ratio et necessitas gratiæ evertitur juxta illam sententiam, vel saltem multum enervantur testimonia in quibus potissimum fundari solet.

Quod si quis vim faciat in illis testimoniis quæ requirunt divinam illuminationem et inspirationem, quæ maxime in Conciliis inveniuntur, hæc etiam eodem modo eluduntur ; nam auctores illius sententiæ, per illuminationem et inspirationem, intelligi volunt vel determinationem intellectus ad credendum aut practice judicandum, vel determinationem voluntatis ad sequendum dictamen intellectus. Igitur juxta illam sententiam etiam tollitur omnis alia necessitas divinarum illuminationum et inspirationum. Et revera si,

posita quacumque inspiratione et illuminatione, potentia non potest inchoare actum, nisi prædeterminetur a solo Deo, parum necessaria est specialis motio per inspirationes et illuminationes. Nam quacumque ratione objectum sit sufficienter applicatum, potens est Deus ad determinandam voluntatem ; ergo omne aliud genus prævenientis gratiæ præter doctrinam et hanc determinationem, vel est impertinens, vel saltem non necessaria. Unde cum eadem determinatio sit necessaria ad actus naturales, non relinquitur specialis necessitas alterius vel majoris gratiæ ad supernaturales actus. Quam rationem iterum atque iterum inculcabimus ac ponderabimus in tribus capitibus sequentibus, quia magni momenti illam esse censemus in hac materia.

Venio ad aliud caput earum rationum quibus directe ostendi potest veritas ac certitudo nostræ sententiæ. Possumus autem duas partes in nostra sententia distinguere : una est affirmativa, qua asserimus necessariam esse vocationem divinam congruam et accommodatam conversioni, seu consensui præstando, quam censemus esse auxilium efficax præveniens, et habere semper adjunctum auxilium efficax concomitans. Et in hac parte probanda nunc non immoramur, tum quia id sufficienter præstitimus in lib. 3 de Auxiliis ; tum etiam quia, si prædeterminatio physica de medio tollatur, nemo de veritate hujus affirmativæ partis dubitabit. Altera ergo pars hujus sententiæ est negativa ; dicimus enim efficaciam gratiæ non consistere in aliquo auxilio vel motione, quam solus Deus voluntati imprimat, ut illam sola sua vi et efficacia physice prædeterminet ad singulos actus. Credimus enim et pro certo habemus non dari tale auxilium gratiæ. Ut ergo hæc pars negativa directe ostendatur, sufficiens ratio esse debet, quia contraria sententia non ostendit necessitatem aut utilitatem illius auxilii. Nam in re adeo lubrica et supernaturali nihil credendum est, quod vel revelatum non sit, vel ex principiis revelatis per urgentissimas rationes eliciatur. Multoque minus credendum erit si afferat incommoda quæ aliis principiis fidei repugnare videntur. Utrumque autem in contraria sententia invenitur, quod quidem quoad posteriorem partem satis constat ex rationibus hactenus factis ; quoad priorem vero patebit ex secunda parte hujus capitis, referendo contrarias rationes, et non solum eis facillime respondendo, sed etiam demonstrando nullius momenti esse, quod etiam de testimoniis Scripturæ, Conciliorum, Patrum et Theologorum in sequentibus capitibus faciemus.

Præterea, rationes quæ factæ sunt deducendo ad inconveniens possunt magna ex parte reduci ad directam ostensionem ac demonstrationem. Nam voluntas quoties libere operatur, se determinat ; ergo non potest supponi determinata ab alio ; quia quod determinatum jam est non indiget nova determinatione ; imo nec videtur esse capax illius ; quia determinatio solum habet locum circa rem indifferentem. Primum antecedens patet, quia totus usus libertatis est in ipsa determinatione, qua ab intrinseco et per proprium dominium voluntas se flectit in hanc partem potius quam in aliam ; ergo si voluntas privetur effectiva determinatione sui, privabitur usu libertatis ; ut ergo libere consentiat, necesse est ut se determinet ad consensum. Est autem, ad evitandas calumnias, attente observandum nos non dicere voluntatem, cum libere se vult determinare, sola sua efficacitate sine concursu vel auxilio Dei id facere, id enim hæreticum esset ; sed dicimus simpliciter se determinare, quod omnino verum est, quia ipsa efficit et vult determinationem suam, etiamsi sine auxilio Dei illam non faciat, sicut homo se movet, etiamsi non efficiat motum sine concursu Dei, et se disponit ad remissionem peccati, etiamsi non efficiat talem dispositionem sine auxilio gratiæ. Et ideo in consequentia non inferimus non determinari a Deo, sed non supponi prædeterminationem a solo Deo. Quando enim voluntas se determinat, etiam determinatur a Deo cooperante cum illa ; non tamen prædeterminatur a solo Deo per aliquid prævium, quod Deus sola sua actione in illam imprimat, in quo est totus punctus hujus controversiæ, ut sæpe diximus.

Sed dicet aliquis primam illationem non esse solidam. Probatur ergo, quia repugnat voluntatem se determinare in actu secundo, nisi quando in illo priori, in quo supponitur ad actum secundum, est indifferens et potens ut se in hanc vel alteram partem flectat ; ergo necesse est ut supponatur indeterminata in actu primo. Et hac ratione, cum ignis incipit calefacere, non potest dici se determinare ad calefaciendum, quia sua natura fuit ad hoc determinatus, etiamsi illa determinatio, ut antecedit actionem, sit solum in actu pri-

mo. Et voluntas in patria non se determinat ad amandum, quia supponitur determinata in actu primo ex ipso pondere naturæ vel charitatis. Ita ergo in præsenti, si supponeretur voluntas determinata in actu primo per auxilium a solo Deo impressum, etiamsi eliceret actum secundum, non se determinaret ad illum; sed ipso pondere auxilii traheretur ad illum determinate eliciendum sine dominio flectendi se ad alterutram partem, in quo consistit libera determinatio sui.

Ultima ratio confici potest ex iis quæ in præcedenti capitulo late tractata sunt. Quia nulla actio intelligi potest a solo Deo procedens, et aliquid imprimens in hominis voluntate, quo ipsa determinetur seu applicetur efficaciter ad agendum a solo Deo; ergo non potest dari aut intelligi auxilium prævium de se efficax eo modo quo ponitur ab auctoribus contrariæ sententiæ. Consequentia evidens est ex iis quæ, in primo et tertio capite, de puncto controversiæ, et diversitate, ac sensu opinionum diximus. Antecedens autem probatur, quia talis actio non potest esse vitalis respectu hominis; quia non est effective ab ejus voluntate, nec aliqua potentia vitali ejus, sed a solo Deo fit, et in voluntate mere passive recipitur, quod est contra rationem vitalis actionis; ergo necessario esse debet illa actio in re ipsa distincta, tam ab omnibus actionibus excitantis gratiæ, quam ab actuali concursu seu influxu cooperantis gratiæ, quem Deus præbet ad consensum; nulla autem talis actio Dei ita distincta, et quasi media inter has duas gratias, ponenda est, nec facile intelligi potest stantibus aliis principiis fidei; ergo. Major quoad priorem partem probatur, tum quia actiones excitantis gratiæ sunt vitales motiones intellectus vel voluntatis, ut etiam adversarii fatentur; tum etiam quia, ut ipsimet etiam aiunt, illi actus excitantis gratiæ de se possunt et solent tempore antecedere liberum voluntatis consensum, et a fortiori hanc actionem, qua Deus determinat voluntatem ad consensum; quia hæc ponitur prior natura et simul duratione cum consensu; ergo necesse est ut in re sit distinctio inter talem actionem et prævios actus gratiæ excitantis; nam ea quæ temporis duratione separantur vel separari possunt, in re ipsa distinctionem habere necesse est.

Altera vero pars ejusdem majoris, de distinctione in re inter hanc actionem et concursum Dei ad consensum, probatur. Tum quia concursus Dei non distinguitur in re ab actione per quam fit consensus. Hæc autem actio prædeterminativa Dei est in re ipsa distincta ab actione, per quam fit consensus; ergo etiam est distincta a concursu Dei circa consensum. Consequentia est evidens; nam quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se; et e converso, quæ ita comparantur ad unum tertium ut unum distinguatur ab illo, et non aliud, non possunt habere inter se identitatem; si ergo concursus Dei in re non distinguitur ab actione consentiendi, et actio prædeterminativa Dei est distincta in re ab actione consentiendi, necesse est ut in re ipsa sit distincta a concursu Dei circa consensum. Alioqui illæ duæ actiones identificarentur uni tertio, scilicet, concursum Dei circa consensum, et non inter se, quod est impossibile in rebus creatis et finitis, et loquendo cum proportione de identitate vel distinctione in re inter se oppositis.

Quod autem actiones illæ, scilicet, prædeterminativa Dei, et qua præstatur consensus, sint in re ipsa distinctæ juxta illam positionem, probatur argumentis jam factis, scilicet, quia prior actio, quæ est a solo Deo, non est vitalis; actio vero per quam fit consensus, est vitalis; unde illa adæquate est a principio extrinseco, tanquam a causa totali et unica: hæc vero essentialiter est a principio intrinseco vitæ, et adæquate est ab illo, id est, a voluntate, et a principio gratiæ quo juvatur, et a Deo, ut prima causa, etiam in ordine supernaturali. Item prior actio solius Dei dicitur esse vera causa realis actionis consentiendi, et prior non solum ratione, sed etiam in re vera prioritate naturæ, quæ omnia evidenter concludunt aliquam distinctionem in re, qualiscumque illa sit; hoc enim parum ad præsentem demonstrationem refert; quamvis si omnia indicia adducta vera essent, satis ostenderent realem distinctionem, si attente ponderentur.

Superest ut probemus hujusmodi actionem solius Dei, quasi mediam inter actus vitales et indeliberatos voluntatis ex una parte, et liberum consensum ex alia, intelligi non posse nec credi debere; quod in minori propositione prioris syllogismi subsumptum est. Id autem probatur, quia talis actio nullum terminum habere potest, nec sine termino esse potest. Quia si est actio, necesse est ut per illam aliquid fiat, maxime quia non est actio immanens, sed transiens, de qua nullus hactenus dixit posse esse sine termino. Vel certe si quis contendat non esse actionem formali-

ter transeuntem, quia est solius Dei, licet hoc falsum sit, tamen, illo dato, multo magis necessarium est ut illa actio vel motio, prout recipitur in voluntate, sit aliquis terminus productus a solo Deo per actionem formaliter manentem in ipso, et transeuntem quoad efficaciam, ut alii loquuntur. Consequenter ergo loquendo, in quacumque opinione necessario fatendum est illam actionem Dei habere proprium terminum in re ipsa distinctum ab omni actu vitali, tam indeliberato quam deliberato. Quia si actio est distincta, et a distincto principio per se et ex natura sua, necesse est ut terminus sit distinctus; maxime quia rationes factæ de distinctione actionum probant etiam distinctionem inter terminos.

Quis ergo esse aut cogitari potest terminus talis actionis? Profecto necesse est esse qualitatem aliquam, quia non potest in alio prædicamento collocari; in prædicamento autem qualitatis erit habitus vel dispositio; nam de aliis speciebus constat sub illis collocari non posse. Habitus autem non est, quia non est permanens, nec habet esse fixum in voluntate, sed solum durat quamdiu operatur voluntas; erit ergo tanquam dispositio fluens. At neque hoc modo intelligi potest, quia imprimis non est dispositio tanquam actus secundus; quia hæc dispositio est actus vitalis ejus potentiæ, quam disponit; hæc autem qualitas non est actus vitalis, ut ostensum est. Nec etiam est dispositio tanquam actus primus; tum quia si voluntas habeat habitum infusum, non indiget alio actu primo; si vero caret habitu, per actualem cooperationem ipsiusmet Dei superioris ordinis potest sufficienter suppleri efficientia habitus; tum maxime quia, si daretur talis qualitas ubi necessaria esset ad supplendam efficientiam habitus, non tamen esse posset prædeterminativa libertatis, sed potius subjecta dominio ejus, quoad usum seu influxum in liberum consensum; quia nulla qualitas creata inhærens voluntati videtur potens ad privandam voluntatem dominio in suum actum, vel certe si talis qualitas est possibilis per modum actus primi, illa non relinquit libertatem in consentiendo; ergo talis qualitas per modum actus primi admittenda non est juxta principia fidei; nullo ergo probabili aut verisimili modo intelligi potest.

Ut melius possit inter utriusque partis rationes collatio fieri, et earum gravitas ponderari, operæ pretium visum est argumenta omnia, quæ in variis locis apud auctores contrariæ sententiæ dispersa inveniuntur, in unum locum congerere, et quantum ponderis unumquodque habeat brevissime declarare. Possunt autem illa argumenta ad nostra capita reduci, juxta triplex fundamentum in quo potest illa sententia niti, scilicet, vel in dependentia causæ secundæ a prima, vel in indifferentia liberi arbitrii creati, vel in defectu virtutis, quem voluntas humana ex natura sua habet ad eliciendos actus supernaturales. Ad primum ergo caput pertinent rationes sequentes.

Prima ratio est, quia omnis causa secunda indiget consursu primæ, qui non tantum sit influxus in effectum, sed etiam in causam; ergo etiam voluntas humana indiget ad operandum influxu Dei, qui non solum sit in actum ejus, sed etiam in ipsammet voluntatem, ut in causam sui actus. Hic autem Dei concursus, quoad hunc duplicem influxum, ita comparatur, ut influxus in causam sit prior natura quam in effectum, et quam actio causæ secundæ circa eumdem effectum; quia influxus in causam est aliquo modo causa actionis ipsius causæ secundæ, quia facit eam operari; et ideo est etiam talis motio ut efficaciter inferat actionem ejusdem causæ secundæ, quam efficaciter applicat ad agendum. Ergo eodem modo se habet Deus quando cum voluntate humana concurrit; nam prius influit in ipsam, et per illum influxum efficaciter facit ut ipsa operetur, quod est physice et efficaciter determinare illam ad operandum; ergo similis influxus prævius, et in suo ordine efficax, necessarius est ad supernaturaliter operandum. Prima propositio de duplici influxu primæ causæ in causam secundam, et in effectum ejus, est fere unicum fundamentum hujus doctrinæ; et ideo vane multiplicantur media ad illud persuadendum, quæ statim proponemus.

Nos enim absolute negamus illam propositionem in sensu ab his auctoribus intento; nam in alio, qui ad rem præsentem non pertinet, vera est, ut facile intelligi potest. Nam causa secunda, priusquam operetur, intelligi debet sufficienter constituta in actu primo, et cum omnibus conditionibus prærequisitis in eodem actu primo, ut possit in actum secundum prodire, seu actionem suam exercere. Certum ergo est necessarium esse influxum Dei in causam secundam, quo det et conservet illi esse, et omnem virtutem, seu formam, vel conditionem necessariam ad operandum, et in hoc sensu verum est causam primam, quando concurrit cum secunda, non solum

influere in effectum, sed etiam in ipsam causam. Alio vero modo intelligitur illa propositio ab illis auctoribus, nimirum causam secundam, habentem in suo genere totam intrinsecam virtutem, vel inhærentem formam necessariam ad agendum, et habentem passum vel objectum sufficienter applicatum, ac denique constitutam cum omnibus conditionibus requisitis ex parte causarum secundarum, semper indigere, ut actualiter operetur, novo influxu Dei in ipsammet causam, præter influxum et cooperationem cum ipsa, quæ in ipso effectu est necessaria. Hic enim sensus est necessarius ut possit ex illa propositione aliquid concludi de auxilio physico prædeterminante voluntatem. In hoc ergo sensu negamus illud principium, quia nullum habet solidum fundamentum, sed multiplicat influxus qui vix concipi possunt, nedum persuaderi, idque sine ulla necessitate. Quis enim credat solem, verbi gratia, præter suum esse et suam lucem, et suum motum, et applicationem aeris sine ullo interjecto medio impedimento, indigere nova impressione, quam Deus in ipsomet sole facit, ut illuminet, ac deinde indigere novo influxu Dei in ipsummet lumen quod a se profluit. Vix enim Philosophi et Theologi demonstrant necessitatem influxus immediati Dei in ipsum effectum et actionem causæ secundæ, et ideo non defuit unus, Durandus, vel si quis est alius, qui necessitatem hujus immediati influxus divini negaverit; solumque convincitur errasse, quia ipse effectus et actio causæ secundæ habet aliquid entitatis participatæ; et ideo necesse est ut immediate pendeat a prima causa, tanquam ab immediato esse per essentiam. Alter vero influxus in causam non est necessarius propter hanc immediatam dependentiam omnis effectus et omnis entitatis participatæ a prima causa; nam hæc sufficientissime constituitur per solum immediatum concursum Dei in effectum et actionem causæ secundæ; ergo cum jam supponatur causa sesunda cum integra virtute, et aliis requisitis ex parte sua ad operandum, alter influxus in ipsam supervacaneus est; sed videamus alias rationes quibus illa prima propositio probatur.

Cabezudo, 3 *p.*, *q.* 62, *art.* 5, *q.* 1. — Secunda ergo ratio est, quia causa secunda quando actu operatur, aliquam perfectionem habet quam antea non habebat; ergo habet illam per influxum causæ primæ. Antecedens (inquit quidam illorum auctorum) patet ex illa communi propositione omnium Philosophorum : Omne genus naturale quando agit, perficitur; quia res certa est causam secundam, quando actu operatur, esse perfectiorem quam quando non operatur. Prima vero consequentia nota est, quia nulla perfectio habetur sine influxu causæ primæ; imo de hac perfectione recte concluditur esse a sola illa, quia non est ex influxu ejusdem causæ secundæ, in qua recipitur, quia ad hoc datur ut ipsa agat vel agere possit, et influxus cujuscumque alterius causæ præter primam per se necessarius non est.

Respondemus tamen antecedens esse falsum loquendo universaliter de omni agente, et formaliter, quatenus agens est; nam agens actione transeunte non perficitur agendo, loquendo proprie de perfectione intrinseca et inhærente, de qua argumentum procedit. Suppono enim ut veram, receptam Aristotelis sententiam, actionem transeuntem esse in passo, et non in agente; quod si in illo non est, profecto illud perficere non potest, sicut mea creatio vel quælibet actio extrinseca Dei ipsum non perficit, sed perfectum ostendit. Sed aiunt, licet sit probabile actionem ipsam transeuntem non perficere agens creatum, nisi denominatione extrinseca, non tamen esse probabile quod tale agens creatum non recipiat aliquam intrinsecam perfectionem, quæ sit motio divina, per quam constituatur in ratione agentis. Alias, inquiunt, *sequeretur quod intrinsece et realiter non se haberet aliter quam antea se habebat; quod est evidenter falsum.*

Verumtamen in his omnibus verbis nullam probationem invenio, sed solam repetitionem assertionis, cum exaggeratione verborum, quæ modestum ac prudentem lectorem movere non debet. Si enim est evidens, agens, quod solum operatur per actionem transeuntem, aliter se habere quam prius, inquiro an hoc sit notum ex terminis, an per medium aliquod demonstretur. Primum nec dici nec cogitari potest; quia habere se aliter quam prius est moveri seu mutari; agens autem ut agens non dicit quod moveatur, sed quod moveat et agat; ergo ex vi illorum terminorum non est immediata connexio inter illos, ut illa propositio dici possit per se evidens, seu nota. Si autem est evidens ex medio demonstrativo, cur non affertur et conficitur demonstratio, sed solum affirmatur esse certum et evidens causam secundam perfici agendo? At profecto Aristoteles, 3 Physicorum, contra-

riis rationibus probat actionem transeuntem non esse in agente, quia agens ex vi suæ actionis non mutatur, et consequenter nec perficitur de novo.

Unde cum dicitur causa secunda necessario recipere perfectionem ex motione divina, per quam constituitur in ratione agentis, aut intelligitur formaliter et proprie in ratione agentis in actu secundo, ut vox ipsa indicat, et hoc est plane falsum; quia sic constituitur in ratione agentis per ipsammet actionem, quæ non est in ipso sed in passo; et ita non est illa constitutio intrinseca, sed per solam denominationem extrinsecam; nam esse agens, ut sic, non est esse id in quo aliquid actu recipitur; sed est esse id a quo aliquid actu manat. Omitto relationes inde resultantes, quia nihil ad rem præsentem referunt. Si vero intelligitur causa secunda constitui in ratione agentis radicaliter, vel (ut ita dicam) præsuppositive, quod dici potest in actu primo ultimate completo, sic qua facilitate asseritur et non probatur, contemnitur; quia non sunt multiplicandæ motiones inintelligibiles sine necessitate, nec perfectiones similiter non necessariæ, cum supponatur causa secunda sufficienter perfecta in actu primo cum reliquis circumstantiis ex parte illius necessariis, et prima causa, intime illi assistens, immediate influens in eamdem actionem et effectum, immediatione virtutis et suppositi. Quid ergo necesse est fingere novam virtutem actualem quæ causam secundam iterum perficiat? Addo quod post impressam hanc virtutem in illo priori naturæ, nondum est causa actualiter agens; ergo si agens ut agens perficitur agendo, oportebit talem causam iterum perfici agendo in secundo instanti naturæ, vel certe jam agens, ex eo quod agit, non se habebit aliter quam prius. Quod si hoc concedatur de agente, quod jam supponitur plene constitutum et applicatum in actu primo, et hoc modo nos dicimus se habere agentia creata sine illa ficta motione, si alioqui habeant virtutes suis effectibus proportionatas; nam si in causa secunda sit defectus virtutis, suppleri poterit per actionem causæ primæ, sed id non erit ex vi generalis dependentiæ in agendo, sed ex alia peculiari indigentia.

Unde loquendo de agentibus actione immanenti, ut est voluntas, de qua tractamus, licet sit verum tale agens perfici agendo quatenus in se recipit formam quam producit, et ipsammet actionem, vel potius passionem, quæ solet propterea perfectiva appellari, non tamen potest inde inferri perfici tale agens per motionem præviam, quæ a solo Deo in ipsa voluntate fiat prius natura quam in eadem fiat actus ejus, quia potius perficitur perfectione comparata et consequenti, ut sic dicam, ad ipsam actionem. Unde cum dicitur perfici agendo, non intelligitur formaliter, sed active et causaliter, quia per actionem suam fit in ea nova perfectio. Si autem præter hanc necessaria esset alia perfectio per divinam motionem, per illam potius perficeretur ad agendum quam agendo, et hanc perfectionem negamus esse necessariam, etiam in agentibus actione immanenti, ex vi dependentiæ, quam habent a prima causa, quia sine tali motione possunt habere completam virtutem in actu primo cum omnibus conditionibus requisitis. Quod si aliquando vel respectu aliquorum actuum illam non habent, pertinebit ad auctorem naturæ vel gratiæ supplere illum defectum; non tamen propter dependentiam essentialem causæ secundæ, ut sic, sed propter aliam specialem improportionem vel indigentiam.

Tertia ratio sit, quia quotiescumque causa secunda operatur aliquid, ibi intervenit factum a solo Deo; ergo intervenit motio efficax, qua Deus movet causam secundam ad agendum. Consequentia videtur per se clara, quia nihil aliud esse potest quod a solo Deo fiat, nec aliquid potest fieri a solo Deo, nisi per propriam et singularem ejus motionem, quam necesse est esse priorem actione causæ secundæ, cum Deus sit causa prior, vel potius prima. Antecedens autem probatur; nam hoc complexum, scilicet, *causam secundam agere*, est aliquid creatum quod antea non erat; ergo producitur ab ipso Deo: *Si enim*, ait quidam, *in actuali operatione non dependet causa secunda a prima causa*, *jam est aliqua ratio realis*, *in qua non pendeat ab illa.* Quæ verba sunt citati auctoris, qui vocat hanc demonstrationem, et alio loco adhibet aliam mirabilem probationem, scilicet : *Quando ego habeo contritionem, tamen non possum causare totum hoc completum, quod est me habere contritionem, quia ego ipse in illo sum inclusus, et non possum causare meipsum; ergo tota illa veritas complexa causatur a Deo*, *atque adeo procedit motio illius.*

Sed hæc ratio indigna est viro Theologo. Respondetur ergo negando antecedens. Quanquam etiam prima illa consequentia sit valde infirma, quia posset quis facile dicere concursum proprium Dei ab ipso solo fieri, non tamen esse motionem præviam, sed influxum concomitantem. Re tamen vera antecedens

est falsum, et sine ulla necessitate aut verisimili probatione assertum; nam licet in omni re creata, et consequenter in omni agente creato, supponatur aliquid factum vel conservatum a solo Deo, tamen in ipsamet actione causæ secundæ non est necesse addi aliquid factum a solo Deo. Ut, verbi gratia, in illuminatione solis, supponitur in ipso sole, et substantia, et lux indita et conservata a solo Deo; tamen in actuali illuminatione, quæ a sole procedit, nihil in re ipsa est seu additur quod a Deo solo fiat; illuminatio ipsa non fit a solo Deo, sed simul a luce solis, et inter illuminationem et lucem nihil mediat quod a solo Deo fieri necesse sit. Idem in supernaturalibus actibus intelligendum est, servata proportione. Nam ut voluntas eliciat supernaturalem actum, supponitur in ipsa sufficiens virtus obedientialis et supernaturalis indita per infusionem habitus, vel alia prævenientia et sufficientia auxilia quæ Deus in nobis sine nobis operatur. Tamen in ipsa actuali efficientia contritionis, verbi gratia, nihil additur vel intervenit factum a solo Deo; quia ipsamet contritio, seu actio per quam fit actus contritionis, non fit a solo Deo, sed simul a voluntate elevata et Deo; inter hanc autem actionem, et virtutem sufficientem a Deo inditam ad illam efficiendam, nihil mediat neque est necessarium ad dependentiam causæ secundæ a prima, neque ad aliquem intelligibilem effectum.

Unde ad primam probationem respondetur hoc complexum, quod est *causam secundam agere*, fieri quidem a Deo, sed non a solo Deo, nam illud complexum immediate et formaliter resultat ex hoc quod actio propria manet a causa secunda. Unde tantum abest, ut illud complexum fiat a solo Deo, ut implicet contradictionem fieri a solo Deo; quia si solus Deus esset causa illius, jam causa secunda non ageret, et ita falsum vel nullum esse tale complexum. Quocirca, licet daremus dari præviam motionem solius Dei in causam secundam, per illam non fieret tale complexum, quod est causam secundam agere, donec intelligatur prodire actio a causa secunda, sic vel sic disposita. Est ergo talis motio etiam impertinens ad hunc effectum seu complexum, ut ille loquitur; nam in re nihil complexum fit, sed compositum, vel denominatum per modum compositi, et ita causam secundam agere nihil aliud est quam constitui vel denominari actu agens, quod habet ab actione quæ ab illa fluit.

Et ideo extra rem etiam est illa prima probatio, quod si causa non penderet a Deo in actuali operatione, jam aliquid reale non penderet a Deo. Quis enim unquam negavit pendere creaturam a Deo in actuali operatione? Sed quod dicimus, est, hanc dependentiam solum in hoc consistere, quod ipsa actio et operatio creaturæ habet majorem magisque essentialem dependentiam a prima causa quam a secunda; et in hoc quod causa secunda, ex imperfectione et indigentia sua, indiget cooperatione et influxu ipsiusmet Dei in suam actionem et effectum. Non vero consistit in hoc quod causa secunda, constituta in sufficienti actu primo ad agendum, expectat novum influxum solius Dei, et priorem suamet actione et operatione, ut eam exerceat, quia (ut sæpe dixi) ille influxus medius sine fructu et fundamento fictus est. Et in præsenti ad constituendum illud complexum, scilicet *causam secundam agere*, est impertinens.

Ad alteram probationem, respondetur in hoc complexo, *me esse contritum*, vel causam secundam agere, concludi meipsum seu causam secundam tanquam subjectum denominatum a sua actione, et ideo, ut ego me faciam contritum seu contritionem habentem, non est necesse facere materiam vel subjectum, sed satis est inducere formam. Quis enim neget hoc complexum, *aquam habere calorem*, fieri ab igne immittente calorem in ipsam? Et, quod gravius et ad rem præsentem propinquius est, quis neget hominem se disponere ad gratiam, aut efficere se dispositum, eo quod non faciat seipsum, cum ita loquatur Concilium Tridentinum, et Scriptura dicat hominem sanctificare se, et vivificare animam suam, verum amorem et pœnitentiam eliciendo? Cavendum ergo est ne ex verbis aut rationibus inordinate prolatis, vel non satis consideratis, inducatur error.

Quarta ratio eo etiam tendit, ut probet illud principium, *in actione causæ secundæ necessarium esse intervenire aliquid, et prævium, factum a solo Deo*. Nam dum causa secunda operatur, tria ibi interveniunt, scilicet, virtus operandi, operatio, et virtutem illam excitari, applicari ac moveri ad operandum; ergo Deus non solum facit primum et secundum, sed etiam tertium, quia illud etiam est aliquid reale, et nihil reale esse potest sine influxu Dei. Illud autem tertium non fit ab ipsa causa secunda, sed solum fit in ipsa, quia ipsa non potest se excitare, et movere, seu applicare

ad operandum; fit ergo in ipsa a sola prima causa. Atque hic accommodant varia dogmata, quæ dicunt esse *recepta philosophorum principia*, qualia sunt, *omnem causam secundam movere, motam a prima;* et *omne quod movetur, ab alio moveri*, sicque reduci omnia ad unum primum movens immobile, et quod *causa secunda agit in virtute primæ*.

Respondemus illud tertium, quatenus fingitur distinctum a primo, et per se necessarium, etiamsi causa secunda sit completa in suo actu primo, et conditionibus requisitis ex parte sua ad operandum, illud (inquam) gratis excogitatum esse, et sine ullo fundamento. Negatur ergo illa tria esse necessaria, sed duo sufficere, si primum perfectum sit in suo robore. Unde in agentibus naturalibus, et actione transeunte, si sol aut ignis, etc., habeat passum applicatum et capax, seu non impeditum, nulla indiget excitatione media inter suam virtutem et actionem, quia natura sua est determinatus ad agendum, et ideo statim et immediate ab illo profluit actio; non ergo est necessaria in ipso principio seu virtute agendi alia excitatio; imo nec concipi potest quid sit vel quem effectum habeat. Et eadem ratione non est necessaria applicatio nova ex parte virtutis activæ, si supponatur localis applicatio sufficiens, quæ per localem motum aut agentis aut passi fieri solet. Unde etiam impertinens est omnis alia motio prævia, quæ in tali causa aut virtute ejus per se fingitur necessaria. Dico autem semper per se, quia ubi virtus fuerit imperfecta, vel dispositio agentis fuerit improportionata ad effectum, tunc esse poterit necessaria aliqua alteratio prævia in ipsamet causa agente; verumtamen etiam illa non pertinet ad motionem primæ causæ, sed per alias causas secundas facienda est, et si illæ defuerint, deficiet etiam effectus propter defectum et impotentiam causæ agentis. Atque in potentiis cognoscitivis, priusquam operentur, necesse est ut excitentur vel moveantur ab objectis per impressionem specierum, quia talis potentia sine specie non est virtus completa ad agendum; at postquam jam est actuata per speciem, non indiget per se alia excitatione vel applicatione, nisi fortasse sit potentia, quæ in exercitio sui actus pendet ab appetitu seu voluntate; tunc enim indigebit applicatione, propter subordinationem potentiarum in eadem anima, et sine tali applicatione non habet omnes conditiones ex parte sua requisitas ad operandum; et ideo semper nos etiam addimus ex parte causæ secundæ supponendum esse actum primum completum cum omnibus conditionibus requisitis ex parte causarum secundarum, quibus stantibus superflua est omnis alia motio vel excitatio prævia, quæ propter solam subordinationem ad causam primam fingitur necessaria. Atque ita etiam in voluntate, quamvis ex se habeat sufficientem virtutem activam ad actus naturæ proportionatos, indiget tamen applicatione objecti per cogitationem, et ex hac parte indiget prævia excitatione et metaphorica motione seu applicatione; tamen hac supposita, non indiget ex parte sua nova præmotione, ut eliciat actus naturæ proportionatos, quia ipsa est principium se movens ad exercitium actus, quod non aliter facit quam voluntarie eliciendo ipsum actum, ad quem habet proportionatam virtutem, solumque indiget concomitante concursu primæ causæ ad hujusmodi actus; respectu vero supernaturalium actuum est ipsa de se insufficiens principium, et ideo non solum ex parte intellectus indiget peculiari excitatione superioris ordinis, sed etiam in seipsa postulat excitationem et elevationem per quam recipiat virtutem, quæ sit sufficiens principium ad operandum in illo ordine, et sit ita accommodata libertati ejus, ut in actuali influxu et operatione ab illa pendeat, seu ejus cooperationem ita requirat, ut si voluntas ipsa nolit influere, nec prævia virtus illi addita operetur. Postquam autem voluntas per hujusmodi supernaturalia adjumenta, tam ex parte intellectus quam ipsius voluntatis, constituta est in ratione sufficientis principii ad tales actus eliciendos, non indiget prævia excitatione vel motione ex parte primæ causæ, sed solo concursu concomitante, et ita applicando cum proportione illa tria, quæ in argumento sumuntur, ad singulas causas, intelligitur facile illud tertium membrum, in sensu quo assumitur, confictum esse, atque adeo propter illud non esse necessariam specialem Dei præmotionem.

Ad illa vero dogmata Philosophiæ, respondemus primum ad illud, *causa secunda movet mota a prima*, ut verum sit, intelligendum esse sano modo, scilicet, movere motam, id est adjutam a prima, seu nil agere posse nisi cooperante prima, vel, si intelligitur de motione recepta in ipsa causa secunda, imprimis intelligendum est de motione late sumpta, prout dicitur de quacumque effectione vel conservatione cujuscumque esse, vel virtutis, et sic verum est causam secundam moveri a

prima, quia ab illa recipit esse et virtutem operandi, et omnes etiam conditiones ex parte sua prærequisitas ad operandum, sive illas recipiat mediante alia causa secunda cui Deus cooperetur, sive immediate a prima causa, ut contingit in causis secundis, quæ a solo Deo immediate pendent, ut Angeli recipiunt a Deo immediate species, et sic de aliis; postquam autem causa secunda complete constituta est in actu primo, in quo ab ipso Deo conservatur, non oportet novo motu moveri ut agat, sed immediate prodit in actionem concurrente Deo, sicut etiam dici potest causa secunda applicari vel excitari a Deo ad agendum, quia applicatur et quasi excitatur a sua inclinatione naturali quam habet ab auctore naturæ.

Sed objicit ille auctor quia virtus causæ secundæ est imperfecta; ergo debet perfici ab ipso Deo priusquam agat; ergo debet prius actu moveri a Deo; posita autem hac motione, jam est perfecta, ut ex illa infallibiliter sequatur operatio, alias, inquit, Deus esset imperfectum applicans extrinsecum. Respondetur virtutem causæ secundæ completam in suo genere hanc solum imperfectionem habere, quod sola non sufficit ad suam actionem, sed indiget cooperatione primæ causæ, et ideo ad agendum non indiget motione in ipsa recepta, qua ipsa intrinsece perficiatur, alias, etiamsi illi addatur talis motio vel perfectio intrinseca, cum illa creata sit, etiam erit imperfecta, et oportebit perfici a prima causa, quia est creata virtus; quod si illi non est necessaria alia perfectio primæ causæ præter concursum simultaneum, idem nos dicimus de ipsa virtute causæ secundæ in suo genere completa, et proportionata effectui. Nec pertinet ad perfectionem Dei, ut sit extrinsecum applicans inevitabile, ut sic dicam, nisi juxta mensuram voluntatis suæ, quæ ordinarie solum est movere et applicare causas secundas per inclinationes naturales, vel servata indifferentia in causis secundis.

Unde illud aliud principium : *Omne quod movetur ab alio movetur,* non video quid ad rem præsentem pertineat, quia agens, ut agens, in actu secundo non movetur, sed movet, et ideo non oportet ut ab alio moveatur. Si autem agens dicatur quatenus recipit virtutem agendi, sic jam concessum est moveri a prima causa. Quod si in particulari sit sermo de agente actione immanente, quod movetur dum agit, quatenus in se recipit actionem suam, sic negari non potest quin moveat seipsum, quia agit in seipsum; quomodo autem in illo verum habeat illud axioma varie explicant philosophi, alii per actum virtualem et potentiam formalem, alii quærendo aliquam diversitatem inter principium agendi et recipiendi; quod vero ad nos spectat, satis est, hujusmodi agens, seu causam secundam, quatenus sic movetur, etiam moveri a prima; quia illa motio non fit sine influxu causæ primæ, quamvis non fiat ab illa solum, et ita ibi distingui potest movens a moto, quia movens est, verbi gratia, Deus cum voluntate, mota autem est sola voluntas, et ita ad verificandum hoc principium in voluntate, verbi gratia, consentiente, non oportet fingere præmotionem solius Dei, quasi cogentem illam ad consensum, sed sufficit concursus Dei cum ipsa se movente.

Sed instat quidam, quoniam voluntas, etiam secundum illam considerationem qua est principium agendi, non est actus purus, sed admixtus potentia; ergo etiam secundum illam habet pati ab aliquo extrinseco; et in intellectu similiter argumentatur; nam si dicatur agere, jam patitur, quatenus per speciem constituitur in actu primo; ipsa etiam species intelligibilis nequit esse principium agendi, si consideretur solum ex parte intellectus qui patitur; ergo est principium agendi secundum quod movetur a Deo; quas rationes propono, ut lector consideret quam sit destituta hæc sententia veris rationibus, cum his utatur quæ vix connexionem aliquam habere videantur.

Respondetur ergo negando simpliciter primam consequentiam, si intelligatur de passione proxime ordinata ad agendum, nam si intelligatur generaliter de quocumque influxu superioris causæ, licet totum concedatur, est impertinens ad rem de qua agimus. Nam ex eo quod lux solis, verbi gratia, non sit actus purus, non sequitur ipsam lucem esse in potentia ad aliquid recipiendum ultra suam entitatem et intrinsecam virtutem, sed solum sequitur esse entitatem, quæ recipit suum esse ab alio, et habere in se aliquam compositionem ex actu et potentia, vel saltem illam ingredi; non tamen sequitur quod quando illuminat, aliquid patiatur, vel in se recipiat; quæ est enim connexio inter hoc consequens et illud antecedens? Idem ergo est de voluntate, quantum est ex vi illius principii, scilicet, quod non est actus purus, nam inde solum sequitur habere esse et dependentiam a puro actu, vel etiam posse aliquando esse in actu, et aliquando in potentia; non tamen

sequitur quod quando agit, patiatur aliquid prævium antequam suum actum vel actionem recipiat. Quod si in aliquibus actionibus aliquid hujusmodi patiatur, non ex solo illo principio, sed ex eo quod fortasse ad tales actiones non habet proportionatam virtutem, et tunc licet aliquid prævium recipiat, non oportet ut illud sit prædeterminans, et multo minus hoc sequitur ex illo principio, sed satis est quod sit adjuvans, et de se præbens vim sufficientem operandi. Sic etiam intellectus, cum recipit speciem per quam constituitur, in actu primo patitur, et ab alio movetur, et sub ea ratione dici potest esse principium agendi motum ab alio; tamen jam sic constitutus non indiget alia motione, per quam iterum moveatur ab alio, ut agere possit; et sic species ipsa intelligibilis, ea ratione qua est principium agendi, saltem ex parte objecti cujus vices tenet, quamvis non sit actus purus, non oportet ut aliquid patiatur priusquam agat, quod idem est de omni virtute creata, quæ est tantum potentia activa, et non passiva, ut est calor, et similes.

Erat aliud principium quod causa secunda agit in virtute primæ; sed hoc habet facilem et veram intelligentiam; potest enim id dici, quia causa secunda habet a prima virtutem agendi, quam semper ac continue causa prima influit in ipsam. Secundo, etiam id dici potest, quia causa secunda, dum operatur, nititur et fundatur in prima, quia pendet in agendo ex ejus cooperatione et influxu, qui primarias vices habet in suamet operatione; non ergo oportet fingere aliam virtutem, quæ necessario superaddenda sit causæ secundæ per actualem motionem ejus; unde si de hac virtute intelligatur illud axioma, facile negatur, quia nec est per se notum, nec ulla probabili ratione fundatur; neque, ut existimo, invenietur auctor gravis qui in illo sensu illud asseruerit, ut in discursu sequentium capitum videbimus.

Sed occurrit statim quinta et vulgaris ratio, quia causa prima prius natura influit quam secunda; ergo hoc ideo est quia non solum influit in effectum vel actionem ipsius causæ secundæ, sed etiam in ipsam causam, movendo illam, et faciendo ut faciat, ut ita non solum sit causa effectuum causarum secundarum, sed etiam ipsis causis sit causa ut causent. Consequentia probari potest, quia respectu actionis vel effectus fluentis a causa secunda, prima causa non prius influit quam secunda. Antecedens probatur primo, quia causa prima omnibus modis debet esse prima; ergo etiam in suo influxu debet esse prior, saltem natura, quam omnis alia causa secunda. Secundo, quia causa secunda recipit a prima non solum quod sit et virtutem habeat, sed etiam actualem operationem; ergo causa secunda habet a prima quod operetur; ergo Deus est causa quod causa secunda operetur; ergo prius natura causat quam illa. Tertio, quia quod aliquando est in potentia, aliquando in actu, reducitur in actum ab aliquo priori actu, ut docent universi philosophi; sed ignis prius est in potentia agendi, et postea in actu; ergo reducitur in talem actum a priori agente; ergo necesse est ut actio prioris agentis, ordine saltem naturæ, præcedat. Quarto, quia si duæ causæ sunt subordinatæ, necessario debet una earum prius natura influere quam alia; sed causa prima et secunda sunt subordinatæ; et secunda non potest prius natura influere, quia alias esset prior quam prima, et in illo priori non penderet a Deo; ergo major patet, quia alias non potest intelligi in quo sit subordinatio; item quia alias non minus penderet causa prima a secunda, quam secunda a prima in agendo; patet sequela, quia hæc dependentia solum consistit in hoc quod secunda causa in actione sua requirit concomitantiam influxus divini; simili autem modo influxus primæ causæ requirit concomitantiam secundæ; ergo est æqualis dependentia mutua, quod est valde absurdum, quia Deus in omni genere causæ debet esse prior. Quinto, quia alias concursus causæ primæ modificaretur a concursu causæ secundæ, et non ab ipsa voluntate et intentione Dei, quod etiam repugnat divinæ perfectioni.

Respondetur aliud esse comparare causam primam ad secundam, aliud vero comparare influxum utriusque causæ prout concurrunt ad eamdem actionem vel effectum; loquendo de ipsis causis secundum se, clarum est causam primam esse natura priorem, non solum ratione altioris perfectionis, sed etiam ratione causalitatis, quia causa secunda non habet esse nec virtutem causandi, nec conditiones requisitas ad operandum, nisi ex influxu primæ; sed ex hac prioritate non infertur prævia motio causæ primæ in secundam, supra totam virtutem et conditiones requisitas ex parte ipsius causæ secundæ. At vero comparando actuales influxus causæ primæ et secundæ in actionem causæ secundæ, sic negamus esse proprium ordinem naturæ inter

illos influxus. Ratio est, quia proprius et verus ordo naturæ requirit distinctionem in re inter ea quorum unum est prius natura quam aliud; tum quia ordo naturæ est realis; tum etiam quia fundatur in vera causalitate, quæ non est nisi inter extrema aliquo modo in re distincta. At vero influxus causæ primæ et secundæ non distinguuntur in re, sed ratione tantum et habitudine ad diversas causas præcise conceptas per inadæquatos conceptus nostros; eadem enim actio indivisibiliter est a causa prima et secunda; et prout est a prima, dicitur influxus Dei; prout vero est a secunda, dicitur influxus ejus. Quod vero hæc duo non possint in re distingui, patet, quia alias actio creaturæ, ut est in re ipsa distincta a concursu Dei, non penderet ab ipso Deo, quia non flueret ab ipso; sed essent ibi duæ actiones quasi partiales, una a solo Deo, alia a sola causa secunda, et ambæ tenderent in eumdem effectum, non tamen una ad aliam, quia ad actionem non est actio, et ita licet effectus causæ secundæ flueret a Deo, tamen ipsa actio causæ secundæ, prout est in re ipsa, non flueret a Deo, quod dici nullo modo potest. Igitur ipsamet actio, in re ipsa spectata fluens a causa secunda, fluit etiam a causa prima; ergo non potest esse distinctio vel præcisio in se, ut sic dicam, inter utrumque influxum, sed sola præcisio rationis; ergo nec vera prioritas naturæ inter eos esse potest, sed sola prioritas rationis, secundum quam solet etiam considerari unus respectus ut nobilior alio, vel universalior aut independentior, et quia prioritas naturæ interdum extenditur ad significandam excellentiam perfectionis vel majorem nobilitatem originis, ideo secundum hanc considerationem dici potest concursus causæ primæ natura prior, id est, dignitate, non vero prioritate fundata in propria causalitate, ut explicatum est.

Vide Cabezud. et Cabr. —Juxta hanc ergo doctrinam, dixi in lib. 1 de Auxiliis concursum Dei posse dici priorem natura, quia est prior perfectione universali et independentia, non vero quia in causando præcedat concursum causæ secundæ, nec quia unus concursus sit causa alterius, nec quia unus sit via ad alium, quia simul sunt una via realis ad unum terminum. Contra quam doctrinam objicit quidam hæc non satis esse ut causa secunda dicatur moveri a prima, alias (inquit) eadem ratione diceretur quod intellectus noster movetur ab intellectu Angelico, siquidem ille est prior nostro, perfectione, duratione et universalitate. Sed objectio et exemplum sunt satis extra rem, primum quia nos negamus causam secundam moveri a prima ex vi concursus generalis per se necessarii ad actionem causæ secundæ; secundo, quia de prioritate durationis nulla mentio a nobis facta est, quia in præsenti est per se nota, nec exemplum est ad rem, quia Deus per se et ab intrinseco est prior duratione quam creatura; intellectus autem Angelicus non est per se prior duratione quam humanus, sed prout Deus voluerit eos creare. Tertio, prioritas universalitatis intelligi debet in causando, et est hujusmodi, quod nihil causat causa secunda, quod non causet prima; causa autem prima efficit quæ vult sine secunda, et hac ratione ego illam vocavi priorem in subsistendi consequentia, quæ solet etiam dici prioritas naturæ; sic autem non est universalior intellectus Angelicus quam humanus, quia ita potest intellectus humanus causare sine intellectu Angelico, sicut e converso; solum potest Angelicus dici universalior in objecto, sicut sensus communis dicitur universalior quam visus, quæ universalio est impertinens ad prioritatem causalitatis, de qua in præsenti est sermo; imo etiam illa major universalitas intellectus Angelici posset facile negari, quia etiam intellectus humanus habet universalissimum objectum, quamvis non possit æque perfecte attingere omnia contenta sub illo, ac intellectus Angelicus. Denique solus excessus in perfectione hic non consideratur, præsertim si fiat comparatio solum in naturis vel operationibus diversis, ut fit inter intellectum Angelicum et humanum; hic autem fit comparatio in causalitate et influxu ad eumdem effectum et actionem, in qua dicimus habere Deum illas proprietates majoris excellentiæ et dignitatis, quæ ad quamdam naturæ prioritatem pertinent.

Sed arguit me alius inconstantiæ et contradictionis, eo quod dixerim in lib. de Auxiliis concursum Dei posse dici priorem in subsistendi consequentia; videtur enim hoc falsum, quia, sicut influxus causæ secundæ seu liberi arbitrii non potest esse sine influxu Dei, ita ille influxus primæ causæ, quo concurrit cum causa secunda, non potest esse sine influxu ejusdem causæ secundæ juxta nostram sententiam. Vel certe si datur influxus Dei prior in subsistendi consequentia, necesse est ut ille etiam sit prior in existendo : *Nam prioritas in subsistendi consequentia est prioritas*

existentiæ, ut admittit (inquit ille) *ipse Suarez in Metaph., disput.* 1, *sect.* 1, *num.* 11, *in fine, quod quasi sui oblitus in disputat.* 22, *sect.* 3, *num.* 10, *negare videtur;* et patet etiam exemplo Aristotelis, nam unum est prius in subsistendi consequentia quam duo, quia est etiam prius in existendo ; sic ergo influxus primæ causæ, si est prior in subsistendi consequentia, erit etiam prior in existendo; ergo in illo priori est a solo Deo, et recipitur in causa secunda. Respondetur nullam esse repugnantiam vel contradictionem, sed objectionem procedere ex eo quod non recte explicatur prioritas in subsistendi consequentia ; quando enim duæ rationes formales, quæ in re aliqua non inveniuntur actu distinctæ, sed sola ratione distinguuntur, comparantur inter se in illo genere prioritatis, non sunt limitate sumendæ prout in tali re sumuntur, sed altera earum abstracte concipienda est, et ab existentia quam in tali re habet præscindenda, sicut animal dicitur esse prius in subsistendi consequentia, quam homo, quia potest esse extra hominem et sine homine ; ut autem hoc verum sit, oportet loqui abstracte de animali secundum se, nam si sumatur realiter et identice, illa ratio animalis, quæ est contracta ad hominem, revera non potest existere homine non existente ; sic ergo cum dicimus influxum Dei esse priorem in subsistendi consequentia, non loquimur de influxu illo, prout est in re identificatus cum influxu causæ secundæ, sed solum secundum se, et abstracte, quatenus est influxus Dei ; atque ita, consideratus priori modo, verum est non posse in re ipsa separari ab influxu causæ secundæ, et nihilominus influxus Dei, ut sic, operari potest et per se sufficere ad effectum, cum tamen e converso influxus causæ secundæ separari non possit, nec per se sufficere ; nec oportet ut influxus Dei, qui est cum causa secunda, vel sine illa, sit omnino idem, vel ejusdem rationis quasi specificæ, sed satis est quod in illa abstracta ratione formali conveniant, sicut animal quod potest esse sine homine non est ejusdem rationis specificæ, sed genericæ ; sic ergo explicata prioritate in subsistendi consequentia, non oportet ut illa ratio, quæ dicitur hoc modo prior, habeat in re ipsa prius existentiam quam altera cum qua comparatur ; ut, in exemplo adducto, animal non prius existit quam homo, quia in ipsomet homine non prius existit, ut per se notum est, nec etiam necesse est ut in alio prius existat, sed, si id contingat, mere accidentarium est. Idemque est in illo exemplo de prioritate inter unitatem et binarium; quis enim dicat unam personam esse in Trinitate prius in existendo quam duas, solum quia unitas secundum suam rationem formalem est prior in subsistendi consequentia ? Nec oppositum ego dixi in disputatione prima Metaph., sed potius omnino idem ; addidi autem quidpiam consideratione dignum respectu Dei ; dixi enim rationes, quæ a nobis abstrahuntur a Deo et creaturis, ut ratio entis, substantiæ, etc., licet videantur communiores quam ratio Dei, non posse dici priores natura, vel in subsistendi consequentia Deo ipso, cujus ratio est, quia, licet tales rationes communiores sint, non tamen possunt in aliquo existere, nisi prius existant in Deo; unde etiam habent communitatem non univocam, sed analogam ; hinc autem non sequitur ad hanc prioritatem naturæ requiri prioritatem existentiæ a parte rei, seu in eadem re, in qua fit comparatio secundum rationem, sed solum sequitur requiri hanc dependentiam ex parte illius rationis formalis, quæ prior in subsistendi consequentia dicitur, ut possit a parte rei existere saltem in alia re, etiamsi altera ratio omnino non existat, ut explicatum est in exemplo animalis, et verificatur in concursu Dei, ut declaratum etiam est.

Ad quintam ergo rationem, negatur simpliciter antecedens in sensu quo assumitur, scilicet, quod causa prima prius natura influat quam secunda, prioritate causalitatis ; ad primam autem probationem, respondetur causam primam esse quidem primam omnibus modis pertinentibus ad perfectionem ejus, et ad debitam dependentiam omnium aliorum causarum et effectuum ab ipsa ; illa autem prioritas naturæ, per quam tribuitur causæ primæ, ut se sola prius aliquid necessario efficiat in causa secunda, ultra integram virtutem ejus, nec spectat ad perfectionem causæ primæ, nec est necessaria ad debitam subordinationem ac dependentiam ab ipsa, ut constat satis ex rationibus superius factis. Quidquid enim fingitur conferre Deum per hanc motionem causis naturalibus, nos dicimus sufficienter tribui per innatas virtutes et alios effectus causarum secundarum, et hoc censemus pertinere magis ad perfectam Dei providentiam ac causalitatem ; quod autem conferret Deus causis liberis per talem motionem actualem et determinativam earum, ultra omnia principia sufficientia ad operandum,

non solum non pertineret ad perfectionem, sed potius everteret debitum providentiæ modum, tollendo usum libertatis, et interdum redundaret in injuriam divinæ bonitatis, determinando liberum arbitrium ad malum. Quare sine tali motione salvatur sufficientissime debita subordinatio et dependentia, quæ in hoc consistit, ut actio causæ secundæ essentialiter pendeat a prima, et ideo secunda non possit efficere sine adjutorio primæ. Quod etiam adversarii fateri debent, nisi velint in alium errorem declinare. Probatur, nam postquam prima causa influit illam suam prævium motionem in causam secundam, vel ibi cessat ejus actio, et in secundo instanti naturæ procedit actio causæ ab illa sola, ultimate jam completa et constituta ad operandum ; vel etiam in illam actionem immediate influit Deus novo influxu quem in illo posteriori naturæ tribuit. Primum horum non dicitur ab his auctoribus, nec dici potest sine magno errore, quia alias effectus causæ secundæ, in instanti quo fit, non pendebit immediate a Deo, sed solum per accidens, tanquam a causa remota, quæ dedit proxime virtutem et applicationem, unde causa secunda non penderet a prima in agendo, sed solum in applicatione ad agendum, quod est omnino falsum ; nihil enim cogitari potest habens aliquod esse participatum, quod non immediate pendeat ab ente per essentiam, alias facile induci quis posset in errorem Durandi, negantis generalem concursum actualem primæ causæ ; nam revera tolleretur necessitas ejus ; denique contra hoc multo efficacius posset retorqueri illa probatio, quod causa prima debet esse omnibus modis prima, utique omnibus modis pertinentibus ad causalitatem per se et immediatam primæ causæ, respectu omnis entis et modi realis. Igitur, etiamsi admittatur illa motio Dei prævia in causa, necesse est admittere novum influxum Dei in actionem et effectum creaturæ ; de hoc autem influxu non potest dici quod sit prior natura quam influxus causæ secundæ, nec quod sit vera causa ejus, propter rationes factas, quia in re non distinguuntur, sed tantum ratione, et ita non est inter eos emanatio unius ab alio, sed mutua conclusio et identitas, atque hoc tandem concedunt adversarii, et, expressius quam cæteri, Cabrera, distinguendo duplex auxilium, seu duo concursus primæ causæ, unum prævium, vel alium simultaneum. Jam ergo argumentor in hunc modum : Deus in illo concursu simultaneo vere concurrit ut causa prima ; ergo non est de ratione causæ primæ, ut sic, quod ejus concursus sit prior natura quam concursus causæ secundæ ; unde quando aliquod ejus auxilium vere prævium ordine naturæ necessarium est, id provenit ex alio capite, et ex alia indigentia causæ secundæ, non ex generalibus rationibus causæ primæ et secundæ. Item causa secunda, etiam ut prius natura affecta illa prævia motione Dei, est subordinata primæ causæ, et dependens ab illa in agendo ; hac enim ratione postulat ulteriorem concursum simultaneum ; ergo ex vi subordinationis et dependentiæ causæ secundæ a prima non est necessaria illa prioritas naturæ in influxu primæ ; non ergo sufficienter probatur necessitas illius prioris influxus, ex sola ratione causæ primæ, ut sic, sed alia ratio tribuenda est ; quod si illa non invenitur, nec talis influxus prior necessarius judicandus est, sed potius superfluus, et habens adjuncta multa incommoda, præsertim quando ad causas liberas applicatur.

Causa secunda quomodo recipiat a prima actualem operationem. — Ad secundam probationem, respondetur causam secundam recipere a prima actualem operationem, eo modo quo ipsa operatio est a causa secunda. Nam si operatio ita est a secunda causa, ut non sit in ipsa causa secunda, non recipit operationem a prima recipiendo in se aliquid ultra suum esse, et virtutem sufficientem ad operandum ; nam quidquid illud sit vel esse fingatur, non est operatio ; ergo quanquam secunda causa illud recipiat a prima, ex vi illius non reciperet operationem, nisi Deus alio influxu illam immediate efficeret. Igitur causam secundam recipere operationem a prima in hujusmodi causis nihil aliud esse potest, nisi habere a prima adjutorium et influxum ad suam operationem, sine quo illam efficere non posset. Quando vero causa operatur actione immanente, sicut magis proprie dicitur recipere operationem, quia in se intrinsece illam recipit, ita magis proprie dicitur eam recipere a prima causa, non quidem recipiendo motionem præviam, illud enim nec necessarium nec sufficiens est, sed recipiendo ipsammet operationem, quam Deus efficit in causa secunda ; sicut autem non esset verum dicere solum Deum efficere talem operationem, ita nec potest cum veritate dici causam secundam habere a sola prima suam operationem, nam etiam habet illam a sua virtute intrinseca per quam in illam influit.

Consequentiæ adversariorum laborant in æquivoco. — Juxta hunc autem sensum illius propositionis, consequentiæ omnes quæ ibi fiunt, vel laborant in æquivoco, vel nullius momenti sunt; quod enim primo infertur: *Ergo causa secunda habet a prima quod operetur*, si habeat hunc sensum: Ergo habet a prima actualem concursum quo operatur, vel, ut operetur, sic optima est consequentia, nihil tamen adversarios juvat; si vero sensus sit: Ergo causa secunda habet a prima, ultra virtutem suam, aliquam motionem qua specialiter inclinatur vel determinatur ad operandum, ratione cujus specialiter tribuitur causæ primæ operatio causæ secundæ, sic negatur consequentia, quia hoc impertinens est ad veritatem et proprietatem illius antecedentis; unde altera consequentia quæ ibidem subjungitur: *Ergo Deus est causa quod causa secunda operetur,* si solum per hæc verba significetur Deum esse causam necessariam sine cujus auxilio actuali non potest causa secunda operari, sic admitti potest illatio, quia verba non sunt a tali sensu aliena, et sensus ille verus est. Sic autem nulla est ultima illatio de prioritate naturæ Dei in causando, nisi in sensu explicato de prioritate naturæ, quoad dignitatem et independentiam. At vero si per illa verba secundi consequentis significetur Deum esse causam specialiter applicantem aut determinantem causam secundam ad causandum, sic negatur illa consequentia, quia nullam annexionem habet cum antecedenti sane intellecto, ut declaratum est.

Potentia passiva, ut reducatur in actum, indiget quod recipiat illum ab aliquo agente.—Duplex reductio de potentia in actum, una agentis, altera potentiæ passivæ. — Tertia probatio est profecto indigna viro docto, nam illa maxima: *Quod nunc est in potentia, et postea in actu, reducitur in actum ab alio priori actu*, intelligitur de potentia passiva, non de activa, nam potentia passiva indiget, ut reducatur in actum, quod recipiat illum ab aliquo agente; quia agere nihil aliud est quam reducere in actum id quod est in potentia; at vero quod existit in potentia activa non indiget superiori agente, ut ab eo reducatur in actum, sed sua virtute reducitur, sicut sua virtute agit, quia talem potentiam reduci in actum, nihil aliud est quam agere; unde potius repugnat tale agens in potentia reduci in actum agentis, ut sic, ab extrinseco principio quod solum habeat rationem agentis in tali reductione; quod addo, quia iste est sensus arguentis, manifeste falsus; nam si in illo non loquitur, nihil confert illa propositio ad ejus intentum; igitur quando agens alias sufficiens ad agendum est tantum in potentia, et non in actu agendi, si sit naturale agens, proveniet ille status in potentia vel ex defectu materiæ et passi, vel ex defectu applicationis agentis, aut alterius conditionis necessariæ, et tunc, ut reducatur in actum, oportebit præcedere actionem per quam illa conditio fiat, et interdum per mutationem agentis, et aliquando per ablationem alicujus impedimenti interjecti; positis autem omnibus prærequisitis, adhuc agens manet in potentia prius natura quam agat; reducitur autem in actum in posteriori natura per suammet actionem, et ita non reducitur recipiendo aliquid in se a superiori agente, sed producendo aliquid ex se per suam virtutem activam; quia tamen hæc virtus creata est et participata, indiget cooperatione primæ causæ et quoad hoc dici potest reduci in actum a superiori agente, in sensu quo diximus causam secundam recipere a prima suam operationem. In hoc autem sensu non sequitur hujusmodi agens reduci in actum per actionem superioris agentis, quæ in ipsomet inferiori recipiatur, et ordine naturæ præcedat actionem ejus, ut male in illa probatione infertur. At vero si agens sit liberum, etiamsi habeat completam totam virtutem agendi, et applicatam omnem conditionem necessariam et præviam ad agendum, et ablatum omne impedimentum, adhuc potest existere in potentia, seu, quod idem est, in proximo actu primo sine actu secundo, idque ex mera libertate ac dominio in suam actionem. Per eamdem ergo libertatem reducitur hoc agens de tali potentia in actum, influendo per actum primum in secundum, estque ibi duplex reductio: altera agentis, quæ est prima omnium, et fit per emanationem propriæ actionis a tali potentia; altera reductio est potentiæ passivæ (loquimur enim de agentibus liberis creatis), et talis reductio fit per receptionem ipsiusmet actionis et passionis, ac termini intrinseci ejus in eadem potentia, quæ simul est activa et passiva, et ita reductio receptiva, ut sic dicam, potius fit per mutationem consequentem ad actionem quam per motionem præviam ad eamdem actionem, et tamen hæc reductio non ita fit a libero arbitrio, quin etiam fiat a prima causa, non quidem prædeterminante, sed cooperante ipsi libero arbitrio; quod si reductio pertineat ad

ordinem gratiæ, necessaria erit cooperatio Dei, non solum ut primæ causæ, sed etiam ut principalis agentis in illo ordine, elevantis ac præparantis inferius agens liberum, et cooperantis cum illo, quando ipsum se determinat ac se reducit de tali potentia in actum.

Causa secunda dupliciter subordinatur primæ, scilicet, ut recipiens et ut actu agens. — Ad quartam probationem, negatur major, videlicet, quando duæ causæ sunt subordinatæ, necessario debere unam earum prius natura influere quam aliam, loquendo de prioritate naturæ, fundata in causalitate prævia unius causæ in aliam, de qua est quæstio, nam de alia prioritate excellentiæ et perfectionis jam non tractamus; cum autem dicitur, sublata illa prioritate naturæ, non posse intelligi in quo sit posita subordinatio, similiter id negatur, quia nulla ratio cogit ut coarctemus subordinationem ad illam prioritatem naturæ. Cum potius, etiamsi admitteremus illam præviam motionem aut prædeterminationem, necessarium semper esset aliud genus subordinationis admittere. Quia causa secunda, quantumcumque præmota, applicata et determinata a prima, adhuc manet pendens in actuali actione ab actuali et simultaneo influxu causæ primæ ; ergo in hoc est illi subordinata, et non tantum in his omnibus quæ prævia sunt ad actionem, in quibus magis subditur causæ primæ ad recipiendum quam immediate ad agendum; quæ distinctio est attente consideranda, quia causa secunda dupliciter subordinatur primæ, scilicet, ut recipiens et ut actu agens; prior subordinatio consistit in hoc quod a prima causa recipere debet quidquid in se habet necessarium, vel conferens aliquo modo in ratione actus primi, vel conditionis necessariæ ad agendum, in quo concludenda esset illa prædeterminatio prævia si esset necessaria; nos autem dicimus sine illa sufficienter subordinari causam secundam primæ quoad hanc partem. Posterior autem subordinatio in agendo, ut sic, solum consistit in hoc quod tota virtus et motio prævia recepta in causa secunda est imperfecta simpliciter, et incompleta ad agendum se sola, indigetque natura sua actuali cooperatione ipsiusmet primæ causæ a qua recipit virtutem agendi. Unde ad illam comparationem et æquiparationem, quæ fit inter causam primam et secundam, respondemus in aliquo quidem esse similitudinem, scilicet, quod ille influxus, quem prima causa præbet quando concurrit cum secunda, solus non sufficeret ad effectum, sicut nec influxus causæ secundæ solus sufficiens erit, et ideo repugnat unum in re poni sine alio; est tamen magna diversitas in radice et modo hujus connexionis, nam causa secunda hoc postulat ex intrinseca natura et indigentia, causa autem prima minime, sed quia voluntarie se accommodat necessitati causæ secundæ, ut eam juxta naturam illius agere sinat et juvet. Unde fit, quod supra dicebamus, ut influxus causæ secundæ, tam in particulari quam in toto genere suo, habeat illam dependentiam a causa prima; influxus autem causæ primæ non ita se habet, nam ex genere suo operari potest sine causa secunda, licet in particulari adhiberi etiam possit per se insufficiens sine influxu causæ secundæ ; ex hac ergo diversitate nascitur ut causa secunda vere ac simpliciter sit dependens in agendo a causa prima, et non e converso, quia dependentia dicit intrinsecam necessitatem et indigentiam, et eadem ratione causa secunda subordinatur primæ, et non contra, ut jam satis constat.

Motio causæ primæ ut modificetur a causa secunda. — Deus nihil agit ex necessitate materiæ, nec quoad qualitatem, nec quoad modum efficiendi. — Ad quintam probationem de modificatione concursus causæ primæ a secunda, respondemus primo, si id sequitur, non minus sequi in contraria sententia quam in nostra, tum quia, ut dixi, sententia illa non potest negare simultaneum concursum post suam motionem præviam ; in illo ergo concursu erit eadem modificatio ; tum etiam quia ipsamet motio prævia necessario modificatur a causa secunda, tanquam a proprio receptivo; motio enim causæ primæ de se universalis et indifferens est; in unaquaque autem causa secunda recipitur juxta modum ejus ; ergo per illam modificatur ad eum modum quo influxus solis modificatur juxta diversitatem passi in quo recipitur. Unde quoad hanc partem affirmativam præcise sumptam nullum esset inconveniens concedere illam sequelam, scilicet, concursum causæ primæ modificari a secunda; ita enim multi Scholastici loquuntur, et de aliis causis universalibus id admittit prædictus auctor, nec involvit ullam repugnantiam vel imperfectionem, etiam respectu primæ causæ, quia licet causa prima operetur virtute infinita, et sit magis independens ab omni causa secunda quam omnis causa creata superior ab inferiori, nihilominus non operatur in singulis effectibus se-

cundam totam infinitatem suam, et quando concurrit cum causis secundis, unicuique offert concursum juxta capacitatem ejus, et hoc est causam secundam modificare concursum causæ primæ, si in bono et sano sensu intelligatur. Nec inde sequitur causam secundam in aliquo genere causæ prius natura concurrere, quam causam primam; sed ad summum sequitur prius natura et ex se esse capacem talis concursus causæ secundæ ad actualem concursum causæ primæ; sed capacitas concursus ad collationem seu determinationem ejus non sufficit. Comparando autem actuales concursus inter se, sicut non est inter eos distinctio in re, ita nec prioritas; sicut autem ratione distinguuntur, ita sine inconvenienti dici possunt secundum diversas rationes esse ad invicem prius et posterius secundum rationem, quanquam convenientius sit hanc locutionem vitare ad tollendam offensionem. Quia vero in illa probatione quinta non solum infertur illa pars affirmativa de modificatione concursus causæ primæ a secunda, sed etiam additur alia negativa, scilicet, hanc modificationem non fieri ex voluntate et intentione Dei, ideo simpliciter neganda est sequela, quia consequens illud erroneum est quoad hanc posteriorem partem. Deus enim nihil agit ex necessitate naturæ, nec quoad qualitatem, nec quoad modum efficiendi; ergo etiamdum operatur cum creatura, non ab ipsa ita determinatur ut necessitatem aliquam ei inferat; ergo necesse est ut modus operationis et influxus Dei sit ex electione et voluntate ejus. Nec tamen pars illa seu sequela habet ullum fundamentum in nostra sententia, quia potius nos dicimus sua voluntate offerre concursum unicuique causæ secundæ accommodatum, et ita simul concurrunt ad hanc determinationem et causa secunda postulans, ut ita dicam, et causa prima sua voluntate offerens, et ideo dicitur causa secunda quasi materialitere determinare, causa vero prima efficienter. Postquam vero Deus suum concursum obtulit, et suam omnipotentiam applicuit ad influendum cum causa secunda juxta modum ejus, tunc, influente causa secunda, necessitate quadam cooperatur illi causa prima, et modo illi accommodato, quæ necessitas non provenit a causa secunda, sed ab ipsa divina voluntate, nec est imperfectio, quia non est necessitas simpliciter, sed immutabilitatis et omnipotentiæ, quæ operatur quidquid vult et quomodo vult.

Alvarez.—Sexta ratio principalis et ultima in hoc primo capite esse potest, quia causa principalis prius natura influit in effectum quam instrumentum; sed omnis causa secunda, sive naturalis, sive libera, comparatur ad primam, ut instrumentum ad causam principalem; ergo præcedit ordine naturæ influxus causæ primæ. Major supponitur ex philosophia, quia instrumentum non agit nisi motum a principali agente, et ideo necesse est ut præcedat, saltem ordine naturæ, motio principalis agentis, quæ vocatur influxus seu concursus ejus; minor autem probari potest primo, ex illo Isaiæ 10: *Nunquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea, aut exaltabitur serra contra eum a qua trahitur, quomodo si elevetur virga contra elevantem se, et exaltabitur baculus, qui utique lignum est.* Quorum verborum sensus esse videtur hominem nihil habere in operibus suis unde glorietur, quia solum agit ut instrumentum motum a Deo. Ubi quidam novus expositor ut suam de auxilio prædeterminante proferat et muniat sententiam, sic inquit: *Virtutem regis Assyriorum virgæ comparavit, et baculo, non autem arbori, arbor enim motum habet et vitam, et florem et frondes, fructusque producit, baculus autem inanime quiddam est et immobile, et nisi moveatur ab alio, nihil ex se poterit operari; sic se habent omnes causæ secundæ, sive naturales, sive liberæ respectu primæ et universalissimæ, videlicet Dei a quo nisi efficaciter ad suas operationes moveantur, se movere non possunt, aut boni aliquid efficere,* qui ad hoc suum dogma confirmandum varia testimonia congerit, quæ in sequentibus capitibus examinabimus. Imo idem auctor, Isai. primo, versiculo 55: *Si volueritis et audieritis me,* non solum instrumento sed umbræ comparat hominem respectu Dei, et illud Genes. 1: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, legit ipse: Ad umbram et similitudinem nostram, *ut significaret,* inquit, *quod sicut umbra non habet ex se motum aliquem, nec potest habere, nisi illum quem a corpore cujus est umbra participat, ita homo bonum motum, qui ad salutem animæ pertineat, habere non potest, nisi a Deo, cujus est umbra, moveatur.* Ratione potest illa minor propositio confirmari, quia magis subordinantur omnes causæ secundæ divinæ voluntati quam membra corporis humani voluntati animæ; sed membra corporis comparantur voluntati, ut instrumenta ad agens principale; ergo multo magis ita comparantur causæ secundæ ad voluntatem Dei; etenim causa secunda nihil operari potest, nisi quod Deus

voluerit; præcedit ergo voluntas Dei, sicut ad motionem brachii præcedit voluntas hominis, et majori efficacitate sequitur actio causæ secundæ ex voluntate Dei quam motio brachii ex voluntate hominis.

Singulæ adversariorum propositiones non sufficiunt ad inferendum intentum. — Ad hoc argumentum multa dici possunt circa singulas propositiones in eo assumptas ; neutra enim illarum est universaliter vera ; et cum proportione sumptæ insufficientes sunt ad inferendum consequens intentum. Quod ergo attinet ad majorem propositionem de comparatione inter causam principalem et instrumentalem, respondemus quædam esse instrumenta quæ non conjunguntur causæ principali, nisi per novum motum receptum in instrumento a causa principali, ut contingit in calamo aut serra respectu artificis, et in his maxime habet locum illa propositio, præcedere, scilicet, ordine naturæ motionem causæ principalis, nam per illam facit ut ipsum instrumentum proxime operetur. Solet autem hujusmodi causa principalis non attingere per se et immediate, immediatione, ut aiunt, suppositi, effectum seu actionem instrumenti, sed solum per instrumentum ipsum, ut videre licet in exemplis de calamo et serra, nam scriptor non attingit litteram nisi per calamum. Si ergo de iis instrumentis sit sermo, conceditur major illius argumenti, et negatur minor, non enim ita comparantur causæ secundæ ad primam, ut mox dicemus. Alia vero sunt instrumenta , quæ conjunguntur principali agenti in ordine ad operationem per naturalem subordinationem. Sic calor dicitur instrumentum formæ ignis, vel ad calefaciendum, vel, quod verisimilius est, ad producendam formam ignis, in qua productione nulla motio prævia antecedit circa ipsum calorem quæ sit a forma ignis, sed ipsemet calor manans a tali forma natura sua subordinatur illi in agendo, et ideo operatur ut instrumentum ejus. Sic etiam potentiæ animæ dicuntur organa ejus ; quando autem anima operatur per potentias, non præcedit motio ab essentia animæ in potentiam distincta a naturali emanatione potentiæ ab anima, et addens aliquid supra entitatem potentiæ. Sic etiam multi putant phantasma esse instrumentum intellectus agentis, quamvis intellectus agens non habeat operationem præviam circa ipsum phantasma ; est enim vana, et inintelligibilis, et superflua. Sacramenta sunt hoc modo instrumenta Dei ad efficiendam gratiam, ut late dixi in t. 3 partis 3 ; et voluntas et intellectus possunt etiam dici instrumenta Dei ad supernaturales actiones efficiendas, ut latius declaravi in 1 tom. tertiæ partis, disp. 31, sect. 6, proxime ante solutionem argumentorum. In his ergo instrumentis falsa est illa major propositio assumpta, nam etiamsi virtus principalis agentis et forma ejus immediate influat in effectum et actionem instrumenti, tamen non prius natura influit in ipsum instrumentum aliquid distinctum ab entitate ipsius instrumenti , unde non est etiam duplex actio, una instrumenti, et altera principalis agentis, sed est una et eadem, ab utroque in suo genere manans, cum subordinatione eorum inter se. Unde non potest esse prioritas naturæ, cum hæc requirat distinctionem in re, ut sæpe dixi, sed est sola prioritas excellentiæ seu principalitatis, ut supra explicatum est.

Quod attinet ad comparationem inter causas secundas, et primam, quæ in minori propositione fit , propositio illa universaliter sumpta falsa est, nam imprimis causæ secundæ, in ordine ad proportionatos et connaturales effectus, simpliciter sunt causæ principales quæ operantur propria virtute, et in proprio genere proximæ sufficientes ad tales effectus. Deinde tales causæ non recte comparantur instrumentis quæ indigent actuali motione causæ principalis prius in se recepta, nam illa indigentia provenit in illis instrumentis ex defectu virtutis sufficientis, vel ex defectu applicationis ad agendum ; neutra autem ratio habet locum in causa secunda principali ; si ergo D. Thomas vel aliquis auctor gravis interdum vocat has causas instrumenta, solum est propter naturalem subordinationem et dependentiam in agendo ab actuali influxu primæ causæ, vel etiam interdum dicuntur instrumenta secundum quamdam moralem rationem, ut statim dicemus.

Unde constat multo magis esse falsam illam propositionem in agentibus liberis, respectu eorum actuum quos virtute naturali et principali elicere possunt. Primo quidem , quia simpliciter sunt causæ principales talium actuum, et ideo ex ea parte inepte comparantur illis instrumentis quæ operari non possunt, nisi prius in se actualem motionem a solo agente principali recipiant. Secundo et maxime, quia habent dominium et propriam determinationem in suis actibus ; unde quod citatus expositor colligit ex loco Isaiæ, causas tam liberas quam necessarias esse instru-

menta, non tanquam viva arbor, sed tanquam inanimis baculus, idque non metaphorice tantum, sed proprie, plane contradicit definitioni Concilii Tridentini, damnantis eos qui dicunt voluntatem moveri a Deo, ut inanime instrumentum; nec minorem errorem præ se fert altera comparatio de umbra, quæ non solum vitam non habet, verum etiam nihil per se operatur, nec in eo genere motus quem habet intelligi in ea potest aliqua indifferentia, quia non est nisi resultantia quædam ex motu alterius. Illa autem lectio testimonii Genesis, auctoritatem non habet, vel, si admittatur, reducenda est ad veram lectionem Vulgatæ editionis; comparatur enim homo umbræ, quatenus est ad imaginem Dei, non propter motum, sed propter repræsentationem, quia umbra est quædam imperfecta imago. Verba autem Isaiæ, ut recte notavit Driedo, de Captivit. et redempt. gener. hum., tit. 6, p. 2, cap. 2, non sunt in omnibus, et cum omnimoda æqualitate accommodanda, sed secundum quamdam similitudinem, quia instrumentum inanime, sine proprio judicio et deliberatione, ab alio applicatur ad opus; voluntas autem humana non sic applicatur a Deo; non ergo in hoc fit comparatio, sed in hoc quod tota virtus agendi, et ipsamet actio intrinsece pendet a Deo; item in hoc quod Deus sua omnipotenti et suavi providentia ita utitur voluntatibus humanis ad suos effectus, ut eos infallibiliter juxta modum a se præscriptum consequatur, ac si illas determinaret et moveret ad unum tanquam physica instrumenta. Est autem ponderandum in loco Isaiæ sermonem esse de operibus pravorum hominum qui per potentiam affligunt populum Dei, et Hieronymus ibi sententiam illam extendit ad hæreticos tyrannos etiam, qui sunt omnes tanquam virgæ in manu Dei ad exercendum vel puniendum fideles propter peccata sua. Quis autem dicat hominem prave utentem sua voluntate esse proprie instrumentum directe et per se motum ac determinatum a Deo ad volendum talem effectum? Est ergo comparatio aliqua ex parte metaphorica, tenetque similitudo, physice loquendo, in subordinatione et dependentia voluntatis humanæ a divina; moraliter loquendo, tenet in hoc similitudo, quod omnes eventus et effectus hujusmodi proveniunt præcipue ex divina providentia ordinante vel permittente quidquid in eis invenitur; unde quia Deus intendit et vult afflictiones servorum suorum, et ad hunc finem permittit tyrannum operari et abuti potestate sua, et aufert omnia impedimenta quæ possunt impedire tales effectus, ideo dicuntur pravi homines esse instrumenta Dei.

In operibus gratiæ voluntates humanæ sunt instrumenta Dei. — At vero in operibus gratiæ cum majori proprietate dicuntur causæ secundæ et voluntates humanæ esse instrumenta Dei, et indigere prævia motione et elevatione qua præparentur ad supernaturales actiones, quia de se sunt causæ improportionatæ et inferioris ordinis. Hinc autem non sequitur moveri humanas voluntates ad hujusmodi actiones, motione prædeterminante et physice applicante illas ad exercitium actus, quia per hanc motionem et elevationem, quatenus ordine naturæ antecedit, non extrahitur voluntas e connaturali modo operandi quantum ad dominium et libertatem actionis, sed solum quoad perfectionem et excellentiam actionis; per illam ergo præviam motionem et elevationem solum recipit voluntas supernaturalem vim operandi, et habet paratum ex parte Dei adjutorium et concursum tali actioni proportionatum; voluntas autem sic præparata et elevata, vel jam non comparatur ut proprium instrumentum, sed ut virtus principalis proxima, et ideo non indiget alia motione prævia, sed solo auxilio simultaneo; vel certe, licet aliquam propriam rationem instrumenti retineat quantum ad eam improportionem quæ ex parte potentiæ semper manet, ut supra declaratum est, non tamen quoad hanc partem comparatur instrumentis, quæ conjunguntur agenti per actualem motionem in se receptam, sed illis quæ per se habent intrinsecam subordinationem ad principalia agentia; sic enim voluntas humana per se habet innatam virtutem obedientialem, ut elevata per gratiam possit supernaturaliter operari ut instrumentum vitale ac liberum, dependens ab actuali influxu altioris ordinis manante a Deo ut a principali agente, absque nova prævia motione et applicatione repugnante libertati.

Ad ultimam vero rationem et comparationem inter causas secundas et voluntatem Dei ex una parte, et organa corporis humani et voluntatem hominis ex alia, respondetur imprimis, etiamsi admittatur similitudo, non sequi causas secundas recipere in seipsis aliquam motionem præviam procedentem a voluntate Dei. Nam membra corporis humani, quando localiter moventur ad nutum voluntatis vel appetitus, non recipiunt

in se aliquam realem motionem intrinsecam distinctam a motione locali, et priorem illa, sed solum exercent talem motum ad præsentiam voluntatis. Quod enim quidam probabilius judicant, tunc membra corporis recipere aliquem modum realem a voluntate, prævium et distinctum ab ipso motu, incredibile est. Quia nec voluntas humana habet tantam efficacitatem, nec concipitur quis sit ille modus, vel quæ sit necessitas ejus, unde, qua facilitate asseritur, contemnitur. Quia sympathia potentiarum per radicationem in eadem anima ad hoc sufficit; quis enim credat, quando voluntas vult ut intellectus eliciat assensum fidei, producere in ipso intellectu aliquem modum realem distinctum ab assensu fidei, et prævium ad illum? Est profecto id vanum et fictum ; sed eadem anima, quæ per voluntatem vult credere, statim per intellectum credit.

Instantia.—Respondetur.—Sed aiunt : esto voluntas humana non applicet potentias sibi subjectas imprimendo aliquid in illis, necesse est ut voluntas divina id faciat in causis secundis, quia voluntas divina efficacior est, et non est applicans extrinsecum, sed applicans per se, cujus motio est principium per se cujuscumque operationis quæ postea subsequitur, alias imperfecte moveret sicut alia applicantia extrinseca, quæ imperfectio non est Deo tribuenda. Respondemus multo minus esse necessariam illam impressionem, seu motionem præviam procedentem a divina voluntate in causas secundas, quia supponimus illas esse perfectas in actu primo, quoad applicationem vel alias conditiones similiter requisitas ex parte actus primi, quia jam non indigent alia applicatione vel determinatione, quæ sit prævia ad ipsam actionem. Unde quod Deus non det talem applicationem, non est imperfectio, quia non est ex impotentia , sed quia necessaria non est, vel certe quia, eo modo quo insinuatur ab illo auctore, repugnantiam involvit; nam, si applicatio per se vocetur illa actio per quam datur id quod est principium per se ulterioris actionis, sic verum est causam primam per se applicare causas secundas, quia eis dat virtutes quibus inclinantur vel determinantur ad agendum ; hæc autem virtus non consistit in actuali motione prævia, sed in ipsa intrinseca forma , vel potentia, aut habitu, vel alio simili intrinseco principio agendi; ob hanc ergo applicationem non est necessaria illa motio; si autem ultra hanc applicationem requiratur alia magis per se, ut, scilicet, immediate attingit ipsum effectum vel actionem ad quam fit applicatio, sic non solum est superfluitas, quia sine ulla necessitate hoc fingitur, sed etiam est repugnantia, quia ut supra ostendi, motio, quæ fit in ipsa causa, non potest per se vel immediate terminari ad actionem quæ transit in effectum ; sed prius agere debet aliquid in ipsamet causa, quod deinde sit principium actionis in effectu, et ita illa prævia applicatio per se solum est in actu primo. Quod si vocetur magis per se, quia infallibiliter infert actionem, etiam in naturalibus agentibus id habent naturales virtutes ex natura sua, in liberis autem talis applicatio prævia repugnaret libertati. Quocirca in omni agente actualis applicatio, quatenus est aliquid ultra virtutem agendi, non est aliquid distinctum ab ipsa actione, et in tantum est per se a prima causa, in quantum Deus immediate influit in illam, quod non facit per motionem præviam, sed per concursum simultaneum.

Sed urgebat aliquis, quia, licet demus Deum non imprimere causæ secundæ aliquam entitatem præviam, saltem probat argumentum per voluntatem applicare causam secundam ad agendum, ad eum modum quo voluntas hominis organa corporis applicat ad motum per subordinationem vel sympathiam potentiarum. At hoc satis est ut dicatur Deus prius natura applicare causam secundam sicut dicitur voluntas hominis prius natura applicare membra corporis. Eædemque difficultates ex hujusmodi applicatione oriuntur, nam sine Dei voluntate non possunt causæ secundæ operari, sicut nec membra corporis sine appetitu moveri, et posita Dei voluntate, non possunt causæ secundæ ei resistere, sicut membra hominis expedita non possunt resistere voluntati efficaciter moventi. Respondetur imprimis, si de causis naturalibus tantum esset sermo, nullum fore inconveniens totum id admittere, quod argumentum intendit, licet revera necessarium non sit, ut ex iis quæ de causis liberis dicemus constabit ; ut enim causæ secundæ operentur, non est necessaria alia voluntas Dei, per quam illas applicet ad operandum, præter eam voluntatem qua illis dedit naturam et virtutem sufficientem et determinatam ad unum, eisque suum concursum obtulit, et unamquamque juxta suam naturam sincere voluit operari; nam hæc sunt principia sufficientia, tam ex parte causæ secundæ quam ex parte divinæ provi-

dentiæ et causalitatis. Neque oportet in omnibus servari similitudinem inter organa corporis comparata ad voluntatem hominis, et causas secundas comparatas ad voluntatem Dei; nam, licet magis, et intimius, ac essentialius pendeant causæ secundæ a prima in agendo, quam membra corporis a voluntate hominis in movendo, non tamen eodem modo, quia membra pendent a voluntate tanquam ab extrinseco applicante, quæ applicatio præcedit ordine naturæ, quia fit per actionem re ipsa distinctam a motu membrorum, et in voluntate ipsa manentem; causæ autem secundæ pendent a prima ut a causa per se, et intime, ac immediate influente in suammet actionem, et ideo non pendent a voluntate Dei, ut volente novam applicationem, præter eam quæ est per innatam inclinationem et determinationem ad unum, et præter applicationem localem, ubi fuerit necessaria, sed pendent a Dei voluntate, ut volente concurrere, quæ non censetur prævia, sed concomitans, quia in objecto suo includit cooperationem causæ secundæ, et illi non dependet actio transiens in re ipsa distincta ab actione causæ secundæ; ideoque necessarium non est intelligere applicationem mediam inter concursum Dei, et collationem virtutis seu actus primi sufficientis, tanquam per se ac simpliciter necessariam ad actionem harum causarum.

Ut servetur libertas in actionibus, quid sit necessarium. — Multo vero magis necessarium est hoc dicere in causis liberis, ut probat objectio facta. Ut enim servetur libertas in actionibus earum, necessarium est ut nulla determinatio ad unum antecedat per modum actus primi, seu ante usum suæ libertatis, sed oportet ut ipsa determinatio fiat per actionem talis causæ liberæ, et cum indifferentia elicitam, ita ut ipsa determinatio pertineat ad actum secundum et vitalem, fiatque ab intrinseco principio cum potestate ad oppositum, dependenter tamen a prima causa tanquam a cooperante, principali ac primaria. Quocirca comparando voluntatem humanam, ut elicientem suam actionem vel determinationem, ad voluntatem divinam, ut volentem ante ipsam determinationem vel actionem voluntatis humanæ, in rigore necessarium non est ut præcedat duratione vel ordine naturæ absoluta et efficax Dei voluntas, vel determinans voluntatem humanam efficaciter et absolute; tum quia destrueret usum libertatis, tum etiam quia repugnaret bonitati divinæ sic applicare voluntatem humanam ad actus malos, sicut repugnat virtuti hominis applicare per voluntatem suam membra corporis sui ad actus turpes; sufficit ergo, ex vi subordinationis ac dependentiæ liberi arbitrii a prima causa, quod præcedat voluntas Dei, concurrendi cum libero arbitrio, et sinendi illud operari juxta modum suum. Nam hæc voluntas Dei, quatenus intelligitur antecedens, et per modum principii respectu determinationis humanæ voluntatis, non est voluntas absoluta, sed includit conditionem : Si liberum hominis arbitrium cooperari voluerit; et ideo, licet sit sufficiens voluntas, non est efficax sine cooperatione liberi arbitrii, quia Deus non vult aliter applicare omnipotentiam suam, ne nostræ lædat libertati. Si vero illa voluntas consideretur, ut jam actu influens simul cum nostra, non habet rationem antecedentis, sed concomitantis causæ, ideoque non causat se sola præviam applicationem, sed simul cum voluntate hominis causat ejus liberam determinationem, et in hoc etiam est dissimilitudo in exemplo adducto de membris corporis humani; estque nova ratio differentiæ evidens, quia potentia motiva existens in membris corporis non habet proprium intrinsecum dominium suæ actionis, et ideo non poterat talis actio esse libera, nisi per denominationem ab extrinseca voluntate applicante, ac propterea virtus motiva talium membrorum ita est natura sua instituta, ut indigeat illa applicatione prævia, saltem per sympathiam potentiarum radicatarum in eadem anima, tanquam in uno et eodem proximo principio principali. At voluntas hominis habet intrinsecum dominium suæ actionis et determinationis, et ideo non solum non indiget extrinseco prædeterminante, cum per suum dominium possit se determinare, et actio ejus intrinsece sit voluntaria, et intrinseca per respectum ad ipsammet voluntatem humanam, verum etiam repugnat huic dominio et libertati talis determinatio. Quare sicut non pertinet ad causalitatem primæ causæ destruere vel impedire hanc libertatem, ita nec efficere talem determinationem, sive per impressionem præviæ motionis, sive quocumque alio modo possibili. Dico autem non pertinere hoc ad causalitatem primæ causæ, ut sic, id est, ut concurrentis cum causa secunda necessario et ordinario modo de quo nunc agimus. Nam si extraordinario modo per omnipotentiam suam id facere voluerit, poterit quidem prædeterminare voluntatem huma-

nam ad unum, necessitatem illi inferendo, non tamen in eodem actu liberum usum relinquendo, quia hæc duo plane repugnant, ut in superioribus ostensum est. Unde colligunt aliqui nunquam posse divinæ voluntatis decretum absolutum, quod prædefinitionem Dei appellamus, esse de actu libero voluntatis humanæ, et simpliciter absolute antecedere liberam determinationem ejus, quia putant ex hoc actu divinæ voluntatis necessario et causaliter sequi applicationem et determinationem voluntatis humanæ repugnantem libertati. Ego vero censeo, si hoc decretum non sit per modum executionis, sed per modum intentionis, non repugnare libertati voluntatis, quia non applicatur immediate ex efficacia illius propter solam sympathiam vel physicam prædeterminationem, sed prudenter sapienterque excitatur et movetur voluntas per media congrua divinitus præcognita, ut tandem ipsa se determinet cum auxilio et concursu simultaneo, et ita potest illud decretum habere infallibilem effectum, salva libertate. Pertinereque hoc potest in multis effectibus ad perfectionem providentiæ Dei, quamvis non possit extendi ad omnes, præsertim ad actus quibus malitia inseparabiliter adjuncta est, ut in lib. 2 de Auxiliis late diximus, et statim breviter attingemus.

Secundum caput argumentorum, ex indifferentia liberi arbitrii.—Quam sit debile.— Varietas opinionum de principio determinante causam secundam. — Indifferentia pertinet ad libertatem.—Secundum principale fundamentum hujus sententiæ est, quod voluntas creata, cum sit de se indifferens, non potest inchoare actionem suam, nisi prius ab alio determinetur, quia a causa indifferenti, ut sic, non potest provenire actio determinata, atque hæc est prima et principalis ratio ad hoc caput spectans. Ut autem intelligatur quam sit debilis hæc ratio et infirma, distinguamus duplicem indifferentiam : una est quoad exercitium, alia quoad specificationem, quæ opponuntur duplici necessitati quoad exercitium vel specificationem, quæ distinctio satis vulgaris est. Possumus tamen addere tertiam indifferentiam quoad individuum; sed hæc communis est, non tantum causis liberis, sed etiam naturalibus, quia ignis, verbi gratia, de se potens est ad producendum varia individua coloris, et consequenter respectu talium individuorum est quasi universalis causa et indifferens, unde, ut in particulari producat hoc individuum potius quam aliud, aliquo determinante indiget, nam ipse non potest se determinare, cum nec sit liber, nec reflectatur, ut sic dicam, supra se ; et eadem ratio est de cæteris agentibus naturalibus. De tali autem principio determinante causam secundam ad individuum effectum, est varietas opinionum inter Philosophos, nam alii volunt determinationem illam oriri a subjecto et circumstantiis, alii ab influxu primæ causæ, quod fortasse probabilius, dummodo pro constanti supponatur, propter hanc determinationem ad individua, non esse necessarium influxum prævium, seu prædeterminans, receptum in causa secunda, sed sufficere generalem concursum concomitantem, quem Deus in singulis momentis seu opportunitatibus offert unicuique causæ ad determinatum numero effectum in unaquaque specie, et hoc satis est ut talis causa hic et nunc efficiat hoc individuum, et non aliud, quia ad illud habet concursum Dei, et non ad aliud ; nam alioqui jam ipsa causa secunda habebat sufficientem virtutem ad utrumque. Quoad hanc autem determinationem, eadem omnino ratio est de causis liberis ac de naturalibus. Quantumcumque enim causa secunda libere operetur, non est in potestate ejus determinare se ad hunc actum in individuo eliciendum, potius quam alium, etiamsi libere determinetur ad eliciendum actum talis speciei. Quod satis constat experimento ; determinatur enim voluntas ad amandum vel non amandum, vel etiam ad odium ; tamen cum se determinat ad amorem, non est in potestate ejus elicere hunc actum amoris in individuo, potius quam alium ; sed eo ipso quod hic et nunc se determinat ad actum, naturaliter sequitur, ut faciat tale individuum, quale in re ipsa existit, etiamsi fortasse ipse homo ignoret quod vel quale sit, et hæc fortasse est ratio cur hoc non cadat sub liberam hominis electionem, quia scilicet non habet homo præcognita talia individua, ut inter ea eligat, nec habet aliquod principium vel motivum quo ad talem electionem moveatur, quod non ita est in determinatione quoad speciem actus; nam eo ipso quod proponitur objectum ut amabile vel odibile, proponitur electio facienda inter odium et amorem ; et ideo talis determinatio quoad specificationem cadit sub libertate ; quoad individuum vero minime, sed aliunde naturaliter consequitur, eo ipso quod liberum arbitrium libere se determinat ad speciem actus; et principium talis determinationis recte reducitur in divinum concursum

concomitantem, sicut dictum est de causis naturalibus. Et ita nihil in hoc læditur vel minuitur libertas, quia hæc, ut dixi, non consistit in electione seu indifferentia inter individua ejusdem speciei, sed consistit primo quidem et præcipue in indifferentia quoad exercitium actus, quæ integra manet, etiamsi Deus tantum offerat concursum suum ad determinatos actus in individuo in singulis speciebus, quia per hoc non determinatur potentia ad exercendum aliquem actum, sed potest nullum elicere, non obstante ea præparatione ex parte Dei; deinde pertinet ad libertatem indifferentia quoad speciem actus, quæ similiter non minuitur per hoc quod concursus offeratur ad certum individuum, quia non offertur tantum in una specie (sic enim revera non maneret libertas perfecta ad eliciendos actus aliarum specierum); sed offertur ad omnes species actuum quos voluntas exercere potest; in singulis tamen ad singula tantum individua; propter hanc ergo determinationem non est necessarius prævius influxus in causa.

Determinatio ut fiat ex parte voluntatis. — Præterea necessarius non est propter determinationem quoad specificationem actus; nam hoc sufficienter fit ex parte quidem objecti per ipsius propositionem et repræsentationem sub aliqua ratione boni aut mali, quæ ad talem speciem actus in suo genere actus determinandam sufficiat; ex parte vero principii proximi efficientis sufficit dominium et potestas electiva voluntatis cooperante Deo, juxta exigentiam actus. Quin potius si aliunde voluntas determinaretur ad certam speciem actus, eo ipso impediretur usus libertatis quoad specificationem, quia jam determinatio non esset ex dominio et intrinseca perfectione, sed aliunde. Idemque cum proportione dicendum est de determinatione quoad exercitium actus; supponitur enim ex parte objecti metaphoricam motionem, sufficientem ut circa tale objectum possit actus exerceri, non tamen necessitantem, ac proinde nec omnino determinantem potentiam ad tale exercitium; ex parte autem ipsius voluntatis fit determinatio intrinseca potestate et dominio, quia nisi ita fieret, jam non esset determinatio ab ipsa voluntate, sed ab alio, et ita non esset libera, minusque posset esse liber actus necessario productus a causa sic determinata; neque argumentum illud, quod causa indifferens nil determinatum operari potest, alicujus momenti est contra has duas partes, quia illud ad summum haberet locum in causis naturaliter agentibus, solum quoad speciem actus, nam quando causa naturalis est universalis et indifferens ad plures effectus specie distinctos, non potest ipsa se determinare ad unum potius quam alium, quia non est electiva, nec reflexiva in seipsa; determinanda est ergo vel a capacitate subjecti, vel ab aliis concausis, et tunc etiam non fit determinatio per influxum in ipsam causam, sed in effectum, ut satis per se constat; causa vero libera habet indifferentiam altioris perfectionis, quia et habet virtutem eminentem ad varios actus, et sufficientem ad singulos, et præterea habet vim se determinandi ad unum vel alium effectum, quia mere voluntarie elicit actionem suam et cum pleno dominio illius; idemque est cum proportione de determinatione quoad exercitium actus, quia talis potentia non est indifferens quoad exercitium propter imperfectionem, vel quia indigeat novo complemento virtutis, sed potius propter magnam perfectionem, a qua provenit ut possit vel suum influxum continere, vel in actum prodire. Illa ergo propositio: A causa, quæ prius natura quam operetur indifferens est, non potest determinata operatio prodire, falsissima est et humanæ libertati contraria, nam perinde est ac si diceretur, a facultate prius natura manente libera non posse determinatum actum procedere.

Instantia. — *Cabezudo, d. q.* 2, *ad* 8. — Sed instant respondendo simul et argumentando secundo, quia determinatio prævia voluntatis, quæ est per motionem actualem primæ causæ, non est contraria libertati, et alioqui est valde necessaria ut Deus possit habere perfectam providentiam actuum liberorum; ergo nullo modo neganda est. Major probatur, quia determinatio illa non facit necessitatem simpliciter, sed solum secundum quid; sic inquit quidam ex illis auctoribus: Quantumcumque ponatur prædeterminatio divina, semper actio mea est simpliciter libera et contingens, quia non est intrinseca connexio inter me et illam operationem; item addit alium rationem, quia motio divina est infinitæ efficaciæ, et potest movere omnibus modis, et ideo potest ita movere, ut actus omnino infallibiliter, ac necessario, necessitate talis suppositionis, fiat, et nihilominus modo libero fiat, quia utrumque Deus simul vult, et quod vult efficaciter operatur. Unde si causa finita (ait idem auctor) ita prædetermi-

naret voluntatem hominis, tolleret ejus libertatem, quia ejus motio esset finita et limitata, quæ non est potens ad movendum omnibus modis; secus vero est in motione divina, quamvis eamdem vel majorem determinationem faciat, quia cum illa potest conjungere modum liberum. Item addit aliam rationem, quia hæc motio ex æquo necessaria est, et æque se habet ad operationem liberam et necessariam, et ideo efficacia illius non repugnat utrique modo operandi. Item illa motio, quia non est qualitas inhærens, non facit intrinsecam connexionem operationis cum subjecto, nec connaturalitatem inter ipsam motionem et operationem subsequentem, sed potius supponit connaturalitatem operationis ad subjectum, id est, ad voluntatem, quam movet juxta naturam ejus, quod secus esset, inquit, si voluntas determinaretur per qualitatem vel habitum, quia habitus facit connaturalitatem, et qualitas exigit ex natura rei operationem, et ita facit intrinsecam connexionem operationis cum subjecto. Minor autem principalis argumenti declaratur, quia, nisi Deus posset hoc modo determinare causam liberam ad suum actum, operatio causæ liberæ fieret præter intentionem Dei, quod repugnat perfectioni providentiæ. Sequela patet, quia, vel Deus intendit operationem causæ liberæ, vel non; si eam non intendit, et nihilominus fit talis operatio, jam est præter intentionem Dei; si autem eam intendit, et non potest eam prædeterminare, frustrari posset ejus intentio, quod repugnat perfectioni divinæ; unde etiam in effectibus contingentibus, provenientibus a causis naturaliter agentibus, quatenus ab aliis impediri possunt, Deus ita determinat per suam providentiam futurum effectum, ut non impediatur; vel si impeditur, signum est Deum non dedisse causæ secundæ concursum ad operandum, sed solum ut conetur ad operandum.

Respondetur. — Ad necessitatem repugnantem libertati non est necessaria connaturalitas. — Respondemus primo ad majorem propositionem negando illam; supra enim satis ostensum est hujusmodi prædeterminationem repugnare cum actuali libertate operationis, et fere responsum est ad omnia quæ in probatione illius majoris afferuntur; ea tamen sæpe inculco, præ oculis pono, ut melius possit lector considerare in quas angustias redigunt isti homines libertatem nostram sine ulla necessitate, et quibus argutiis et inextricabilibus distinctionibus volunt dogmata fidei involvere potius quam explicare. Igitur ad primam probationem respondemus, negando illam non esse necessitatem simpliciter, quia, licet non sit necessitas intrinsece, est necessitas quæ non pendet ex libertate operantis, seu est necessitas, quæ non potest ab eo impediri, nec in suppositione, quia immittitur absque libertate, neque in emanatione actus a potentia tali suppositione affecta, quia non valet potentia illam impedire, et ita respectu illius compositi seu constituti ex voluntate et motione prævia, dimanatio operationis est prorsus intrinseca et necessaria; quidquid autem ultra hæc requiritur ad necessitatem simpliciter, est inintelligibile, et sine fundamento fictum, solum ad subterfugiendam vim rationum. Unde ad alteram rationem respondetur infinitatem divinæ potentiæ non extendi ad conjungenda simul duo contradictoria; actum autem simul esse liberum, et procedere a potentia prædeterminata ad unum sine potestate suspendendi suum influxum, supposita tali determinatione sibi non libera, est conjungere simul duo contradictoria, qualia sunt subesse et non subesse potestati potentiæ ad resistendum et non resistendum. Quod declaratur ad hominem ex ibi concessis. Nam si agens finitum ita prædeterminaret voluntatem, tolleret libertatem ejus, ut ibi conceditur; hoc autem solum esset propter formalem oppositionem inter talem prædeterminationem et libertatem, nam si non essent formaliter opposita, una non excluderet aliam, a quocumque agente fieret; sunt autem revera formaliter opposita, quia unum extremum includit negationem alterius, non tantum virtualiter seu radicaliter, sed etiam formaliter, nam indifferentia libertatis formaliter requirit carentiam determinationis ad unum; ergo etiam respectu infiniti agentis repugnant illa duo simul conjungi in eodem actu. Quando ergo Deus vult absolute actum liberum fieri, et per omnipotentiam potest facere ut infallibiliter fiat, non est quia possit conjungere prædeterminationem physicam voluntatis cum usu libertatis, sed quia potest applicare media, seu vocationem congruam, quam novit infallibiliter habituram effectum interveniente usu libero voluntatis. Altera vero ratio falsum imprimis sumit, nam talis præmotio neque ad actus liberos neque ad naturales necessaria est. Deinde illa propositio est se falsificans, ut ita dicam; nam eo ipso quod talis motio esset necessaria ad actus volunta-

tis, non esset necessaria ad futuritionem talium actuum, qui eo ipso non essent liberi respectu voluntatis creatæ sic motæ a divina voluntate. Ac denique valde impertinens est quod necessitas talis motionis sit universalis ad effectus omnium causarum secundarum, ut ob eam rem non tollat libertatem, cum alioqui supponatur efficere quidquid revera ad libertatem tollendam necessarium est et sufficit. Igitur ex generalitate concursus seu motionis primæ causæ, inferendum potius esset non esse talem illam motionem, quæ prædeterminet omnes causas secundas ad suas operationes, quia debet esse talis ut secum admittat indifferentiam libertatis, etiam quoad speciem, et non extendatur usque ad inclinationem ad malos actus, quorum primum repugnat cum determinatione ad unum, ut declaratum est, secundum autem esset alienum a bonitate primæ causæ. Præterea quod additur de differentia inter qualitatem et hanc motionem per se est incredibile, et statim resilit intellectus, primo quidem quia supra ostensum est, non posse intelligi talem motionem causæ præviam et distinctam a productione actus secundi, quin habeat intrinsecum terminum ad quem terminetur, qui non potest esse nisi qualitas; quid enim aliud erit, aut in quo prædicamento collocabitur ? Tum etiam quia, licet fingatur esse pura motio, eamdem vel potius majorem necessitatem inducet, quia non consistit necessitas hæc in conditione illius entitatis a qua provenit, sed in determinatione, quam inducit ante omnem usum libertatis, et cum impotentia resistendi illi. Quis enim dicat minori necessitate ferri sursum lapidem quando trahitur per solam actualem motionem, quam cum movetur per impressam qualitatem ? Plane ad rationem necessarii illud impertinens est, atque eodem modo nihil refert quod illa qualitas impressa ad determinandam potentiam sit habitus permanens, aut qualitas transiens seu actus, dummodo quælibet earum supponatur habere hanc vim quandiu durat ; necessitas enim eadem erit, sed una erit permanens, alia transiens, juxta conditionem impressæ entitatis. Unde quod additur de connaturalitate vel intrinseca connexione operationis cum subjecto, quam facit habitus vel qualitas, et non motio, etiam est præter omnem rationem et debitam considerationem, tum quia ad necessitatem repugnantem libertati non est necessaria connaturalitas, nam datur necessitas violentiæ et coactionis, vel ultra naturam, quæ est necessitas simpliciter, licet non sit connaturalis, ut patet in necessitate, qua projecta sursum moventur, et motus cœli necessarius est respectu illius, quamvis juxta multorum opinionem non sit illi connaturalis, sed neuter; et actus prævenientis gratiæ sunt simpliciter necessarii, id est non liberi, quamvis non semper habeant connaturalitatem. Tum etiam quia sicut habitui est connaturalis actus, ita etiam qualitati transeunti, et illi motioni esset maxime intrinseca et connaturalis operatio ad quam non solum inclinat, sed ex natura sua determinat ; respectu etiam subjecti seu voluntatis illa motio ex genere suo dicenda esset connaturalis, quia non solum est connaturale quod a natura inest, sed etiam quod est consentaneum naturæ, vel pertinens ad naturalem modum operandi; sic enim concursus primæ causæ connaturalis dici potest causæ secundæ ; ergo voluntas per hanc motionem non solum necessario, sed etiam connaturali modo movetur ; ergo operatio procedens a voluntate sic mota simpliciter necessaria est, et non libera. Quod si quis dicat auxilium efficax gratiæ non posse dici connaturale voluntati, respondemus primo non esse connaturale quoad gradum entitatis et perfectionis ; quoad modum tamen movendi et determinandi servare modum naturalis auxilii, et ideo eamdem necessitatem inducere. Secundo dicitur, licet tale auxilium non sit connaturale voluntati secundum se, esse connaturale voluntati elevatæ per habitum infusum, vel auxilium excitans ; nulla ergo verborum tergiversatione vitari potest necessitas repugnans libertati in actibus voluntatis, tam infusis quam acquisitis, si ad omnes illos necessario præcedit determinatio efficax ad unum, quam solus Deus sua virtute facit.

Secundo, dicimus ad illud argumentum, etiam minorem propositionem esse falsam, nimirum, providentiam Dei circa actus liberos non posse esse perfectam, nisi per hanc motionem determinet liberum arbitrium ; nulla enim est necessitas hujus motionis ad perfectionem divinæ providentiæ; imo ex tali necessitate magnæ imperfectiones sequerentur. Nam Deus æque provideret actus malos ac bonos, essetque prima radix et origo utrorumque, et non relinqueret hominem in manu consilii sui, etc. Ad probationem autem illius propositionis, respondetur neutram partem illius dilemmatis esse universaliter veram. Primo enim Deus non intendit omnes actus

liberos, quia non intendit malos, sed solum permittit, ut Concilium Tridentinum dicit, quod longe diversum est quam intendere. Quocirca de iis actibus malis concedi potest esse præter intentionem, imo, et contra intentionem Dei, seclusa omni imperfectione. Ita enim loquuntur Scripturæ et Patres, dum aiunt homines, qui hæc operantur, contra Dei agere voluntatem. Dico autem, seclusa imperfectione, quia tales actus non sunt contra absolutam et efficacem Dei voluntatem ; posset enim si vellet illos impedire, et ideo, si absoluta voluntate vellet, non fierent; sunt ergo præter Dei intentionem efficacem, quia etiam Deus non habet voluntatem absolutam illorum; sunt præter, imo et contra intentionem Dei antecedentem, quia Deus, quantum in se est, vellet ut non fierent; tamen quia hoc non obstante Deus ipse vult permittere ut fiant, id non redundat in aliquam imperfectionem divinæ providentiæ. Non sunt etiam illi actus præter intentionem Dei, ac si fortuito vel casu eveniant respectu illius, nam ex certa præscientia futurorum illos fieri permittit, et ad illos vult concurrere, etiamsi illos non absolute velit, nec causas prædeterminet aut moveat ut illi eveniant; hæc enim intentio et positiva motio aliena est a voluntate Dei.

Omnes actus liberi boni dici possunt esse ex intentione Dei. — At vero omnes actus liberi boni dici possunt esse ex intentione Dei, et consequenter negari etiam potest esse præter intentionem Dei, et non tamen de omnibus eodem modo. Est enim duplex intentio : una omnino absoluta, quam prædefinitivam vocamus ; alia est intentio involvens conditionem aliquam, scilicet, quantum est ex parte ipsius Dei, si per liberum arbitrium non steterit, quæ a multis vocatur voluntas antecedens; non est ergo necesse ut omnes actus liberi etiam boni sint ex priori intentione Dei , neque hoc spectat ad perfectionem providentiæ, quia, sicut perfectio providentiæ non postulat æqualem partitionem respectu omnium, sed proportionatam distributionem, ita etiam non postulat æqualem intentionem omnium actuum etiam bonorum, sed accommodatam juxta varietatem illorum , vel juxta sapientissimum divinæ voluntatis consilium ; itaque omnes bonos actus intendit Deus saltem voluntate antecedente, quia illos vel præcipit, vel consulit, vel saltem approbat, et ad omnes illos movere etiam potest et inclinare, et hac ratione non solum dicitur eos permittere, sed etiam operari, et ob eamdem causam non possunt tales actus simpliciter dici esse præter intentionem Dei, quia per hæc verba videtur excludi omnis intentio; ut autem actus liberi sint hoc modo ex intentione Dei, planum est non esse necessariam illam motionem efficacem ac prædeterminantem. Addendum vero est etiam posse Deum intendere aliquos ex iis actibus intentione efficaci ; pertinet enim, ut opinor, ad perfectionem potentiæ et providentiæ Dei, ut possit hoc facere, si velit, salva hominis libertate. Atque etiam spectat ad universalitatem divinæ providentiæ ut hoc faciat in multis actibus, ut late declaravi in libris de Auxiliis, loquendo de prædefinitionibus quæ sunt quædam intentiones efficaces; ut autem talis intentio Dei cum omni perfectione executioni mandetur, non est necessaria dicta motio prædeterminativa, sed sufficit vocatio congrua, ut in sequenti puncto declarabimus; ergo nec necessaria est ad perfectam providentiam talium actuum. Igitur in quocumque genere actuum liberorum falsa est illa propositio; nam sine tali motione stat providentia perfecta uniuscujusque actus, juxta modum illi debitum vel accommodatum. Idem etiam evidenter constat in effectibus contingentibus causarum naturalium quæ impediri possunt; interdum enim potest Deus efficaciter intendere talem effectum, et speciali cura applicare causas illi proportionatas, et removere causas de se impedientes ut inde proveniat; ad quod non est necessaria illa præmotio physica, sed concursus generalis et simultaneus sufficit cum aliqua prævia applicatione locali vel alteratione, ubi necessaria fuerit. Interdum vero non est necessarium ut illa intentio efficax ordine rationis antecedat; sufficit enim generalis voluntas antecedens relinquendi causas operari juxta modum suum, et concurrendi cum illis, et consequenter permittendi vel admittendi contingentes effectus naturæ, quæ monstra etiam et peccata naturæ dici solent, nec propterea sunt fortuiti respectu Dei, quia ex certa præscientia et voluntaria permissione ac cooperatione proveniunt. Quod autem dicitur in fine illarum probationum, quando naturale agens impeditur ne suam actionem exerceat, signum esse non habere concursum a Deo ad operandum, sed ad conandum operari, non recte dictum est, quia conari ad operandum in iis naturalibus agentibus nihil esse potest ab operatione distinctum, præter ipsam virtutem de se propensam et determinatam ad operandum nisi

impediatur, et ideo ad conandum operari non datur concursus præter conservationem naturalis virtutis; in homine vero vel animali conatus ad operandum solet esse motus et applicatio localis propriorum membrorum, et ita est quædam quasi immanens operatio, ad quam concursus requiritur. Quando ergo causa naturalis impeditur a sua operatione, habet quidem concursum ad operandum quasi in actu primo præparatum, et oblatum ex parte Dei, non tamen ei datur in actu secundo propter impedimentum. Neque hoc est contra efficaciam divini concursus, vel imperfectionem divinæ providentiæ, nam sapienti consilio et voluntate Dei offertur concursus tantum sub ea conditione et limitatione, quia ad convenientem ordinem universi ita expedit.

Tertium caput argumentorum, ex naturali insufficientia liberi arbitrii ad opera gratiæ. — Ultimum hujus sententiæ fundamentum confici potest, ex eo quod voluntas nostra per se et natura sua est insufficiens ad actus supernaturales eliciendos, et ideo necesse est ut per auxilium prævium et motionem Dei antecedentem præmoveatur a Deo ad hujusmodi actus. Unde saltem respectu talium actuum, necessarium est ut auxilium Dei sit non tantum concursus in effectum, sed etiam motio prævia in causam, quæ sit principium subsequentis actus, et similiter in eisdem actibus determinatio causæ secundæ a prima, id est voluntatis humanæ a Deo ut auctore gratiæ, præcedat talem actionem voluntatis, quia de se voluntas ad talem actionem est non solum indifferens positive, ut sic dicam, et active, id est, per eminentem virtutem sufficientem ad utramque partem, sed etiam est indifferens negative et passive, quia est imperfecta ad operandum in tali ordine, apta tamen ut in illo perfici et elevari possit; ergo saltem in ordine gratiæ est necessaria illa motio prævia per auxilium efficax. Ad hoc vero fundamentum respondemus, concedendo totum id quod assumitur, et negando hanc ultimam consequentiam in eo sensu quo infertur consequens, de motione per se et natura sua efficaciter prædeterminante voluntatem ad unum; hoc enim non sequitur ex toto illo antecedenti, sed solum sequitur necessarium esse ut voluntas, priusquam supernaturaliter operetur, recipiat a Deo principium aliquod superioris ordinis per quod elevetur et accipiat virtutem sufficientem ad operandum in illo ordine. Et quoad hoc necessarius est prævius influxus in causam; sed, secundum fidem, datur per illuminationes prævias et inspirationes, non vero per motionem efficaciter prædeterminantem. Unde voluntas post receptum talem influxum prævium supernaturalem est quidem sufficiens principium proximum supernaturalium operationum, adhuc tamen manet indifferens, nec determinatur ad unum in actu primo, sed solum in actu secundo per liberam operationem. Quocirca nunquam voluntas indifferens prædeterminatur ad unum quoad exercitium vel specificationem actus ex vi talis præviæ motionis, sed voluntas quæ de se erat indifferens quasi negative ad tales actus (juxta modum loquendi arguentis), fit, per tale auxilium prævium, indifferens positive, et cum sufficientia virtutis ad talem actionem recipit etiam propensionem vel inclinationem ad illam, atque adeo determinationem sufficientem, id est, quantum est ex parte motionis, si voluntas cooperari velit, non tamen ita efficacem, ut omnino determinetur ad operandum. Ultra autem hanc motionem, ut sequatur actio, non est necessaria alia prævia motio in ipsa causa, nec prædeterminatio quæ tollit indifferentiam perfectam in actu primo, sed sufficit actuale auxilium simultaneum et concomitans, quod præsto est homini volenti operari, actu vero non datur sine libera cooperatione.

Instantia. — Sed instatur secundo, quia totum hoc auxilium prævium, prout in argumento præcedenti explicatum est, solum est auxilium de se sufficiens, quod potest frustari et impediri ab operando per liberum arbitrium; ergo ut voluntas actu operetur supernaturaliter, ultra illud auxilium, necessarium est aliud quod sit efficax et infallibiliter habeat operationem. Neque enim satisfaciet qui dixerit illud auxilium sufficiens fieri efficax per solum concomitans et cooperationem liberi arbitrii, primo quia alias liberum arbitrium faceret efficacem præviam motionem Dei, quod est valde absurdum, alioqui jam haberet homo unde gloriaretur; secundo, quia alias omnis motio divinæ gratiæ, ut antecedit ordine naturæ et causalitatis liberam hominis cooperationem, esset imperfecta, quod est ponere imperfectionem in Deo. Tertio, qui alias prius esset influxus liberi arbitrii quam efficacia auxilii, cum auxilium dicatur fieri efficax per influxum liberi arbitrii; ergo initium salutis est a libero arbitrio, imo et consensus ipse erit causatus a libero arbitrio, et non a Deo. Quarto, quia alias sequi-

tur cum æquali auxilio et motione divina unum converti ex innata libertate, et non alium ex eadem libertate. Quinto, inde etiam fit hominem se discernere suo libero arbitrio, quia per illud facit auxilium efficax, in quo est discretio; nam in auxilio sufficiente esse potest æqualitas inter eos quorum alter convertitur et alter non convertitur. Sexto, juxta hunc modum, facile esset reddere rationem quare Deus hunc trahat, et illum non trahat, scilicet, quia hic vult et ille non vult; quod est satis alienum a mente Augustini, dicentis : *Cur hunc trahat, et illum non trahat, noli judicare, si non vis errare ;* imo, a sententia Pauli aientis : *Non est volentis, neque currentis , sed Dei miserentis.* Septimo, quia alias homo faceret in se donum perseverantiæ; nam illud maxime consistit in auxilio efficaci ; homo autem facit ut auxilium sit efficax ; ergo facit in se perseverantiæ donum, quod repugnat, cum ab ipso dono perseverantiæ habeat homo bonum usum liberi arbitrii quo actu perseverat. Octavo ac præcipue, quia, juxta illam sententiam, tollitur divina prædestinatio ; quia si in Deo ponitur prædestinatio, necessarium est ut dari etiam possit auxilium efficax ex parte Dei, quo ita præveniat et regat voluntatem, ut infallibiliter illam perducat ad illud bonum ad quod illam prædestinavit, salva hominis libertate, quod prædestinato dari non poterit, quod repugnat Scripturis et Patribus ; vel saltem sequitur non dari prædestinationem nec discretionem inter prædestinatum et reprobum in mente Dei, nisi ex præscientia boni usus liberi arbitrii, quod etiam est absurdum. Et sequela patet, quia prima discretio inter prædestinatum et reprobum est in consensu, nam ante in vocatione sunt æquales; sed quod hic consentiat, et non ille, est ex libero arbitrio ; ergo primus effectus prædestinationis est ex libero arbitrio ; ergo simpliciter prædestinatio est ex bono usu liberi arbitrii, nam ex sententia omnium Theologorum, si ex parte nostra datur causa primi effectus prædestinationis, absolute datur causa prædestinationis.

Respondetur.—Respondemus ad principale argumentum, concedendo imprimis auxilium præveniens ordinis gratiæ, quod necessarium est ex parte ipsius voluntatis, prius saltem natura quam supernaturaliter operetur, de se et natura sua solum esse sufficiens, et efficax in actu primo, id est, efficacis virtutis, quantum est ex se, ad operandum cum libero arbitrio, ut ipsum velit, non tamen ad determinandum illud ut necessario operetur, quia efficacitas illius auxilii est potentialis, ut sic dicam, et per se solam non satis est, sed indiget consortio et influxu liberi arbitrii, et quia datur juxta modum ejus, ab illo participat indifferentiam in operando, ideoque non affert secum determinationem voluntatis ad unum, quæ sit prævia ad ejus actionem ; unde ut tale auxilium exeat in actum, et hoc modo denominetur efficax, id est, actu efficiens, necessarium est aliud auxilium actuale Dei quo talis efficacia exerceatur, nam illa efficacia aliquid novum est ultra præveniens auxilium ; ergo necesse est ut fiat ex novo influxu Dei ejusdem supernaturalis ordinis; hujusmodi autem auxilium, quod ultra præveniens necessarium est, non est iterum præveniens, sed tantum concomitans per modum supernaturalis concursus seu gratiæ actualiter adjuvantis, et ita nullo titulo necessaria est illa motio prædeterminans, etiam in operibus gratiæ.

Illatio. — Atque hinc nonnulli ex nostris auctoribus inferunt et concedunt auxilium præveniens, præcise sumptum, non esse auxilium efficax, sed tantum sufficiens, sed esse efficax quatenus conjungitur auxilio concomitanti, seu, quod perinde est, quatenus actu efficit, quamvis actu non efficiat sine cooperatione liberi arbitrii, quæ sententia, esto fortasse vera non sit, nec consentanea modo loquendi Augustini, non est tamen censura digna, nec omnino improbabilis, nec probationes omnes in illo argumento adductæ magni momenti sunt contra illam, ultima excepta, illasque facile dissolvemus, ne sententiæ nostræ præjudicium aliquod afferre possint. Ad primam ergo negatur sequela, nimirum liberum arbitrium facere efficacem motionem Dei; duplex enim efficacia intelligi potest in divina motione : una virtualis, seu in actu primo, ita ut esse efficacem nihil aliud sit quam esse effectivam, et hanc efficaciam habet talis motio, effective quidem a solo Deo, formaliter autem ab intrinseca entitate sua, sicut habitus charitatis est efficax supernaturalium actuum ex vi suæ entitatis, et ita in hac acceptione clarum est motionem Dei non habere efficaciam a libero arbitrio. Secundo vero modo potest dici motio efficax in actu secundo, id est, actu efficiens, et sic formaliter denominatur efficax ab actione quæ ab illa procedit, et quatenus ab illa procedit; formaliter ergo denominatur efficax a

supernaturali actione, quæ habet rationem auxilii concomitantis, et quia illa actio manat a prævia motione divina, ideo radicaliter seu effective habet motio illam efficaciam a sua intrinseca virtute, a qua manat talis actio. Quapropter etiam hoc modo non fit motio prævia Dei efficax a libero arbitrio, quia nec effective nec formaliter recipit ab illo talem denominationem, et quamvis una et eadem actio sit a libero arbitrio, et prævia motione Dei, attamen in illa intelligitur duplex habitudo, una ad liberum arbitrium, et altera ad principium gratiæ; et secundum hanc posteriorem complet auxilium gratiæ in ratione efficacis, non secundum priorem, et ideo, formaliter et proprie loquendo, non fit auxilium efficax a libero arbitrio, quamvis non sit actu efficax sine cooperatione liberi arbitrii, quod longe diversum est. Nam per hæc verba solum significatur concomitantia in agendo, quæ revera inter has causas invenitur, non vero significatur efficientia liberi arbitrii in ipsam motionem gratiæ, quæ significatur per illa verba, quæ propterea falsum significant, quod nullo modo infertur ex prædicta sententia; et in idem redit quod alii dicunt, influxum liberi arbitrii esse conditionem necessariam, ut auxilium sufficiens fiat efficax, non tamen esse causam efficaciæ ejus. Sed instant, quia vel illa conditio se tenet ex parte effectus, et sic non obstat quominus liberum arbitrium sit causa talis efficaciæ, vel se tenet ex parte causæ, et sic erit applicans auxilium divinum ad operandum, quod est absurdum, tum quia esset prior; tum etiam quia illa applicatio est quædam actio ad quam est necessarium auxilium Dei. Respondetur illam conditionem se tenere ex parte concausæ ad eamdem actionem. Neque inde sequitur liberum arbitrium applicare auxilium; quæ est enim apparentia aut verisimilitudo hujus illationis? sed sequitur liberum arbitrium simul operari cum auxilio. Alia vero efficacia, quam adversarii fingunt in prævia motione Dei, determinandi ad unum, et ad exercitium actus, voluntatem, vel formaliter, vel effective ex sua intrinseca natura et vi, nos fictam esse putamus, et contrariam suavitati gratiæ, quæ libertatem non impedit, et ideo neque a libero arbitrio, nec aliunde habet prævia motio Dei talem efficaciam. An vero motio prævia possit alio modo denominari efficax, et unde id habeat, infra dicam.

Ad secundam, in qua infertur præviam motionem Dei esse imperfectam, et hoc redundare in ipsius Dei imperfectionem, respondetur negando utramque partem, nam imprimis, licet motio esset imperfecta, non propterea Deus esset imperfectus, quia illa imperfectio non est ex impotentia Dei, sed aut ex voluntate, quia non vult dare majorem perfectionem, quia non tenetur, vel potius illa imperfectio est ex ipsa creatura, quæ a Deo habet quidquid perfectionis est, carentiam autem majoris perfectionis habet ex se. Deinde illa motio non potest dici imperfecta privative, habet enim quidquid juxta naturam talis motionis, quod est ut sine læsione libertatis trahat voluntatem, habere debet; si autem solum negative dicatur imperfecta, eo modo quodlibet ens creatum imperfectum dici potest, quatenus non habet omnem vel majorem perfectionem. Addo vero non posse etiam hoc modo imperfectam appellari, solum quia non movet determinando ad unum, quia hæc vis respectu liberi arbitrii non esset perfectio, quia violaret illud, et impediret usum ejus, et ideo negatio ejus non potest dici imperfectio. Quod, si talis motio daretur, esset motio necessitans, quæ, comparata ad motionem gratiæ, quæ suaviter inclinat et inducit salva libertate, videtur quidem in hoc genere efficaciæ habere majorem perfectionem, tamen simpliciter esse minus perfectam, præsertim quoad modum agendi, et in ordine ad actus morales, quales esse debent actus a gratia procedentes.

Respondetur ad tertiam rationem adversariæ sententiæ. — Ad tertiam, qua infertur prius esse influxum liberi arbitrii quam efficaciam auxilii, negatur etiam sequela, quia non potest liberum arbitrium influere nec in tempore, nec in ullo priori naturæ, sine influxu prævenientis gratiæ, et ita solum sequitur gratiam non esse efficacem priusquam liberum arbitrium consentiat, quod dicti auctores facile concedunt, quia licet auxilium non habeat efficaciam actualem a libero arbitrio, illam tamen non habet sine cooperatione ipsius. Neque inde sequitur initium salutis esse ex nobis, quia initium salutis est ex motione prævenientis gratiæ, quæ non est ex nobis; solum ergo sequitur consummationem salutis, vel dispositionem ad illam, non esse sine nobis, quod verissimum est. Multo vero minus sequitur consensum fieri a voluntate sola sine influxu gratiæ et concursu Dei, ut auctoris ejus, quia non solum consensus supernaturalis, sed etiam determina-

tio ad illum (quacumque ratione ab illo distinguatur) non fit sine actuali influxu gratiæ, ut sæpe dictum est.

Respondetur ad quartam. — *Cabezudo*, *dict. quæst.* 2, *concl.* 3, *circa finem.* — Ad quartam, in qua ut inconveniens infertur cum æquali auxilio Dei posse unum converti et alium resistere, distinguendum est de auxilio, vel præveniente tantum, vel etiam concomitante. De priori conceditur sequela ab iis auctoribus, qui non solum non reputant consequens esse inconveniens, sed etiam esse necessarium, ut auxilium sufficiens vere, et non tantum nomine sit sufficiens, et ut usus libertatis sit verus, et non de solo titulo. Si autem consequens intelligatur de omni auxilio, etiam concomitante, sic negatur sequela, quia, licet is, qui convertitur, pro sua libertate convertatur, non tamen pro sola illa, sed cum auxilio concomitantis gratiæ, quod non recipit is qui non convertitur ; contra quam partem instat præcedens auctor, quia jam simpliciter loquendo, qui convertitur, habet majus auxilium ; sed hoc solum est in vocibus insistere, nos enim libenter id admittimus, intellectum ratione auxilii concomitantis, quod est in hominis potestate, supposito præveniente, et ideo illa inæqualitas non tollit sufficientiam auxilii, nec usum libertatis. Unde majoris claritatis gratia addimus duo : unum est de auxilio præveniente ut sic; nam licet in illis duobus hominibus possit esse æquale in ratione auxilii vel motionis, tamen in ratione beneficii vel gratiæ semper excedit in eo in quo habet effectum, quia congruo modo seu opportuno tempore datur. Aliud est de auxilio concomitante, quod, licet in reipsa actu detur ei qui operatur et non alteri, tamen ex parte Dei utrique offertur, et qui illud actu non recipit, sua voluntate non recipit, et ita ex parte Dei servatur etiam in hoc quædam æqualitas, quæ ut sic pertinet potius ad actum primum quam ad actum secundum, estque necessaria ad veram sufficientiam prævenientis auxilii, et verum usum libertatis.

Et per hanc observationem expedientur facillime rationes aliæ quas attingam, ne videantur omissæ ; brevissime tamen, quia vel idem inculcant aliis verbis, vel lævissimæ sunt. Una est : nam qui recipit auxilium sufficiens, solum recipit potentiam ; ergo ut habeat actum indiget efficacia, alias esset in homine aliquis actus non productus a Deo. Quod quidem argumentum probat bene præter auxilium sufficiens necessarium esse actualem concursum Dei, et influxum gratiæ concomitantis, quod sit in potestate hominis habere, quia ex parte Dei offertur, si per hominem non steterit ; hoc enim necessarium est ut prius illud præveniens auxilium sufficiens sit, et ideo non est eadem ratio de alio auxilio præveniente, in quo solo sit efficacia, et non sit in potestate hominis habere illud. Non ergo probat ratio illa esse necessarium novum auxilium præveniens et præmovens cum efficacitate, quia sine hoc potentia illa, quæ datur per auxilium sufficiens, potest reduci in actum cum auxilio concomitante, quod semper est efficax, et sufficit cum generali concursu gratiæ, ut nullus actus sit in homine, qui non sit specialiter et immediate a Deo. Alia ratio est quia, si Deus non præmovet hominem per auxilium efficax, ergo liberum arbitrium non præventum a Deo consentit. Sed est vana illatio, quia liberum arbitrium satis est præventum a Deo per auxilium sufficiens ; solum ergo sequitur liberum arbitrium non prædeterminatum a Deo consentire, quod nos libenter concedimus, imo pro hac veritate pugnamus. Denique argumentatur, quia saltem sequitur primariam rationem, ob quam Petrus, verbi gratia, justificatur potius quam Paulus, esse liberum arbitrium, quod est absurdum ; quia sic Petrus haberet unde gloriaretur, quod nimirum se discerneret a Paulo. Sed respondemus illa comparatione duo includi : unum est quod Paulus non convertatur, et ex hac parte totum fundamentum disparitatis seu discretionis est liberum arbitrium Paulis nolentis operari ; aliud est quod Petrus convertatur, et ex hac parte etiam liberum arbitrium cooperatur ad disparitatem et discretionem, quia revera illa conversio libera est, principalius tamen est a gratia operante et cooperante, et ideo Paulus habet unde confundatur, Petrus vero non habet unde in se, sed in Domino glorietur.

Ad quintam probationem. — Unde ad quintam probationem principalem, qua infertur hominem se discernere contra Paulum, respondetur duplicem intelligi posse discretionem : unam in intentione et prædestinatione, et hanc esse ex sola voluntate Dei, ut infra dicam, et de illa posset intelligi illud Pauli : *Quis enim te discernit?* quamvis ille locus alias habeat expositiones, ut alibi dixi. Alia vero est discretio in executione ac in re ipsa, quæ in hoc consistit quod ex duobus æquali-

ter vocatis, unus sanctificatur, et non alius, et de hac concedimus, imo certissimum judicamus fieri per liberum arbitrium, sed diverso modo; nam ex parte ejus qui non sanctificatur, fit per liberum arbitrium ut principalem vel totam causam; ex parte vero ejus qui sanctificatur, liberum arbitrium tantum est causa secundaria, et minus principalis, et quasi instrumentalis ipsius gratiæ, et de hac etiam discretione possent intelligi verba Pauli. Cum enim ait : *Quis enim te discernit?* non intendit negare justum hominem cooperari ut discernatur a peccatore, sed docet non posse hoc sibi tribuere tanquam principali auctori; quod declarant verba sequentia : *Quid habes quod non accepisti? si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?*

Ad sextam respondetur. — Ad sextam respondetur, juxta eamdem distinctionem, in exercitio ipso et executione non esse difficile reddere proximam rationem, ob quam iste sanctificatur vel convertitur, et non ille, cum ambo æque vocentur, scilicet, quia iste vult et non ille, quod satis docuit Concilium Tridentinum, cum dixit unumquemque justificari juxta Spiritus Sancti partitionem, et suam dispositionem, ac liberam cooperationem. Si autem ulterius inquiratur cur iste ita vocatur a Deo ut libere cooperetur, alter vero tunc vocetur quando cooperaturus non est, in hoc non potest humanum ingenium rationem reddere, nisi ex sola voluntate Dei, et hæc discretio pertinet ad ordinem prædestinationis, de qua loquebatur Paulus, cum dicebat : *Non est volentis, neque currentis*, etc., et Augustinus cum dixit : *Noli judicare, si non vis errare*, et magis explicatur in sequentibus.

Ad septimam. — Ad septimam, in qua infertur hominem facere in se perseverantiæ donum, negatur absolute sequela, et cum illa probetur, quia homo facit ut auxilium sit efficax, negatur etiam assumptum, jam enim ostensum est esse falsum. Concedi autem potest et debet hominem voluntarie ac libere facere ipsam perseverantiam, quia voluntarie ac libere non peccat, et servat mandata; et hæc observatio mandatorum usque ad finem sine interventu peccati mortalis est perseverantia ipsa. Unde aliud est perseverantia, aliud donum perseverantiæ; nam perseverantia est effectus divini auxilii, ad quem effectum cooperatur liberum arbitrium; donum autem perseverantiæ est auxilium divinum seu collectio auxiliorum prævenientium et concomitantium, quæ facit solus Deus in homine, et non ipse homo; nam, licet homo cooperetur his auxiliis, seu, quod idem est, operetur cum illis, non tamen operatur illa formaliter et proprie loquendo; sicut, licet ignis operetur cum concursu Dei, non tamen facit ipsum concursum Dei.

Ad octavam, auctores, quos retulimus, dicentes auxilium præveniens ut sic non esse efficax sine adjectione concomitantis, respondent consequenter in prædestinatione considerari posse voluntatem efficacem Dei eligendi hominem ad gloriam, vel ad fidem, charitatem, etc., vel considerari posse voluntatem dandi omnia media quibus de facto homo consecuturus est salutem. Quoad priorem voluntatem, concedunt hominem non eligi a Deo, nec prædestinari ad gloriam, ut sic, nisi ex prævisa cooperatione liberi arbitrii bene operantis cum gratia Dei usque ad mortem: et similiter non prædestinari ut sanctificetur, nisi prævisa libera cooperatione, qua se cum auxilio ad sanctificationem disponit, et in universum de omni actu libero existimant non prædestinari, seu, quod idem est, non prædefiniri a Deo per absolutum decretum voluntatis, antequam futurum præsciatur. Nihilominus tamen fatentur imprimis, id quod de fide certum est, esse in Deo prædestinationem Sanctorum, quæ est præparatio gratiæ et gloriæ, ut Augustinus definit de Dono perseverantiæ, cap. 14. Hanc enim prædestinationem expresse docet Paulus variis in locis, et necessario sequitur ex perfecta Dei præscientia, et providentia supernaturali, unde quoad hanc partem negatur prima sequela argumenti, et ad probationem negatur non posse salvari prædestinationem sine auxilio prædeterminante; sufficit enim auxilium quod, licet de se non determinet, tamen de facto voluntas cum illo cooperabitur, cujus futuri effectus præscius Deus scit illud auxilium futurum esse efficax cooperante libero arbitrio, et hoc satis est ut præsciat effectum prædestinatum infallibiliter esse futurum; docent præterea dicti auctores, absolute loquendo, non dari causam ex parte hominis totius prædestinationis, ut est præparatio totius gratiæ, quæ infallibiliter perducit ad gloriam, quamvis supposita una gratia possit dari aliqua ratio prædestinationis ulterioris gratiæ vel effectus ejus usque ad gloriam, et similiter aiunt non dari causam ex parte hominis electionis ad gratiam et gloriam simpliciter, nam electio ad primam gratiam seu vocationem est ex sola libertate Dei. Unde quando vocatio est

talis, quæ prænoscitur habitura effectum sanctificationis hominis et perseverantiæ in illo usque ad mortem, sive hæc sit una vocatio simplex, sive multitudo et collectio plurium subordinatarum inter se, ac sibi invicem succedentium, tunc electio ad talem gratiam est etiam mere gratuita sine ulla ratione ex parte hominis; estque fundamentum totius gratuitæ prædestinationis. Atque ita negant etiam secundam sequelam illius argumenti, scilicet, non dari prædestinationem aut discretionem inter prædestinatum et reprobum in voluntate, nisi ex præscientia boni usus liberi arbitrii, nam, licet hoc sit verum de prædestinatione ad solam gloriam, vel ad secundam, tertiam, et posteriores gratias, non tamen est verum de prædestinatione ad primam gratiam congruam; quia aut bonus usus liberi arbitrii est cum gratia, vel sine illa; hic posterior non potest esse ratio supernaturalium donorum, ut supponimus contra Pelagium. Prior autem supponit gratiam prævenientem et excitantem, sine qua non potest liberum arbitrium habere bonum supernaturalem usum; ergo non potest ille usus esse causa donationis prævenientis auxilii, quamvis de facto habiturum sit talem effectum, quia est quid omnino posterius; ergo multo minus potest esse causa prædestinationis seu voluntatis dandi homini tale auxilium præveniens. Dices : quamvis ille bonus usus gratiæ sit tempore posterior, tamen in divina præscientia antecedit, et ita potest esse ratio prædestinationis, etiam quoad talem gratiam seu auxilium. Respondetur : duplex potest esse præscientia illius boni usus, una absoluta, quod ille bonus usus revera sit futurus in aliqua differentia, altera conditionata tantum, qua tantum prænoscitur quid esset operatura voluntas, si hoc vel illo modo excitaretur. Prior scientia non potest secundum rationem antecedere decretum divinæ voluntatis de donando tali auxilio, seu vocatione congrua, cum ille usus non sit futurus nisi ex tali vocatione, et ideo non potest ille usus prævisus esse ratio prædestinationis quoad tale auxilium, quia supponit istammet prædestinationem; altera vero scientia conditionata illius boni usus antecedit quidem ordine rationis ad decretum illud prædestinativum, ut sic dicam, hominis ad tale genus vocationis. Et ita concedi potest et debet hominem non prædestinari sine præscientia conditionata boni usus liberi arbitrii, quod nemo negare potest in quacumque sententia, servata proportione, nisi propriam vocem ignoret; nam etiam illi, qui dicunt Deum dare motionem determinantem voluntatem, necessario fateri debent, prius ratione quam Deus velit dare talem motionem, habere hanc scientiam conditionatam, quod si illam motionem det voluntas operabitur, sive illa scientia sit simplicis intelligentiæ, sive media, vel libera, sive sit scientia effectus in causa, sive in seipso; hæ namque differentiæ nihil referunt ad punctum præsens, nimirum, ut absolute verum sit Deum non prædestinare hominem, nisi prius ratione habeat illam præscientiam conditionatam boni usus liberi arbitrii, nimirum si ipse velit conferre talem prævenientem gratiam. Nihilominus tamen concedendum non est, quod in illo argumento infertur, Deum prædestinare hominem ex præscientia talis boni usus, quia hæc verba significant causalitatem et rationem illius boni usus præsciti, respectu talis prædestinationis, quia sola conditionata præscientia non sufficit ad hujusmodi causalitatem. Nam conditionalis nihil ponit in esse, et ideo quod tantum conditionaliter futurum esset simpliciter nondum est futurum, et ita nondum habet fundamentum meriti vel demeriti, etiam in præscientia; non ergo potest esse ratio propter quam detur vel prædestinetur tale auxilium, nisi illud *propter* dicat tantum causam finalem; sic enim verum est Deum prædestinare hominem ad tale auxilium, ut illo bene utatur, non quia illo bene usurus est. Unde ad probationem illius sequelæ, negamus primam discretionem inter prædestinatum et reprobum fieri per consensum, nam prius fit in ipsamet vocatione, nam unus recipit vocationem congruam, alter vero non congruam, quam discretionem fecit Deus ex sola sua voluntaria prædestinatione. Cum autem objicitur quia ante consensum recipere possunt prædestinatus et reprobus æquale auxilium, respondemus illud esse verum in ratione auxilii et motionis, tamen in ratione beneficii et gratiæ aliquid majus recipere cui donatur vocatio congrua, et hanc dicunt ii auctores esse potissimam gratiam prædestinationis in ratione gratuiti; nam reliqua licet possint esse majora dona, non tamen ita gratuita; quia jam supponunt bonum usum liberi arbitrii, ex hac priori gratia, ratione cujus dari possunt, vel etiam prædestinari.

Hæc responsio est quidem imprimis sufficiens ad recedendum a Pelagiano errore, et ab omnibus reliquiis ejus, quia juxta illam

semper conceditur primatus divinæ gratiæ, et usus liberi arbitrii subjicitur illi, neque aliquid valere censetur, nisi quatenus in ipsa gratia nititur, et ab illa dignitatem et valorem recipit; unde nihil est in tota hac responsione quod tanquam periculosum in fide damnari possit. Deinde multa sunt in hac responsione maxime probanda, nimirum quod Deus cum certa præscientia futuri effectus det homini vocationem accommodatam, nam hoc pertinet ad perfectionem divinæ gratiæ et providentiæ, alioqui quasi fortuitum esset respectu Dei quod uni daretur vocatio, quæ habitura est effectum, et non alteri, quod nec dici nec cogitari potest; et huic etiam consentaneum est quod Deus ex sola sua voluntate uni conferat hanc vocationem, et non alteri, et consequenter quod illi conferat majorem misericordiam et benevolentiam. Nihilominus hæc responsio, quoad alia quæ involvit, necessaria non est, nec consentanea Augustino, et ideo quoad illa nobis non est probanda. Unum est quod electio prædestinatorum ad gloriam non præcedat ordine rationis absolutam præscientiam boni usus liberi arbitrii; aliud est quod absolutum decretum seu prædefinitio actus liberi, aut sanctificationis, vel remissionis non præcedat similiter ordine rationis ante præscientiam boni usus liberi arbitrii ex gratia; nam ut hæc electio, prædefinitio aut decretum per modum efficacis intentionis antecedat, non est necessarium ut executioni mandetur per physicam prædeterminationem præviam, nam per solam vocationem congruam id sufficienter fieri potest. Neque etiam inde sequitur quod ipsamet voluntas prædefinitiva per seipsam efficiat in voluntate talem prædeterminationem, nam voluntas divina non plus operatur ad extra, neque aliter, quam velit; illa autem voluntas intentionis non est per seipsam operativa ad extra, neque ad hoc ponitur, sed ut ex vi illius applicentur media accommodata fini intento; ergo ex prædictis rationibus non repugnat Deum prædefinire hujusmodi actus et effectus; aliunde vero illa electio et prædefinitio est magis consentanea perfectioni providentiæ, præsertim in ordine gratiæ, et habet magnum fundamentum in Scripturis et Augustino; non est ergo neganda, ut in lib. 3 de Auxiliis latius probavi.

Præterea non placet in illa sententia, quod nullum auxilium præveniens admittat, quod possit esse et denominari efficax, nisi quatenus actu operatur cum auxilio concomitante. Cum enim illi auctores non negent dari vocationem congruam, quam altam et secretam Augustinus appellavit, quam qui recipit certissime audit, discit, et convertitur, non video cur non debeat talis vocatio sub ea ratione efficax appellari, etiam ut vocatio, atque adeo ut auxilium præveniens est. Nam licet non habeat efficaciam prædeterminandi physice voluntatem, tamen est talis, talique modo datur, ut infallibiliter consecutura sit effectum a Deo prædefinitum, et ea ratione efficaciter intentum; ergo id satis superque est ut efficax appelletur, non tantum quando actu facit, sed etiam prius, quia infallibiliter effectura est. Unde autem et quomodo habent hoc auxilium ante efficaciam, explicuimus late in dict. lib. 3 de Auxiliis.

Absolute ergo respondetur ad illam octavam probationem, negando utramque sequelam. Quamvis enim Deus non prædeterminet physice liberum arbitrium in executione ipsa, nihilominus ordine intentionis potest præeligere hominem ad gloriam, et ad sanctitatem, et ad fidem, prædefiniendo etiam actus liberos necessarios ad hos effectus, prius ratione quam absolute præsciat illos esse futuros, quia ut talis intentio sit prudentissima et efficacissima, satis est quod Deus, in thesauris suæ sapientiæ et omnipotentiæ, habeat vocationem congruam possibilem, quam si tribuere velit, infallibiliter prædefinitum effectum obtineat, et ita non tollitur prædestinatio aut prædefinitio liberorum actuum, eo quod negetur physica prædeterminatio. Et inde etiam facile constat hanc prædeterminationem, præfinitionem vel præelectionem ad gloriam facile intelligi posse sine respectu ad merita prævisa, et ad omnem bonum usum futurum cum auxilio gratiæ; quia talis electio antecedit, secundum rationem, voluntatem Dei, qua decrevit dare homini a se electo vocationem congruam et accommodatam tali electioni. Non ideo enim Deus eligit hominem, quia illum vocavit congruo modo; sed potius quia illum elegit ad gloriam, ideo sic vocavit juxta illud : *Quos prædestinavit hos et vocavit, et quos vocavit* (vocatione ex proposito, ut Augustinus loquitur, quam nos efficacem appellamus), *hos et sanctificavit;* et idem cum proportione est de qualibet alia prædefinitione actus liberi; nam illa est ratio volendi dare auxilium efficax et congruum ad actum definitum, et non e converso, nisi forte per modum finis, ut supra declaratum est. Quocirca prima discretio inter prædestina-

tos et reprobos fit in mente et voluntate Dei per singularem dilectionem et electionem gratuitam ad gloriam, juxta illud : *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis ;* in executione vero inchoat quidem etiam ex parte solius Dei, dando uni vocationem congruam, et non alteri, consummatur autem cooperante libero arbitrio, ut in superioribus satis explicatum est.

Cabezudo, d. q. 2, concl. 2, § Sed contra.— Tertio vero ac principaliter instant defensores physicæ prædeterminationis, quia hic modus prævenientis auxilii efficacis vel congrui, quem nos ponimus ad salvandam prædestinationem et prædefinitionem actuum liberorum, et ad conciliandam efficaciam gratiæ prævenientis cum libero arbitrio, neque est possibilis, nec sufficiens. Prior pars probatur, quia tota illa efficacitas supponit scientiam quamdam mediam futurorum contingentium priorem decreto libero voluntatis divinæ de hujusmodi futuritione, quam noster Molina scientiam mediam appellavit, nos conditionatam ab objecto vocamus; hæc autem scientia incognita fuit antiquis Theologis, quia revera nulla est, nec esse potest. Primo, quia certitudo illius scientiæ, de his quæ homo faceret positus in tali ordine, secluso omni actu libero divinæ voluntatis, videtur fictio chimærica, nam per talem assertionem (ait hic auctor) subtrahitur a divina providentia et a divina voluntate aliquod ens et bonum, quod habet causam creatam, et illa ponitur in sua actione exempta et libera a Dei voluntate, quæ debet esse omnium causa, quæ extra Deum sunt bona. Secundo, quia sequitur objectum cognitum per illam scientiam dare certitudinem et infallibilitatem scientiæ Dei, quod est absurdum, alias Deus desumeret scientiam a rebus. Prima sequela probatur, quia per illam scientiam dicitur Deus solum scire id quod futurum est, si talis conditio ponatur ; imo etiam ideo scire, quia futurum est, nec posse Deum de facto aliud scire quam quod liberum arbitrium facturum est ; si autem liberum arbitrium facturum esset aliud, prout revera posset, Deum illud sciturum fuisse, et non id quod modo novit; ergo certitudo illius scientiæ a libero arbitrio pendet, et non a Deo; ergo accipit Deus certitudinem suæ scientiæ ab objecto creato, et ab eo pendet tanquam a mensura extrinseca. Tertio, quia, juxta illam sententiam, a creatura desumitur quod Deus hoc vel illud cognoscat, quod est absurdum ; et sequela patet, quia in potestate liberi arbitrii creati est facere quod Deus aliter cognoscat, quam scivit; non est autem in potestate Dei velle aliter scire quam liberum arbitrium operaturum sit. Quarto, quia illa conditionalis non potest sciri in vi illationis, sic enim potius esset falsa propositio, verbi gratia: Si homo tentatur, peccavit, quia consequens non sequitur necessario ex antecedenti ; nec etiam cognosci potest ex comprehensione liberi arbitrii creati, tum quia illa comprehensio naturalis est Deo ; ergo etiam illa scientia esset naturalis, et non media: tum maxime quia liberum arbitrium applicatum ad operandum cum quibuscumque circumstantiis vel conditionibus præviis semper manet indifferens ad nolendum et volendum ; hoc enim nos maxime contendimus, et si oppositum nunc asseramus, nostram sententiam destruimus ; ergo impossibile est liberum arbitrium, ratione talium circumstantiarum, determinari ad alteram partem necessario efficiendam; ergo impossibile est ex comprehensione illius, etiam cum talibus circumstantiis cogniti, præscire quid operaturum sit [1].

CAPUT XXXI.

EXPENDUNTUR SACRÆ SCRIPTURÆ TESTIMONIA QUÆ AB AUCTORIBUS UTRIUSQUE SENTENTIÆ AFFERUNTUR.

Ad expendendam efficaciam utrorumque testimoniorum, præ oculis habere oportet id quod in confesso est apud omnes auctores, neutram harum sententiam expresse et in propriis terminis in sacra Scriptura contineri , alias altera esset plane hæretica, et non esset verisimile Doctorum Catholicorum sententiam pro illa pugnare, invenirenturque in Scriptura sacra expressa verba, quibus expresse affirmaretur vel negaretur prævenientem gratiam Dei determinare physice, seu ex se, ac natura sua voluntatem humanam ; vel e converso diceretur consistere in vocatione congrua, et non in tali determinatione. Nihil autem hujusmodi in sacra Scriptura reperiri certissimum est. Igitur testimonia omnia quæ in favorem utriusque sententiæ afferuntur, habent implicitam illationem aliquam, quam oportet maxime attendere, et vim ejus perspicere, ut uniuscujusque testimonii efficacitas intelligatur.

Doctores igitur, qui ex Scriptura suadere

[1] De responsione, quam istic desiderari verisimilius est, vide dicta in præfatione. C. B.

conantur dari auxilium per se efficax, et prædeterminans voluntatem, afferunt ea testimonia quæ commendant vel dependentiam voluntatis humanæ a divina in suis operationibus, vel efficacitatem divinæ virtutis in movenda voluntate humana; vel infallibilitatem providentiæ divinæ, in his quæ de operibus liberis hominum disponit; vel necessitatem prævenientis gratiæ ad supernaturalia opera, vel efficacitatem divini auxilii, non solum concomitantis, sed etiam prævenientis, quando ex absoluto decreto et intentione efficaci Dei datur, ut habeat effectum; vel gratuitam Dei dilectionem, et distributionem talis auxilii efficacis, quod sua voluntate præbet quibus vult, absque præviis meritis hominum. Vel denique testantur Deum facere opera nostra, et facere ut illa faciamus, et dare non solum posse, sed etiam velle et perficere pro sua voluntate. Ad quæ nos generatim dicimus Calvinum hæreticum his testimoniis abuti, ut suadeat voluntatem ita moveri a Deo in omnibus suis operibus, ut sua libertate uti non sinatur. Cui ipsimet Catholici Doctores respondent, perperam in patrocinium sui erroris talia testimonia congerere, quia Deus sapientia sua et potentia potest omnia illa efficere circa voluntatem humanam et opera ejus, nullam ei necessitatem vel coactionem imponendo; et alioqui eadem Scriptura aliis locis doceat Deum non privare hominem usu libertatis suæ in suis operibus, præsertim in illis quibus æternam vitam promeretur, vel etiam amittit. Eodem ergo modo nos respondemus male ex eisdem locis colligi auxilium vel motionem Dei, vi sua sola prædeterminantem hominis voluntatem, quia sine tali prædeterminatione facere potest Deus ea omnia quæ in locis illis proferuntur, et alioqui prædeterminatio illa voluntatis ad unum necessitas quædam esse videtur contraria libertati. Unde D. Augustinus illis iisdem locis contra Pelagianos utens, solum ex illis colligit necessitatem prævenientis gratiæ et vocationis congruæ, non autem auxilii ex se prædeterminantis. Sed jam ad singula loca descendamus.

Primum sit generale verbum Sapientis: *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini; quocumque voluerit, inclinabit illud,* Proverb. 21.

Prima vero expositio hujus testimonii est, ut intelligatur de executione, non de electione voluntatis, ita ut dicatur cor regis esse in manu Dei, quia Deus potest impedire et evertere cogitationes et deliberationes ejus. Quod quidem commune est omnibus hominibus, sed peculiariter ostendit potentiam Dei in regibus; quia illi cum supremam habeant potestatem, a solo Deo quodammodo pendent, qui solus potest eorum impetus retardare. Et ita favet lectio græca, nam ubi nos legimus, *divisiones aquarum,* græca habent, *sicut impetus aquarum.* Et comparatio est quod, sicut Deus habet in manu sua impetum aquæ, quem relinquere vel impedire potest, ita et impetum voluntatis regiæ. Huic vero expositioni obstant verba sequentia: *Et quocumque voluerit, inclinabit illud,* nam cordis inclinatio non executionem sed internam motionem significat. Nisi dicamus Deum, impediendo impetum voluntatis quoad executionem ejus, facile immutare internas deliberationes et inclinationes. Melius vero exponitur de voluntate ipsa, quæ etiam quoad electionem suam in manu Dei est. Sicque intellexit D. Thomas, prima parte, quæstione 83, artic. 3, ad tertium; exponit autem hoc esse dictum ratione essentialis dependentiæ, quam liberum arbitrium creatum habet a Deo, ut a prima causa, ratione cujus etiam reges, qui maxime videntur esse suæ voluntatis, nihil possunt velle nisi Deus voluerit cum eis concurrere et operari. Huic vero expositioni non recte aptantur verba posteriora. Nam illa dependentia est quantum ad actualem concursum, qui concomitanter se habet cum influxu voluntatis ad suum actum elicitum, et sufficit ut cor regis dicatur esse in manu Dei, tamen non videtur sufficere ut dicatur Deus inclinare cor regis quo voluerit, quia hoc pertinet ad motionem præviam, qua Deus ita inclinat voluntatem hominis ut faciat eam velle quod ipse vult eam velle. Alii ergo non de essentiali dependentia in operando, sed de subordinatione et subjectione, quam cor regis debet habere ad divinam voluntatem, hunc locum interpretantur; quibus favet Hieronymus in id Jerem. 4: *Peribit cor regis,* ubi ita videtur exponere: Cor regis in manu Dei (supple) esse debet, id est, esse debet positum et resignatum in manu Dei, et ita voluntas Dei facile inclinabit illud quo voluerit. Sed videtur violenta vel voluntaria expositio, et non usitata, quia non fundatur in verbis, sed libere aliquid suppletur; et reliqua non in rigore et proprietate exponuntur. Concedo ergo sermonem esse de singulari Dei potestate ad inclinandam voluntatem hominum quo ipse vult, quæ potestas divina in corde regis tanquam in potentiore et liberiore declaratur. Dico tamen ibi nullum esse sermo-

nem de determinatone, sed de inclinatione voluntatis. Unde male ex hoc loco colligitur Deum prædeterminare aut necessitare hominis voluntatem, nam per motionem seu vocationem congruam, ita illam inclinare potest sine determinatione, ut infallibiliter velit homo quod Deus vult eum velle.

Solum superest difficultas, quia locutio illa Sapientis generalis est, et indifferens ad voluntates bonas et malas ; non potest autem dici cor regis ita esse in manu Dei, ut illud inclinet ad voluntates malas ; ergo. Fortasse ob hanc causam, aliqui non de omnibus regibus, sed de sanctis et prudentibus interpretati sunt. Sic Hieronymus, Ezech. 28, de bonis tantum regibus hunc locum exponit; et Daniel, 5, circa id : *Quos volebat interficiebat, et quos volebat percutiebat*, inquirit Hieronymus : *Quod cum ita sit, quærendum est quo sensu illud legatur : Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit, illud inclinabit ;* quasi dicat : Quomodo ergo cor regis erat in manu Dei, vel : Quomodo Deus cor ejus in pravas illas et injustas actiones inclinabat ? Et respondet : *Nisi forte sanctum quemque dicamus regem, cujus non regnet peccatum in mortali corpore, et cujus ideo servatur cor, quia in manu Dei.* Ubi non solum de omnibus regibus locum exponit, sed etiam per metaphoram, omnem virum sanctum nomine regis putat ibi significari. Quam sententiam secuti sunt Beda et Glossa ordinaria, ibi, et exponunt cor regis esse in manu Dei, quia in libera ejus voluntate sunt gratiarum dona, non minus quam divisiones aquarum. Unde dicunt : Deus, quocumque voluerit, cor regis inclinat, quia divisiones gratiarum secundum voluntatem suam Angelis et hominibus tribuit, et corda sanctorum quibuscumque voluerit digna donationibus reddit. Verumtamen D. Augustinus, libro de Gratia et libero arbitrio, cap. 21, locum hunc universe interpretatur de inclinatione liberi arbitrii, tam ad bonum quam ad malum, nam quoad utramque est in manu Dei, et de utraque in bono et catholico sensu verum est, quod quocumque Deus voluerit, inclinabit illud. Et sine dubio est sensus magis consentaneus litteræ, quia ad litteram sermo ibi est de terreno ac temporali rege, nam licet cujuscumque hominis cor sit in manu Dei, tamen peculiariter hoc exaggeratur in corde regis propter ejus excellentiam et libertatem ab omni humana subjectione, et quia ab illo pendere solet totius populi salus, cumque sermo Sapientis generalis sit, non est cur illum ad regem bonum limitemus. Præsertim, quia per illam sententiam insinuare voluit salutem aut perditionem reipublicæ, quæ ex regis deliberatione pendere videtur, multo magis in manu Dei esse, in qua ipsum regis cor existit, et quocumque voluerit, illud inclinat. At vero verbum *inclinat,* sicut non significat prædeterminationem ad bonum, ita multo minus indicat determinationem ad malum ; imo nec de quocumque alio motionis genere, pari modo accipiendum est in bonis et in malis, sed cum debita proportione. Nam ad bona inclinat Deus directe et immediate, ac per seipsum agendo tam in intellectum quam in voluntatem regis ; ad malum autem permissive tantum sinendo regem errare, decipi, ac labi, vel aliqua operando in cordibus eorum, quæ per se quædam bona sunt, regem autem ex malitia ejus inclinabunt ad malum, quod interdum cedat in populi perniciem, id permittente Deo propter peccata ejus. Quæ expositio sumitur ex doctrina Augustini, dicto libro de Gratia et libero arbitrio, cap. 20 et 21, ubi in hunc modum exponit varias Scripturarum locutiones, quas statim attingemus, nam illis etiam utuntur auctores physicæ prædeterminationis. Atque ipsa verba Sapientis hancmet intelligentiam præ se ferunt; dicit enim Deum inclinare cor regis quocumque voluerit. Solum ergo inclinat Deus in id quod vult, vult autem simpliciter ac directe solum bonum, malum autem non vult simpliciter, sed vult illud permittere ; ita ergo inclinat directe ad bonum, ad malum autem permittendo aut sinendo tantum liberum arbitrium inclinari.

Secundum testimonium. — Atque ex interpretatione hujus loci constat, sine causa congeri multa alia in quibus dicitur Deus immutasse vel convertisse corda aliquorum hominum in hanc vel illam partem, in variis eventibus vel occasionibus. Secundo loco afferuntur verba Esther, cap. 19 : *Transfer cor illius in odium hostis nostri.* Facile enim poterit Deus hoc facere sine physica prædeterminatione aut tali inflexione illius voluntatis regis, cui ipsa non possit resistere ; imo etiam sine speciali auxilio pertinente ad supernaturalem ordinem gratiæ, cum tota illa voluntatis conversio esset infra politicum ordinem sine fide et sine supernaturali motivo aut elevatione. Potuit ergo fieri instruendo interius intellectum, et proponendo rationes quibus ostenderet indignationem illam Amani fuisse injustam, il-

lumque esse dignum odio justo, et inclinando affectum regis ad illud, hæc omnia ita operando prout novit Deus congruere ut haberet effectum. Imo si attente præcedentia verba Esther perpendantur, hunc motionis modum non obscure indicant; ait enim |: *Tribue sermonem compositum in ore meo, in conspectu leonis, et transfer*, etc. Ideo enim petebat sermonem compositum, ut esset medium accommodatum et congruum ad commutandum cor Assueri. At si per physicam prædeterminationem mutatio fuisset facienda, quicumque sermo sufficeret, si Deus vellet determinare voluntatem. Dat autem Deus sermonem compositum non determinando liberum arbitrium, sed apta et accommodata verba pro loco et tempore offerendo; et si opus sit, organa ipsa vocis dirigendo, ut concinne et graviter verba pronuncient, et omnia etiam impedimenta præcavendo.

Tertium testimonium.—Tertium sumitur ex Esther 15: *Convertitque Deus cor regis in mansuetudinem, et festinans ac metuens, exilivit de solio*, etc. Sed hic locus ejusdem rationis est cum præcedenti; quod enim ibi Esther petiit, hic Deus præstitit; et non aliter convertit Deus cor Assueri, quam accommodando illi objecta et cogitationes seu apprehensiones eorum, et immittendo in voluntatem naturalem aliquem affectum, et convenientem dispositioni ejus, ut ita infallibiliter induceretur ad mutandum propositum, et reginæ consentiendum. Et ad hunc finem et motionis modum ordinatus est totus ille cultus et ornatus reginæ, et pavor ille ac timor majestatis regiæ usque ad virium defectum et quasi exaninationem. Si enim per solam prædeterminationem mutanda esset voluntas regis, non oporteret eas circumstantias observare, quæ ipsum magis allicerent ac permoverent, sed, quacumque ratione præsentaretur illi objectum, Deus posset voluntatem ejus ad illud determinare; sed quia non ita Deus prædeterminat voluntatem, sed movet modo accommodato libertati, ideo tales observare circumstantias necesse est.

Quartum. —*Avil.*, *c.* 10 *et* 22. — Quartum præcedentibus simile sumitur ex 2 Paralip. 30, ubi cum Ezechiel rex misisset nuntios ad convocandas tribus Israël ad celebrandum Phase, etc., cum aliquæ restitissent, de Juda dicitur: *In Juda vero facta est manus Domini, ut daret eis cor unum, ut facerent juxta præceptum regis. Manus Domini* (ait quidam) *efficacissimam operationem designat, non admonitionem ab humana voluntate pendentem.* Itaque vel non vult illam populi consensionem fuisse actum a voluntate humana pendentem, sed immissam fuisse solius Dei efficacissima operatione, ut illa verba præ se ferunt; vel (ut mitius illa interpretemur) vult manum illam fuisse actionem quamdam solius Dei in totum illum populum, ex qua secuta est illa consensio independenter a voluntatibus eorum. Utrumque autem repugnat aut vitalitati actus, si illa independentia intelligatur ab omni efficientia voluntatis humanæ; aut libertati, si intelligatur de independentia a voluntate, id est, ab usu libertatis ejus. Certissimum est autem consensionem illam fuisse voluntariam, ac proinde effectam a voluntatibus humanis, et fuisse etiam liberam, cum fuerit pendens ab eisdem voluntatibus libere operantibus talem consensionem. Sed fortasse intelligit exclusive verba illa, *non ab humana voluntate pendentem*, id est non a sola illa. Sic enim alibi idem auctor, eumdem locum tractans, dixerat: *Ecce a filiis Juda petitur ut ad Deum convertantur, non tamen ipsa conversio soli suæ innatæ voluntati relinquitur.* At quis hoc negat, aut quis unquam dixit consensum gratiæ vocantis esse a sola voluntate. Fatemur esse a gratia et prævia operatione Dei, sed non sine dependentia a libertate voluntatis a Deo præventæ. Manus ergo Domini illa licet efficacem Dei motionem significet, non tamen talem quæ dependentiam a voluntate humana excludat, sed talem quæ, non obstante dependentia, traheret voluntatem in illum consensum, unamquamque vocando et inducendo modo illi congruo et accommodato; ita intellexit hunc locum Augustinus, lib. 1 contra duas epistolas Pelagianorum, cap. 20, dum illum adducit, ut probet Deum prævenire corda hominum in operibus gratiæ, et per vocationem congruam illa efficaciter movere.

Quintum testimonium. — Juxta hæc facile intelliguntur verba Ezechielis 1 et 36, per quæ Deus promittit hominibus se daturum illis cor novum et spiritum novum; et ablaturum ab eis cor lapideum, et daturum cor carneum. Nam his et similibus verbis nihil aliud promittit Deus, nisi se daturum prævenientem gratiam, qua disponat et præparet voluntates hominum, ut tandem cum adjuvante gratia novum propositum detestandi peccata et placendi Deo concipiant. Hoc est enim cor novum, et hic est modus quo redditur homini facilis et delectabilis perfecta ad Deum con-

versio, quæ est optima cordis dispositio, quæ per metaphoram cordis carnei significatur. Sed sciendum dupliciter dari homini cor novum, spiritum novum et cor carneum, scilicet, in actu et in habitu, et utrumque facere Deum. Primum quidem media gratia auxiliante, cooperante illi libero arbitrio; secundum vero, infundendo habitus virtutum et gratiæ, vel sola sua virtute, vel mediis sacramentis. Si ergo locum illum exponamus de corde novo in actu, dicitur Deus illud dare, quia primarias partes habet in tali actu ratione gratiæ prævenientis et adjuvantis; non quia opus ipsum conversionis cordis solum sufficiat sine libera cooperatione liberi arbitrii, nec quia prius se solo ita determinet liberum arbitrium, ut ejus industria tollatur. Si autem intelligantur illa verba de corde novo in habitu, sic potest ejus effectio soli Deo tribui, quia solus infundit habitum. Tamen quatenus in adultis non fit illa infusio, nisi dependenter ab hominis dispositione libera, sic etiam non excludit liberam cooperationem liberi arbitrii. Et hoc est quod Deus significat, cum, mutata phrasi locutionis, ait per eumdem Prophetam, cap. 18 : *Projicite a vobis omnes prævaricationes vestras, in quibus prævaricati estis, et facite vobis cor novum et spiritum novum.* Non est ergo hoc opus solius Dei determinantis voluntatem, sed ipsius etiam liberi arbitrii libere avertentis se ab impietate sua, et hoc modo animam suam vivificantis, ut ibidem dicitur. Ubi etiam talis aversio ab iniquitate non tribuitur soli determinationi divinæ, sed considerationi per quam solet liberum arbitrium determinari : *Considerans enim* (ait), *avertit se ab omnibus iniquitatibus suis, quæ operatus est.* Atque ita D. Augustinus, lib. de Gratia et libero arbitrio, cap. 19 et 15, hæc duo loca tractans, ex priori solum colligit Deum dare homini cor novum, non ex meritis ipsius hominis, sed per gratiam suam, qua hominem prævenit, ut ex corde lapideo faciat cor carneum, quod sine determinatione prævia per gratiam excitantem et cooperantem facere potest. Unde ex posteriori loco colligit, ita Deum hoc facere in nobis, ut licet solus incipiat, non tamen solus, nec sine nobis opus perficiat, quia non solus Deus dat, sed etiam homo facit sibi cor novum libertate sua cooperando gratiæ Dei.

Sextum testimonium. — Atque hinc facile explicantur alia verba ejusdem Prophetæ in eodem loco, quibus promittit Deus se facturum ut homines faciant : *Faciam* (inquit) *ut faciatis, et in præceptis meis ambuletis.* Non enim potuit clarioribus verbis explicari efficacia divini auxilii de se determinantis voluntatem; nam si ipsa se determinat, potius ipsa facit ut Deus faciat, quam e contra; vel saltem si Deus expectat beneplacitum meum ut faciam, non facit ut faciam. Sed imprimis respondeo hæc verba a nullo Sanctorum Patrum esse intellecta de tali efficacia Dei, quæ prædeterminet voluntatem nostram ad consensum, ita ut liberum arbitrium non possit ei resistere. Quin potius D. Hieronymus, ibi, et S. Augustinus, lib. de Gratia et libero arbitrio, cap. 14, et libr. 18 contra Faustum, cap. 14, dicunt, prophetiam illam et promissionem de gratia novi Testamenti intelligi, quæ copiosissima est, et de se efficit ut nos faciamus, et in præceptis ejus ambulemus, quanquam hæc gratia non in omnibus habeat hunc effectum, sed multi ei resistunt. Non est ergo hic effectus gratiæ prædeterminantis; talis enim gratia, vel nulla est, vel certe non omnibus datur, imo neque omnibus offertur, ut auctores oppositæ sententiæ fatentur. Gratia autem quam Deus ibi promittit, generalis est legis novæ, et omnibus datur vel offertur quantum est ex parte Dei. Dices : talis gratia, etiam ante legem gratiæ, præveniens omnibus data est. Respondeo idem argumentum fieri posse de prædeterminatione; si enim illa necessaria est, semper et in omni tempore hominibus data est, illis, nimirum, qui quovis tempore ad Deum conversi sunt. Quamvis ergo aliqua præveniens gratia sufficiens semper fuerit a Deo data vel oblata, tamen ibi promittitur multiplex gratia propria legis novæ, qualis est gratia Sacramentorum, ut patet ex illis verbis : *Effundam super vos aquam mundam*, etc. Item abundantia auxilia Spiritus Sancti quæ in hoc tempore dantur; hoc enim significare videntur illa verba : *Ponam Spiritum meum in medio vestri*, etc.

Verba ergo illa : *Faciam ut faciatis*, non significant talem effectionem, quæ prædeterminet physice voluntatem, sed inductionem moralem, quam per illuminationem et inspirationem Deus facit. Atque ita frequenter exponit Augustinus, quæstione 2 ad Simplicianum, libro de Spiritu et littera, cap. 33 et 34, et sæpe alias, et Scriptura etiam ita loquitur. Christus enim dicit : *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis*, quod non facimus determinando eorum voluntates ut nos ament, sed beneficiis eos attrahendo et inducendo

ut nos ament. Jacobus etiam Apostolus, cap. ultimo suæ Canonicæ : *Fratres* (inquit) *mei, si quis erraverit a veritate et converterit quis eum, scire debet quoniam qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, salvabit animam ejus a morte*. Si Evangelii prædicator (de quo alias dicit Apostolus : *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat*), dicitur facere fratrem suum converti, non quia determinat ejus voluntatem, sed quia moraliter inducit, multo magis Deus ratione prævenientis gratiæ dicetur facere nos velle, quamvis non determinet, nec physice necessitet, sed moraliter inducat. Quin potius qui alium scandalizat, et suo exemplo inducit ad peccandum, dicitur facere eum peccare, non solum vulgari locutione, sed etiam secundum phrasim Scripturæ, 2 Regum 12 : *Verumtamen quoniam blasphemare fecisti inimicos Domini;* et 3 Regum 11 : *Non ingrediemini ad eas, neque ex illis ingredientur ad vestras, certissime enim avertent corda vestra ut sequamini Deos earum;* et infra : *Et averterunt mulieres cor ejus;* nunquid prædeterminarunt physice voluntatem ejus, vel solum moraliter induxerunt? Sic etiam libr. 4 Regum, capite decimo quarto, de Jeroboam dicitur, *quod peccare fecit Israel,* occasionem peccandi illi tribuendo. Multo ergo magis dici poterit Deus facere ut faciamus per gratiam suam, etsi voluntatem nostram non determinet. Quocirca, licet proprie dicatur Deus facere ut velimus, credamus aut faciamus, per vocationem congruam per quam ita interius movet sensum, ut accommodet consensum, juxta Augustinum in epistola 107, tamen etiam per omnem vocationem, et per sufficiens auxilium prævenit, et, quantum in se est, facit ut homo velit et consentiat. Atque hac ratione dixit divus Thomas, quæstione sexta de Malo, artic. unico, ad 15, *non esse necessarium ut causa, quæ facit voluntatem aliquid velle, ex necessitate hoc faciat, quia potest per ipsam voluntatem impedimentum præstari.*

Septimum testimonium est Isai. 50 : *Dominus Deus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico.* Hoc vero testimonium oppositum probat, etiamsi velimus illa verba ad omnes homines, et omnia opera gratiæ accommodare. Nam aperire aurem, gratiam vocationis aperte significat; recte enim dicitur de illo qui vocatur, quod auris ejus aperiatur. Per quam metaphoram optime gratia excitans indicatur, quæ aurem cordis tangit, de qua ibi dicitur : *Exigit mane, mane exigit mihi aurem ut audiam quasi magistrum ;* in illa utique alta, et a sensibus hominum remota schola, in qua interius Deus docet, ut exponit Augustinus super Joannem. Quæ sane verba non possunt accommodari ad physicam prædeterminationem ; in illa enim non docet Deus quasi magister, sed impellit quasi physicus motor. Unde sequentia verba : *Ego autem non contradico,* plane indicant ex vi illius doctrinæ hominem non determinari ab alio extrinseco agente, seu a Deo exigente aurem, sed hominem suo arbitrio libero non contradicere Deo vocanti, cum possit. Proprius vero sensus illius loci est, de Christo homine intelligi, cujus aurem Pater mane aperuit, utique in primo instanti conceptionis suæ, ut audiret præceptum moriendi pro humano genere; ipse autem non contradixit, non quidem propter physicam prædeterminationem, sed propter gratiam, quam ex unione habebat, summumque amorem, quo Patrem prosequebatur, propter quem corpus suum dedit percutientibus, et genas suas vellentibus, ut statim subjungit. Ita fere Hieronymus ibi.

Octavum testimonium sumitur ex illo Isai. 26 : *Domine, dabis pacem nobis, omnia enim opera nostra operatus es in nobis.* Cui consonat illud 1 Corinth. 12 : *Operatur omnia in omnibus.* Si omnia opera, ergo etiam ipsum consensum nostræ voluntatis. Non potest autem illum operari nisi determinando voluntatem ut consentiat. Respondeo posse locum hunc primo intelligi de omnibus nostris operibus indifferenter, et sic dicitur Deus operari illa ratione generalis concursus. Nam cum illa universalis propositio comprehendat tam naturales actus quam supernaturales, et ad priores non sit specialis influxus gratiæ, oportet ut propter solum generalem concursum Deo tribuantur, tanquam primæ causæ ac præcipuæ. Non ergo dicitur Deus operari nostra opera propter physicam prædeterminationem, quæ ad generalem concursum non est necessaria, ut alibi ostensum est. Accedit quod in illo sensu etiam de operibus peccatorum, quatenus opera nostra sunt, verum est dicere Deum illa nobiscum seu in nobis operari, cum tamen impium sit dicere, nos ad illa opera prædeterminare. Vanum ergo est locum illum in hoc sensu adducere ad probandam prædeterminationem physicam, imo nec ad necessitatem gratiæ confirmandam valet, cum generalius sit. Atque ita intellexit locum illum divus Tho-

mas, 3 contra Gentes, cap. 67, et ad Romanos 9, lect. 3. Aliter vero exponitur ille locus ad litteram a Sanctis Patribus, non de omnibus operibus quæ nos operamur, sed de singularibus et miraculosis operibus, quæ in illo populo vel in redemptione generis humani Deus est operatus. De his enim operibus magnificatur et laudatur Deus in illo cantico, ut patet ex principio illius capituli : *In die cantabitur canticum istud in terra Juda : Urbs fortitudinis nostræ, Sion*, etc. Et post enarrata plura mirabilia quæ in umbra et figura in illo populo, vere autem per Christum in Ecclesia impleta sunt, subditur : *Domine, dabis nobis pacem, omnia enim opera nostra operatus es nobis.* Quod potest intelligi de pace externa et temporali ; et per opera intelligi possunt flagella quæ ille populus passus fuerat, ut Hieronymus exponit; ita ut sensus sit : Dabis nobis pacem, facile enim potes, cum labores nostri et afflictiones, non nisi te operante, nobis contigerint. Vel potest intelligi de pace spiritus et per Christum præstanda, qui est auctor omnium mirabilium operum et beneficiorum quæ Deus in nos contulit. Quem sensum indicant Cyrillus et alii. Utcumque vero locus exponatur, nihil refert ad præsentem causam.

Nonum testimonium est illud ad Philip. 2 : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Non ergo tantum externa opera, sed ipsum velle operatur in nobis Deus ; ergo determinat voluntatem ad volendum. Respondemus hanc ultimam consequentiam sæpe esse negatam, nullam enim connexionem habet cum similibus antecedentibus seu locutionibus. Itaque dupliciter exponitur locus : primum in universum de omnibus operibus hominis et voluntatis humanæ, sive supernaturalibus, sive naturalibus, sive bonis, sive malis, et sic tribuitur Deo operari omnia illa, ratione solius concursus generalis, sicut in præcedenti testimonio dictum est. Et ita solet exponere D. Thomas locis ibidem citatis. Jam vero dictum est concursum generalem Dei cum voluntate humana non consistere in physica prædeterminatione, nec illam postulare, cum saltem in malis actibus locum non habeat prædeterminatio, et necessarius sit concursus, nullaque sit specialis ratio ponendi illam prædeterminationem ut necessariam ad concursum bonorum actuum, potius quam malorum, vel actuum supernaturalium potius quam naturalium, cum dependentia causæ secundæ a prima tam essentialis sit in actionibus peccaminosis, sicut in bonis, et in naturalibus, sicut in supernaturalibus, servata solum proportione quoad substantiam actionis et concursus, cum eodem tamen modo prioritatis vel concomitantiæ, determinationis vel indifferentiæ ex parte Dei vel liberi arbitrii.

Verior autem expositio est, Paulum loqui de bonis operibus quæ ad salutem æternam conducunt, ac docere Deum esse principalem auctorem eorum, non solum quoad perfectionem et executionem eorum, sed etiam quoad propositum et voluntatem efficiendi illa, et hac ratione dicere Deum operari in nobis et velle, seu operari, et perficere opus bonum *pro bona* (inquit) *voluntate.* Quod ultimum verbum duobus modis potest intelligi, scilicet, vel pro bona voluntate hominis, ita ut sensus sit : Dat velle, et ulterius dat perficere opus consentaneum ipsi velle, et conforme bono proposito voluntatis, quod ipse dederat. Sæpe enim homo proponit bonum opus facere, ut jejunare, eleemosynam dare, vel, quod difficilius est, religionem ingredi ; postea vero, tempore executionis, difficultate superatus retrocedit, et opus quod proposuit non perficit, nisi Deus peculiariter adjuvet ; et ideo Deus dicitur dare non solum velle, sed etiam perficere quod bene volueramus, et hoc est perficere pro bona voluntate, seu juxta bonam voluntatem. Vel potest intelligi de bona voluntate ipsius Dei, ut sensus sit, Deum pro sua liberali gratia et voluntate operari in nobis, et velle et perficere opus bonum, quia ipse per gratiam inchoat bonam voluntatem, et perficit illam, donec opus exequatur. Dicitur autem Deus hæc duo operari in nobis, non quia nostram voluntatem prædeterminat, sed quia nostram voluntatem præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam. Dicitur autem hæc facere pro sua bona voluntate, quia non ex merito hominis, sed ex sua bona voluntate et liberalitate utramque gratiam præparantem et adjuvantem præbet, et præsertim ostenditur hæc gratuita Dei voluntas, quando voluntatem hominis præparat per vocationem congruam et efficacem, et consequenter adjutorium offert, quo ipsam determinet ad bonum, non sine ipsa, ac proinde potius condeterminet ipsam quam prædeterminet.

Decimum testimonium.—Decimum testimonium sit ex ad Romanos 4, ubi expendens Paulus promissionem Dei factam Abrahæ, Genes. 17 : *Patrem multarum gentium constitui te,* ait non esse promissionem illam factam

per legem, sed per justitiam fidei; et subjungit : *Ideo ut ex fide, et secundum gratiam firma sit promissio,* id est (ut D. Thomas exponit), *ut promissio Dei sit firma, non quidem per operationes hominum, quæ possunt deficere, sed secundum gratiam, quæ infallibilis est.* Quod prius dixerat Augustinus, de Prædestinatione Sanctorum, cap. 10, his verbis : *Ideo ex fide, ut secundum gratiam firma sit promissio omni semini, non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promisit. Promisit enim quod ipse facturus erat, non quod homines. Quia et si faciunt homines bona quæ pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quæ præcipit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit.* Unde inferius ait Paulus quod Abraham credidit, dans gloriam Deo, et sciens quia quæ promisit potens est et facere. Ponderatque Augustinus supra non dixisse Paulum : *Potens est prædicere aut præscire*, nam et aliena facta potuit prædicere ac præscire, sed ait : *Potens est et facere*, et per hoc facta non aliena, sed sua promisit. Et epistola 105 in eamdem sententiam ait : *Quod promittit Deus, non facit nisi Deus, habet enim aliquid rationis et veritatis ut homo promittat, et Deus faciat; ut autem homo se facere dicat quod promisit Deus, superbæ impietatis est, reprobus sensus.* Ex quibus testimoniis tale videntur conficere argumentum : Deus promisit Abrahæ futurum esse patrem multarum gentium, non secundum carnis originem, sed secundum fidei imitationem; ergo promissionem hanc Deus ipse implet, et non homo; ergo id facit per auxilium efficax, inflectendo voluntates hominum ut credant, et ita fiant filii Abrahæ.

Respondemus ex testimonio Pauli, cum expositione D. Thomæ ac toto discursu Augustini, solum concludi fidem, sicut et cætera, esse opus Dei et donum gratiæ suæ; hæc enim et non alia est conclusio Augustini in illo capit. 10 de Prædestinatione Sanctorum. Quis autem neget aut fidem esse opus Dei, cum id disertis verbis asserat Christus, Joan. 6, dicens : *Hoc est opus Dei, ut credatis in ipsum?* vel quis dubitavit fidem esse donum Dei, cum dicat Paulus : *Vobis donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis?* At vero nostri impugnatores ulterius progrediuntur, et ex illo testimonio colligunt, quod Deus, ut promissionem suam adimpleat, non expectat voluntatem hominum, sed ipsemet adimplet quod promisit, dum per auxilium efficiens seu physicum gratiæ suæ firmiter facit filios Abrahæ. Neque voluntatibus eorum committit, sed in eis ipse agit quod promisit. Verumtamen hæc et similia nec a Sanctis Patribus exponentibus locum illum afferuntur, nec habent necessariam connexionem cum loco Pauli, nisi in sano sensu quem habere possunt, rejecto alio, quem præ se ferunt, et fortasse principaliter intentus est. Itaque si in universum intelligatur Deum non expectare voluntatem hominis ut impleat quod promisit, admittendus non est. Nam Deus promisit hominibus Filium suum factum ex muliere, et nihilominus expectavit voluntatem illius mulieris ut promissum suum impleret. Si autem intelligatur non ita expectare voluntatem hominum quin illam præveniat et præparet, vel ita dirigat et gubernet ut suam promissionem infallibiliter adimpleat, sic non est illatio contra nos, qui hanc Dei præviam motionem et gubernationem maxime esse necessariam dicimus ad opus fidei et alia supernaturalia.

Quod autem ibi admiscetur de auxilio physico et efficiente firmiter, si sub his verbis occulte includatur auxilium prædeterminans physice, non est necessaria illatio, quia, ut Deus impleat quod promisit, non indiget tali prædeterminatione, cum modo suaviori et sapientiori possit verbum suum implere per gratiam, quæ infallibilis sit, ut locutus est D. Thomas in citatis verbis, id est, per vocationem congruam, quæ infallibiliter effectum habet. Imo suam promissionem illo modo irritam redderet; ita enim promisit Deus Abrahæ constituere illum patrem multarum gentium, ut tamen et voluntarie essent spiritualiter generandæ, quam liberam generationem prædeterminatio illa impediret. Si vero per auxilium physicum solum intelligatur realis et vera efficientia auxilii gratiæ ad opus fidei, illatio non est contra nos, ut sæpe est dictum, quidquid sit de illius necessitate ex vi hujus testimonii, de quo statim pauca dicam. Denique quod subjungitur, Deum non committere voluntatibus hominum, sed in eis ipsum agere quod promisit, si intelligatur non ita committere ut solis illis tale opus relinquat, verissimum est, non tamen contra nos, ut sæpe est dictum. Si vero sit sensus non committere, id est non vere efficere tale opus per voluntatem hominum libere cooperantium ac sese cum divina gratia libere determinantium, sic nec consequens sequitur, nec ulla ratione admittendum est. Et ideo cautius locutus est Augustinus in locis citatis, dicens, quia, et si faciunt homines bona quæ pertinent ad colendum Deum,

ipse facit ut illi faciant; quomodo autem ipse hoc faciat, jam sæpe a nobis declaratum est.

Non omittam tamen advertere quod, licet in universum verum sit Deum non promittere nisi quæ ipse est facturus aliquando, et quamvis etiam de illa peculiari promissione, propter excellentiam ejus, verissimum sit implendam fuisse per gratiam, nihilominus etiam est certum Deum non semper promittere ea quæ solus ipse facturus est, aut proxime et immediate per seipsum sæpissime enim promittit quæ per hominis operationem vel cooperationem et consensum mandanda sunt executioni, sicut supra dictum est de illa promissione : Ecce virgo concipiet; sæpe enim promittit filium, vel posteritatem generandam per homines voluntarie operantes; imo interdum promittit aliqua bona quæ non sunt facienda, nisi intervenientibus multorum hominum peccatis, ut promisit redemptionem per Christi mortem, et Judæorum populo promisit terram promissionis post completam iniquitatem Amorrhæorum. Unde constat semper quidem promissionem Dei esse firmam et infallibilem, ex sua divina providentia atque speciali, et non ex solis voluntatibus hominum sibi relictis, aut secundum se spectatis; nihilominus non semper sortiri illum infallibilem effectum ex gratia, sed quando bonum quod promissum est illam requirit. Alioqui interdum potest sufficere specialis providentia circa ordinem naturalium causarum, ut si promittat pluviam, aut abundantiam fructum, aut prolem generandam. Aliquando etiam potest quoad aliquid sufficere specialis permissio earum actionum, per quas vel fit quod promissum est, vel fit saltem aliquid prævium ac necessarium ut impleatur promissio, sicut per venditionem Joseph impleta est promissio principatus ejus. Ex quibus evidentissime constat nec promissiones Dei impleri sine voluntatibus hominum, neque propterea incertas, aut minus certas reddi tales promissiones, neque ad earum certitudinem necessarium esse ut Deus prædeterminet voluntates hominum, cum in actibus saltem malis certissimum sit id non habere locum, sed aliud genus providentiæ cum altitudine divinæ præscientiæ sufficere; in promissionibus autem gratiæ simpliciter tribui Deo effectum promissum, non quia voluntas etiam hominis non cooperetur libere et sine prædeterminatione, sed quia Deus est principale operans, hominem præparans et mirabiliter gubernans, ut infallibiliter operetur quod ipse promisit.

Undecimum testimonium. — Undecimum testimonium sit illud Isai. 46: *Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet.* Cui conjungi possunt omnia quæ sunt de efficacitate divinæ voluntatis, ut est illud Esther 13: *Domine Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere voluntati tuæ.* Ex quibus testimoniis tale conficitur argumentum: Decretum divinæ voluntatis semper antecedit deliberationem voluntatis humanæ, quia illud est æternum, hoc temporale; illud est causæ primæ, a qua pendet et determinatur omnis effectus causæ secundæ; sed decretum illud Dei est efficacissimum, nec illi valet resistere humana voluntas; ergo semper prædeterminat humanam voluntatem, vel per seipsam propter naturalem subordinationem et subjectionem humanæ voluntatis ad divinam, vel per motionem, aut qualitatem aliquam, quam per suam omnipotentiam potest voluntati humanæ imprimere, ut suum decretum infallibiliter exequatur.

Respondetur quatuor catholica dogmata in illis testimoniis contineri, de quibus nulla esse potest inter Catholicos controversia. Primum, consilium divinum semper stare, id est, nec deficere nec frustrari posse, quia semper est prudens et rectum et in scientia certa et infallibili fundatum. Secundum est, voluntatem divinam efficacem et absolutam semper impleri, quod est fundatum in tertio, in manu scilicet omnipotentiæ divinæ omnia esse constituta. Quia enim illi subest, cum voluerit, posse, et quia nihil absolute vult nisi prudentissimo consilio, habensque in thesauris scientiæ et potentiæ suæ media quibus possit infallibiliter exequi quidquid absolute vult, ideo omnis talis voluntas ejus infallibiliter fit. Quartum dogma est neminem posse resistere voluntati divinæ, quod sequitur ex duobus præcedentibus; nam si posset quis resistere voluntati Dei, posset efficere ut voluntas Dei non impleretur. Est autem expendenda vis illius verbi, *resistere,* nam ex vi sua facit sensum compositum, scilicet, stante decreto divinæ voluntatis, ita posse illi obsisti, ut oppositum ejus, quod decretum est, eveniat, simulque cum tali decreto in re ipsa ponatur. Hæc igitur est resistentia, quæ, respectu divinæ voluntatis, absolute dari non potest, quia repugnat omnipotentiæ et sapientiæ ejus.

Cum his vero quatuor principiis certisque dogmatibus, et præsertim cum dicta impo-

tentia resistendi divinæ voluntati, stat ut possit aliquis non efficere id quod a Deo decretum est fieri, quia ipsemet Deus decrevit ut illud fiat retenta potestate non faciendi, quia decrevit ut ille faciat retenta libera facultate operandi, quæ omnino esse non potest sine potestate non faciendi, et nihilominus hæc potestas non est potestas resistendi, quia non est potestas conjungendi simul ipsum non facere cum decreto Dei de ipso facere, sed tantum est potestas non faciendi simpliciter et divisim, quæ tamen non redigetur in actum non faciendi, supposito illo decreto, non per ablationem potestatis non faciendi, sed per infallibilem directionem, ut illa potestas non redigatur in actum non faciendi seu nolitionis, sed in actum faciendi seu volitionis. Quamvis ergo de fide sit liberum arbitrium non posse resistere voluntati Dei, nihilominus in omni sententia Catholica fatendum est decretum Dei non auferre a libero arbitrio potestatem non operandi aut volendi id quod Deus decrevit.

Igitur testimonia adducta contra omnes opiniones adduci possunt, et ab omnibus qui decreta divina prædefinientia actus liberos non negaverint solvenda sunt. Aliqui enim propter vim illorum testimoniorum negant posse Deum prædefinire absolute et efficaciter actus voluntatis humanæ in particulari, et cum omnibus circumstantiis ejus, salva libertate, quod nobis nullo modo probari potest, ut alibi ostendimus. Alii vero putant tale decretum Dei auferre ab humana voluntate potestatem aliter faciendi, aut volendi, vel nolendi, quam decretum a Deo est, quia hoc putant necessarium ut non possit resistere voluntati divinæ. Sed non possunt isti explicare quomodo talis voluntas maneat libera ad operandum, si ad unum prædeterminatur, et privatur potestate aliter operandi. Unde (quod majus est inconveniens) ipsa voluntas divina sibi ipsi repugnaret, volendo voluntatem humanam libere operari sine libertate, id est, sine potestate aliter volendi. Nos ergo dicimus decretum Dei non auferre a voluntate nostra potestatem simpliciter aliter operandi aut volendi, et consequenter nec prædeterminare illam ad unum, sed illam ita dirigere ut infallibiliter faciat quod ipse decrevit, et hoc satis esse ut consilium Dei stet, et omnis ejus voluntas fiat, et ut in voluntate humana non sit potestas resistendi divinæ, quia nunquam valet ad effectum perducere oppositum ejus quod Deus decrevit, quod totum provenit ex divina omnipotentia, cum infinita sapientia conjuncta, ut explicatum est.

Duodecimum testimonium sit illud Joannis 6 : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum*, cui consonat illud Canticorum 1 : *Trahe me post te in odorem unguentorum tuorum.* Nam verbum trahendi evidenter indicat antecedentem actionem et motionem Dei ; illam vero actionem esse necessariam priora Christi verba testantur ; esse autem ita efficacem ut semper consequatur effectum, plane confitetur sponsa in posterioribus verbis, ipsumque trahendi verbum per se indicat. Hoc autem totum negotium ex sola misericordia Dei pendere constat ex verbis Dei, Jerem. 31 dicentis : *In charitate perpetua dilexi te, ideo attraxi te miserans.*

Respondetur duas fidei veritates his testimoniis præcipue confirmari, tertiam autem quamdam Catholicam sententiam valde probabiliter inferri ; male tamen inde deduci quartum dogma de prædeterminatione physica, sed ad summum colligi posse aliud probabilius dogma de vocatione congrua. Prima ergo veritas fidei est, ad supernaturalia opera necessariam esse præviam Dei motionem, quam Deus ex misericordia sua præstat ; quam veritatem omnes fatemur, et ideo in ea immorari non est necesse. Secunda veritas fidei, est hanc præviam Dei motionem non solum esse necessariam ad operandum, sed etiam ut velle possimus, ita ut non det tantum auxilium agendi, sed etiam potestatem volendi. Christus enim non solum dixit : *Nemo venit,* sed etiam : *Nemo potest venire.* Unde fit valde probabile, per verbum *traxerit,* non solum significari auxilium efficax præveniens, sed etiam auxilium sufficiens. Nam constat eum qui habet auxilium sufficiens præveniens posse venire, etiamsi non veniat. Si ergo potest venire, jam trahitur, quia, juxta Christi sententiam, nemo potest venire nisi trahatur. Et juxta hanc expositionem, nihil aliud illo testimonio probatur nisi necessitas prævenientis gratiæ sufficientis, de qua Christus etiam dixit Joann. 14 : *Sine me nihil potestis facere ;* et Paul., 2 Corinth. 3 : *Non quod simus sufficientes cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est ;* et 1 Corinth. 12 : *Nemo potest dicere Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto ;* et similia, quæ probant quidem necessitatem gratiæ prævenientis et inchoantis in nobis bonum ad vitam æternam conferens, ut Augustinus docet, li-

bro secundo contra duas epistolas Pelagianorum, cap. 8 ; non tamen probant necessitatem gratiæ efficacis, id est, actu infallibiliter efficientis, ut homo possit operari, alias nulla daretur gratia vere sufficiens, et dans posse absque operatione.

Nihilominus tamen probabiliter ex illis testimoniis colligitur dari auxilium efficax præveniens, quo Deus infallibiliter trahit quem ex sua misericordia discernit ut veniat, id enim verba sponsæ et Jeremiæ indicant, et alia testimonia confirmant, quæ statim tractabimus. Quod autem efficacitas illius auxilii vel præmotionis consistat in virtute prædeterminandi voluntatem ad unum, id neque ex verbo trahendi, neque ex aliqua alia proprietate talium verborum colligi potest. Nam verbum trahendi, quantum ad præviam tractionem pertinet, sufficientissime explicatur ab Augustino, tractatu vigesimo sexto in Joannem, per tractionem moralem et internam, quæ fit per divinam illuminationem et inspirationem, quas aliis locis nomine vocationis comprehendit, quæ tunc efficax dicitur, quando congrua et accommodata tribuitur, ut quæstione secunda ad Simplicianum, et libro de Dono perseverantiæ et de Prædestinatione Sanctorum, capite decimo quarto, aliisque locis, Augustinus significavit.

Sed objiciunt aliqui, quia, sicut Deus dicitur nos trahere ratione auxilii prævenientis, quo nos vocat, eadem ratione nos dicemur trahere Deum ad cooperandum nobiscum, ratione influxus nostri liberi arbitrii in actum consentiendi, nam in illo nos incipimus jam a Deo sufficienter attracti, et Deus quasi nos sequitur, quia nisi nobis inchoantibus actum ipse non cooperatur.

Aliqui ex nostris auctoribus non reputant inconveniens totum hoc concedere ; ipsi nos tradidimus per primam Dei gratiam trahi Deum ad aliam gratiam nobis faciendam, sicut per primam gratiam meremur secundam, et Scriptura Sacra videtur aliquando hunc loquendi modum insinuare, ut cum sponsus dicit : *Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, et averte oculos tuos a me, quia ipsi me avolare fecerunt.* Et Christus ait : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum, et ad eum veniemus*, etc., tracti scilicet ab ejus obedientia. Sic denique peccator per contritionem videtur trahere Deum, ut in ipso per gratiam inhabitet. Sed licet hoc utrumque locum habeat comparando posteriorem effectum gratiæ ad præcedentem actum hominis, non ex solo arbitrio, sed ex divino gratiæ adjutorio principaliter procedentem, de quo et rationes et testimonia dicta procedunt, tamen de solo influxu liberi arbitrii per se spectati et comparati ad auxilium gratiæ seu influxum adjuvantis, id dici non potest ; tum quia in illo influxu præcise spectato nullum est meritum ; tum etiam quia meus influxus nullo modo est causa divini influxus cooperantis, nec est ratio ejus, sed est pura conditio concomitans. Negatur ergo sequela, quia Deus per gratiam prævenientem antecedit revera causando et cooperando in nobis, atque ita trahendo nos ; nos autem influendo per liberum arbitrium non antecedimus, nec causamus ullo modo influxum Dei, sed omnino simul cum illo operamur.

Decimum tertium testimonium. — Decimum tertium testimonium est, et eamdem vim habet locutio illa, qua Deus dicitur aperire corda, sicut de Lydia Purpuraria dicitur, Actorum decimo sexto, Deus aperuisse cor ejus, intendere his quæ dicebantur a Paulo.

Respondeo hoc testimonium eodem modo quo præcedens interpretandum esse, nam hoc etiam dicitur ratione gratiæ prævenientis et vocationis, sicut illud : *Faciam ut faciatis ; Dabo vobis cor carneum.* Unde si effectus illius apertionis tantum sit actus aliquis imperfectus et indeliberatus, potest soli Deo tribui ; si vero sit actus liber, tribuitur illi ut incipienti et principaliter operanti, non excluditur tamen cooperatio liberi arbitrii. Et utroque modo potest intelligi locus ille Actorum, decimo sexto ; nam ibi non dicitur aperuisse Deus cor Lydiæ ut crederet, sed ut intenderet prædicationi. Illud autem *intendere*, potest significare solam interiorem attentionem quam Deus singulari motione præbebat, quod poterat facere, etiam sua sola vi, applicando intellectum majori conatu et perspicacitate, quam per suam voluntatem posset, et ita poterat fieri per solam gratiam excitantem ultra hominis consensum. Potest etiam verbum intendere significare voluntariam applicationem vehementem et liberam ad audiendam prædicationem Evangelii, et hæc etiam fuit ex inspiratione divina, per quam cœpit excitari affectus ; tamen quando pervenit ad voluntarium consensum etiam circa auditionem et attentionem, ille non est sine cooperatione voluntatis, tribuitur tamen Deo potiori ratione.

Decimum quartum testimonium sit illud Roman. nono : *Non est volentis, neque cur-*

rentis, sed Dei miserentis. Ex quo solet Augustinus concludere non esse hominis volentis aut currentis, sed solius Dei miserentis, quia si esset etiam hominis currentis et volentis, non debuisset Paulus absolute negare, totumque Deo tribuere; nam alias etiam possemus nos Deo id negare, et totum homini tribuere, dicendo : Non est Dei miserentis, sed hominis volentis et currentis; eodemque modo subintelligendo: Non est solius Dei miserentis, sed etiam hominis volentis. Quod tamen absurdum esse reputat Augustinus, et revera est, et tamen sequi videtur ex nostra sententia, quia dicimus nostrum velle et consentire revera esse nostræ determinationis, propriique influxus, licet non solius, sed cum Dei adjutorio. Non ergo hoc admittendum est, sed totum est tribuendum Deo, juxta illud 1 Corinth. duodecimo: *Omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult.*

Respondetur non esse dubium quin loquendo de sanctificatione hominis adulti, illa sit aliquo modo hominis volentis, et quod cursus per viam salutis sit etiam hominis currentis, alioqui talis cursus et conversio non fierent libere. Quo sensu Gregorius Nazianzenus illa verba interpretatus et quasi moderatus est, dicens: Non est solius hominis volentis. Potuisset etiam adjungere : Non est primo ac præcipue hominis volentis aut currentis, sed Dei miserentis; et sic effugeret Augustini objectionem; nam hac ratione non potest e contrario dici : Non est Dei miserentis, sed hominis volentis, quia insinuatur hominem esse primariam causam salutis suæ, licet non solum, quod etiam falsum est. Atque ita videtur illum locum expedire D. Anselmus, tractatu de Concordia, c. 3. Alia vero expositio, quam Augustinus præferre videtur, estque satis consentanea intentioni Pauli, est ut verba illa intelligantur secundum ordinem divinæ electionis et prædestinationis; quia, ut Augustinus dixit, lib. 83 Quæstionum, quæstione 68, licet quis possit sibi attribuere (aliquo scilicet modo) quod veniat vocatus, non tamen potest sibi tribuere quod vocatus sit; quia hoc solius Dei est. Igitur multo minus potest homo sibi tribuere quod sit vocatus vocatione alta, secreta et congrua, quia, si vocatio non est in hominis potestate, profecto discretio vocationis, et quod hæc potius quam illa ipsi detur, multo minus erit in hominis potestate. Sic igitur non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis, quod ad volendum et currendum homini fuerit talis gratia præparata, quæ illum et velle et currere faciat.

Nec solum ratione vocationis congruæ ad volendum, sed etiam subsequentis gratiæ aptæ ad perficiendum quod voluerimus, verum est quod Paulus ait : *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*, sicut a Sapiente dictum est, Proverb. 16 : *Hominis est animam præparare, et Domini gubernare linguam;* Et iterum : *Cor hominis disponit viam suam, sed a Domino gressus ejus diriguntur*. Certum est enim non ita dici hominem præparare animam aut cor disponere, ut hoc solus faciat sine Dei adjutorio, sed solum quia libere hæc facit. Quod ergo subditur, Deum gubernare linguam vel dirigere gressus, intelligitur tribui soli Deo, qui per aliquam gratiam, subsequentem quidem, respectu prioris vocationis et præparationis hominis (prævenientem vero respectu ipsius operis et perfectionis ejus), solus dirigit gressus hominis, vel confortando amplius voluntatem, ut in proposito cœpto perseveret et progrediatur, vel ipsam potentiam etiam executivam, linguam, verbi gratia, dirigendo et gubernando, ne ab intento proposito discrepet aut impediatur. Et quamvis fieri possit ut per propriam voluntatem et gratiam homo mereatur hanc consequentem, sæpe vero necessarium est ut Deus sua libertate aliquid addat, præsertim ad salutem cum perseverantia retinendam, et ratione illius gratiæ, quæ a Deo etiam accommodata præparatur, verissime dicitur: *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis.*

Decimum quintum testimonium. — Quo sensu etiam dictum est ab Jeremia, capite decimo : *Scio, Domine, quia non est in homine via ejus, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos.* Quæ verba etiam hæretici urgent contra liberum arbitrium, et fautores physicæ determinationis ea in suum favorem arripiunt; sed oportet ut vel hæreticos vincere sinant, vel nostras responsiones admittant. Duobus ergo modis verba illa Patres interpretati sunt, ut notavit D. Thomas, quæstione sexta de Malo, ad 1 : primo, de via hominis quoad progressum et executionem ejus in ipsamet exteriori actione, ut in verbis Sapientis paulo ante dicebamus. Nam ego cum divina ope dispono et præparo quæ locuturus vel hic scripturus sum, et tamen nisi ipsammet linguam vel manum Deus dirigat et gubernet, non potero sine aliquo errore aut lapsu docere vel scribere. Simili modo dux strenuus præparat se et exercitum suum

ad bellum; tamen nisi in ipso actuali conflictu Deus dirigat et adjuvet, actum est de victoria. Itaque, juxta hanc expositionem, sensus illorum verborum est: Non est in potestate hominis exequi quod mente deliberat, et sic nihil contra nos continent. Estque hic sensus valde consentaneus textui, et ad commendandam necessitatem gratiæ subsequentis utilissimus. Quia non solum gratiæ Dei est inspirare bonum propositum, sed etiam offerre opportunitatem exequendi illud, et ita gubernare hominem ut perficiat quod proposuit juxta illud: *Deus est qui dat velle et perficere.* Sicque dixit Hieronymus, dialog. 3 contra Pelagian.: *In Domini potestate est ut id quod cupimus, quodque laborare adnitimur, illius ope et auxilio adimplere valeamus.* Alio sensu intelliguntur illa verba, etiam quoad ipsum interiorem consensum seu propositum nostræ voluntatis, et sic dicitur non esse in hominis potestate via ejus, quia non est in illius potestate habere vocationem et excitationem, sed divini hoc est muneris; quem sensum ibi Hieronymus amplexus est. Sunt tamen duo notanda: unum est, quod sola prima excitatio non sit in hominis potestate, quia si bene utatur prioribus, posteriores accipiet; aliud est, quod, licet præparatio cogitationis vel vocationis congruæ ex sola Dei misericordia sit, nihilominus ex culpa hominis esse quod vocatio illius congrua non sit. Et utrumque significat Augustinus, libro secundo de Peccatorum meritis, capite decimo septimo, cum dixit: *Gratia Dei est, quæ adjuvat bonam voluntatem, qua ut non juventur in ipsis itidem causa est, non in Deo;* quod ex hoc loco ipso Jeremiæ colligitur, quia in eo statim subjicit: *Verumtamen corripe me in judicio.* Igitur juxta Augustinum, licet non sit in homine via ejus quantum ad excitationem, est quantum ad determinationem et cooperationem; et ita quando Deus actu non juvat et dirigit viam ejus, ab hominis libertate culpa provenit, et ideo necesse est ut oret: *Corripe me, Domine, in judicio.*

Decimum sextum testimonium sumitur ex illo 1 Corinth. 4: *Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti?* Ubi Paulus vult discretionem inter justum et injustum non esse ab homine, sed a solo Deo. Et ita Augustinus, quæstione secunda ad Simplicianum, ex hoc loco probat discretionem hanc non esse ex operibus, sed ex gratia et sola Dei misericordia. Idem latius de Prædestinatione Sanctorum, capite quarto et quinto. Respondeo breviter eumdem sensum esse hujus loci et præcedentis. Duobus enim modis intelligi potest discretio inter justum et injustum: uno modo in executione, alio modo in intentione, seu uno modo proxime et formaliter, alio modo remote seu in radice. Et utroque modo verum est hominem non se discernere, absolute et simpliciter loquendo, sed divina gratia discerni, diverso tamen modo; nam loquendo de proxima et formali inæqualitate inter justum et injustum, prout in re ipsa fit, illa quidem, ex parte ejus qui justificatur, principaliter fit ex gratia, sed non omnino seu non ab illa sola, sed cooperante etiam libero arbitrio. Quod secundum fidem negari non potest, quia hæc discretio formaliter per hoc inchoatur, quod unus est pœnitens, alius impœnitens (de adultis enim loquimur), unus consentit gratiæ vocanti, alter non consentit; certum est autem discretionem hanc in utroque dependisse a libero arbitrio, sed aliter et aliter; nam in eo qui non convertitur, causa est solum liberum arbitrium; in altero vero qui consentit, causa est gratia, sed non sine libero arbitrio. Unde quia ipse bonus usus liberi arbitrii principaliter est a gratia, ideo Deo principaliter tribuitur, et ita est donum Dei, nec habet homo unde in se glorietur, sed in Deo. At vero loquendo de hac discretione in radice, est a sola gratia et a sola misericordia Dei. A sola quidem gratia, quia est a gratia excitanti efficaci, non quidem per physicam prædeterminationem, sed per vocationem congruam. A misericordia autem Dei, quia est ab electione æterna, vel ad gloriam, si sit justificatio finalis vel usque ad finem perseveratura, vel ad gratiam temporalem, si usque ad finem conservanda non sit. Quid autem horum intenderet Paulus, vel an utrumque simul, vel etiam voluerit docere discretionem hanc esse hominibus incognitam, et ideo neminem debere esse ita temerarium, ut se ab alio, tanquam justum ab injusto discernat, quia hoc negotium ad Deum pertinet; vel quidquid aliud sub verbis illis possit pie intelligi, non est nostri muneris nunc exponere; certum vero est, quocumque sano modo intelligatur, non physicam prædeterminationem, sed divinam gratiam liberaliter collatam vel electionem ibi accommodari.

Decimum septimum sumitur ex verbis Pauli Rom. 9: *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.* Quæ verba significant totum esse in voluntate Dei nostram determinan-

te. Sed nullus Patrum ita interpretatur. Sensus ergo quoad priorem partem est idem qui aliorum verborum : *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*. Quoad posteriorem partem, impie plane exponeretur de induratione per positivam actionem Dei prædeterminantis omnino voluntatem humanam ad pravam actionem privative; ergo nomine obdurationis intelligit Paulus negationem illius misericordiæ, quam Deus confert cui vult, id est illius vocationis, cum qua cor esset emolliendum et sanandum, ut tractat latius Augustinus, dicta quæstion. 2 ad Simplicianum, et sæpe alias, estque res satis vulgaris.

Decimum octavum testimonium.—Decimum octavum sumitur ex illo Joannis 15 : *Sicut palmes non potest ferre fructum, nisi manserit in vite, ita nec vos nisi in me manseritis;* juncto illo Rom. 11 : *Non tu radicem portas, sed radix te*. Ex quo volunt colligere, sicut tota virtus palmitis est ex vite, nec potest aliter vel alium fructum ferre, quam juxta virtutem ministratam ex vite et ex radice, ita homo nec aliquid boni operatur, nisi prout ex divina gratia illud recipit, a qua perinde determinatur ad modum et qualitatem fructus; sed hoc ultimum sine ulla ratione vel consecutione adjungitur. Nam exempla et metaphoræ assumuntur ad explicanda ea in quibus est similitudo, non ad omnes proprietates unius rei alteri attribuendas. Itaque in priori testimonio imprimis docet Christus ipsum esse vitem, nos palmites, quia tota supernaturalis virtus ab illo in nos manat, et nisi illi simus per fidem et charitatem conjuncti, nihil boni operari possumus quod fructuosum sit ad vitam æternam. Hinc autem solum inferri potest quod Tridentinum Concilium, sessione sexta, capite decimo quinto, intulit, Christum Dominum, tanquam vitem veram, in ipsos justificatos tanquam in vivos palmites jugiter virtutem influere, quæ virtus eorum bona opera semper antecedit et comitatur, et subsequitur. Quod autem per hanc gratiam voluntas hominis justi ita determinetur, ut fructum necessario ferat, et non libere, sicut illud fert materialis palmes, id nec Concilium intulit, nec in metaphora innuitur; quin potius oppositum ex ipsamet metaphora colligi potest si cum debita proportione et intelligentia sumatur. Nam palmes, ut ferat fructum, aliquid cooperari debet, sugendo alimentum ex vite, et inde ad productionem fructus elaborando. Sic ergo, licet justus nisi in Christo et per Christum fructificare non possit, cooperari tamen in Christo debet, ut fructificet. Uniuscujusque autem operatio debet esse accommodata et operanti, et fructui quem ferre debet. Et ideo, sicut materialis palmes operari debet, prout a sua natura specifica determinatur, ita moralis palmes prout sua voluntate adjuta per influxus vitis determinatur. Sicut etiam Paulus dixit : *Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus*, 1 ad Corinthios tertio ; et tamen non propterea putandum est spirituale augmentum naturaliter fieri, aut sine nostra determinatione libera, sed cum proportione debita sumenda est metaphora. Atque idem dici posset de alio testimonio : *Non tu radicem portas*, si per radicem Christum intelligamus, ut intelligi potest, quanquam ad litteram posset ille locus aliter intelligi.

Decimum nonum testimonium. — Decimum nonum sumitur ex illo Joannis quinto : *Qui ex Deo est, verba Dei audit, propterea vos non auditis, quia ex Deo non estis.* Audire enim ibi significat cum fructu et consensione audire, ut ex verbis et intentione Christi constat. Hoc autem tribuit Christus soli Deo, nam dicit, esse ex Deo, ita esse adæquatam causam hujus effectus, ut contrarium, scilicet non audire, utique obedienter, ex contraria causa nascatur, quia, scilicet, non estis ex Deo. Hoc autem esse ex Deo, nihil aliud esse potest nisi esse a Deo electos et efficaciter determinatos. Respondetur neque expositionem esse ad rem, neque illationem bonam. Nam imprimis voluntarie exponitur : Qui ex Deo est, id est, qui est a Deo prædestinatus; alias falsa esset causalis quam Christus subjungit; haberet enim hunc sensum : Vos non creditis, quia non estis prædestinati ; quod esset Deo attribuere hominum infidelitatem; quod multo evidentius sequitur, si cum prædestinatione conjungatur prædeterminatio, ut isti volunt; nam si prædeterminatio Dei est necessaria ad credendum, vel se disponendum ad fidem, et ideo vere dicuntur Judæi non credidisse, quia non fuerunt prædestinati, plane non possunt ob eam causam reprehendi, cum determinari non fuerit in eorum potestate. Igitur esse ex Deo, proprie non est nisi obtemperare Deo, partes ejus sequi, habere denique voluntatem placendi illi; qui enim hanc habet, verbum ejus audit cum fructu et assensione ; unde qui non sic audit, ex Deo non est, sed ex diabolo, cui obtemperat ejusque ducatum sequitur, ut ibidem dicitur. Ex qua col-

latione, inter eos qui sunt ex diabolo vel ex Deo, intelligi etiam potest non esse hic sermonem de reprobatione aut prædestinatione, multoque minus de prædeterminatione physica. Nam esse ex diabolo non est esse reprobos; nam multi sunt reprobi, qui multo tempore non sunt ex diabolo; esse ergo ex diabolo est esse illi subjectos vel amicos per peccatum; ergo, et e contrario, esse ex Deo non est esse prædestinatos, nam multi sunt prædestinati, qui aliquo tempore non sunt ex Deo, sed ex diabolo, et vocem ejus audiunt. Similiter, esse ex diabolo non est prædeterminari a diabolo ut illum sequantur, ut per se constat; ergo nec esse ex Deo.

Sed esto esse ex Deo, vel non esse, sit esse vel non esse prædestinatum; illam enim expositionem non possumus negare esse Augustini, tractatu quadragesimo secundo in Joannem, quem secutus est Gregorius, homilia decima octava in Evangelio; ideoque etiam illa supposita necesse est huic testimonio satisfacere. Quod ergo ad prædestinatos pertinet, facile admittimus, cum ex Deo sint, verba Dei audire, quia ex vi electionis divinæ ita moventur ut audiant, non quia prædeterminentur, sed quia congrue vocentur. Quod vero spectat ad reprobos, necessario dicendum est signum illud, *propterea*, non dicere causam rei, sed meram illationem; non enim quia homo non est electus, vel prædestinatus, ideo non credit, imo nec ideo vocatio ejus incongrua est, sed, quia suo arbitrio resistit, ideo non credit, et inde vocatio ejus cassa fit et inopportuna; tamen infallibile est ut qui non est prædestinatus majorem vocationem non habeat, utique ad id ad quod prædestinatus non est, ac proinde ut non credat, si ad fidem non est electus. Hoc autem non est infallibile, quia ex parte hominis sit necessaria præelectio ad operandum, sed quia Deus ita suam electionem attemperavit, maxime in ordine ad gloriam et impœnitentiam finalem, de qua potissime loquitur Augustinus. Non enim dubitabat Augustinus quin inter illos, qui tunc audiebant Christum, quando illa verba protulit, multi essent prædestinati, qui tunc erant duri et increduli, et alii reprobi, qui fortasse credebant et postea retrocesserunt; sed loquitur de prædestinatis et r eprobis respective, id est ad tale donum vel secundum tale tempus; aut si loquitur de electis simpliciter, intelligit etiam de auditione perseveranti, seu quæ cum finali perseverantia tandem conjungenda est. Et ita licet expositio difficile accommodetur textui, nihil tamen falsum nec contra nostram sententiam continet.

Vigesimum testimonium.— Vigesimum testimonium sumi potest ex illo Ecclesiast. nono: *Sunt justi atque sapientes, et opera eorum in manu Dei.* Nam hæc verba etiam afferunt dicti auctores, et facile interpretantur dici opera justorum esse in manu Dei, quia ab illo prædeterminantur, quibus videtur favere paraphrasis Chaldaica addens: *Et ab eo decretum est omne quod erit in diebus eorum.* Sed certe illa phrasis valde generalis est, et in Scriptura solum significare solet idem ac esse sub Dei potestate, providentia ac dependentia. Unde Glossa interlinealis addidit: *Ab ipso disponitur.* Eo vel maxime quod ipse Sapiens non solum loquitur de operibus quæ justi faciunt, sed etiam de his quæ patiuntur, ut Hieronymus interpretatur, dicens quod, licet sint justi, mala multa patiuntur, et ignorant an ex amore et probatione, an ex odio, seu vindicta ac supplicio patiantur. Solum ergo inde probatur nihil accidere justis, nisi ex speciali Dei providentia, etiamsi ipsi ignorent ex quo genere providentiæ, amoris scilicet vel odii, proveniat. Quod autem Chaldaicus addidit de decreto Dei, non oportet intelligi tantum de decreto efficaci ante omnem præscientiam, sed in genere de decreto aliquo divino, sive prædefinitivo, sive permissivo, antecedente vel consequente. Estque necessarium ita exponi, nam statim subdit: *Decretum est omne quod erit in diebus eorum, etiam amor quo dilexit eos aliquis, et etiam odium quo persecutus eos fuerit;* quorum alterum ad prædestinationem pertinere potest, alterum solum ad permissionem, nec Deo physice prædeterminanti attribui potest.

Denique ut finem huic parti imponamus, ad suam opinionem confirmandam accersunt dicti auctores omnia Scripturæ loca in quibus vel efficacitas divinæ potentiæ supra voluntatem humanam, vel singularis ejus providentia, qua interdum res humanas, etiam politicas et morales, externasque gubernat, vel necessitas divinæ gratiæ ad inchoandum, prosequendum ac perficiendum opera supernaturalia, vel gratuita Dei electio, prædestinatio, aut prædefinitio singulariter commendatur. Quæ omnia sine prædeterminatione physica effici a Deo posse ostensum est; imo ita effici debere necessarium est, si libertas arbitrii cum illis conservanda est. Un-

de si aliquando Dei omnipotentia ad hoc extenditur, ut illo modo physice præmoveat ac prædeterminet voluntatem hominis, quod facere etiam posse fatemur, eo ipso illi necessitatem infert, ita ut actus inde proveniens, licet voluntarius sit, non sit liber nec proprie humanus, ac proinde ad effectus morales meriti vel demeriti non serviat. Quapropter non potest talis motio gratiæ attribui, quia hæc non excludit rationem meriti aut effectum, cum potius ad hoc detur ut homo per illam vel humano modo disponi, vel aliquo etiam modo mereri possit. Eademque ratione non potest concursus Dei generalis cum voluntate in tali motione consistere, cum hic concursus nec libertatem, nec meritum vel demeritum excludat.

Afferuntur Scripturæ testimonia quæ sententiam de vocatione congrua confirmant. — Duobus modis potest hæc sententia suaderi : primo, impugnando ex Scriptura physicam prædeterminationem, et inde a sufficienti partium enumeratione inferendo necessitatem vocationis congruæ. Secundo, directe ostendendo ex Scriptura congruam vocationem. Neutrum autem horum invenitur in Scripturis, propriis et formalibus verbis expressum, quia isti termini prædeterminationis physicæ aut vocationis congruæ in Scriptura non reperiuntur, sed ab Scholasticis ad rem explicandam, quam unusquisque in Scriptura contineri putat, inventi sunt. Illud tamen obiter circa has voces adnotabo, nomen prædeterminationis non solum in Scriptura, verum neque in Patribus habere ullum fundamentum; nomen autem vocationis congruæ saltem habere fundamentum in Patribus, præsertim Augustino, ut mox videbimus; et in Sacra Scriptura etiam esse insinuatum, nam vocationis nomen frequens est in illa. Auxilium etiam opportunum Paulus, ad Hebr. 4, commendat, quod eamdem vim habet quam congruum auxilium. Ad tria ergo vel quatuor capita possunt testimonia reduci. Unum est generale de libertate humanæ voluntatis ; et duo specialia : unum directum, de potestate bene operandi cum gratia, eique resistendi ; aliud quasi indirectum, de origine mali seu peccati. Quibus addi potest argumentum ab auctoritate negativa, quod in hac causa non parvum momentum habet.

Primum caput testimoniorum. — Libertas humanæ voluntatis. — Primo igitur ac præcipue probanda est hæc sententia illis testimoniis Scripturæ, quibus libertas arbitrii docetur, et in hoc ponitur ut in manu hominis, id est, in ejus potestate sit, ad unam vel alteram partem se inflectere. Si enim homo prius a solo Deo determinatur, et deinde ipse operatur ad quod jam determinatus est, neque aliud vel aliter operari potest, plane non se inflectit, nec in ejus potestate est ad hoc vel illud manus extendere, sed ad hoc tantum ad quod determinatus est. Hoc ergo modo magnam vim habent illa verba Ecclesiast., cap. decimo quinto : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. Adjecit mandata et præcepta sua ; si volueris mandata servare, conservabunt te. Apposuit tibi aquam et ignem, ad quod volueris porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit dabitur illi.* Nec dicet Catholicus hæc dicta esse de homine ante lapsum, nam certum est de fide hanc libertatem non fuisse amissam propter hoc peccatum, imo ita esse homini connaturalem, ut non possit per peccatum prorsus auferri, licet valeat infirmari. Quomodo ergo verum est hominem relinqui in manu consilii, si, postquam consuluit, etiamsi consilium a gratia perfectum sit, non habet in potestate suæ voluntatis determinari ad sequendum vel refutandum consilium, sed debet ab alio prius determinari, et deinde determinationem necessario sequi sine potestate resistendi. Item verbum, *porrige*, quid aliud quam determinationem indicat ? Cum vero additur, *ad quod volueris,* clare demonstratur ipsammet determinationem esse indifferentem, et ab ipsomet volente ab intrinseco determinari.

Denique particula, *si volueris*, demonstrat plane negotium hoc determinandi se ad hoc vel illud, a voluntate ita intrinsece pendere, ut a nemine sine illius indifferente cooperatione, id est, quæ sit sub dominio ac potestate ejus, fieri possit. Quapropter omnia loca Scripturæ, in quibus promittitur, vel postulatur ab homine sub simili conditione, eamdem veritatem confirmant. Hujusmodi est illud : *Qui vult venire post me*, et illud : *Non habens necessitatem sed potestatem habens suæ voluntatis.* Et innumera sunt similia loca in Scripturis, quæ demonstrant hominem lapsum retinere eamdem facultatem inclinandi suam voluntatem ad hanc vel illam partem, eaque uti cum vult. Quod autem hæc facultas ejusque usus extendatur etiam ad supernaturales actus, certissimum est, tum quia Sapiens loquitur de primo homine, qui cum tali facultate conditus est ; tum quia loquitur generaliter et in-

differenter; tum maxime ex verbis illis : *Si volueris mandata servare, conservabunt te*, quod de collectione præceptorum omnium, etiam supernaturalium, necesse est intelligi; nam omnium observatio ad salutem necessaria est, nam qui in uno offendit, factus est omnium reus. Quod etiam illa verba confirmant : *Ante hominem vita et mors,* nam vita animæ in gratia consistit.

Quocirca verbum illud : *Reliquit eum in manu consilii sui*, sicut non excludit divinam providentiam, nec concursum Dei circa actus naturales voluntatis, ita non excludit auxilia gratiæ ad supernaturales actus, ut certum de fide est. Nam in illis verbis omnibus supponitur in homine potestas ad omne id quod in consilio, voluntate ac electione ejus relictum est. Hæc autem facultas maxime provenit a gratia ; ergo supponitur homo non solum cum naturæ viribus, sed etiam cum viribus gratiæ, quantum necesse est ut possit bonum pietatis eligere, et omnia mandata implere ; ergo ex vi illius verbi, *reliquit,* excluditur talis prædeterminatio, etiam ab operibus gratiæ. Quid enim aliud potest virtute illius verbi excludi aut negari de Deo, respectu actionis quam circa voluntatem humanam habet per suam providentiam, etiam supernaturalem, et gratiæ? Dicetur solum excludi determinationem illam naturalem ad unum, quam ab intrinseco habent agentia non libera, non tamen supervenientem determinationem ab ipso Deo. At profecto hæc non est minor necessitas, et quodammodo sapit violentiam, quia, etiamsi ab extrinseco sit illata illa determinatio, tamen sine usu libertatis recipitur, atque adeo postquam fit, tam necessario recipitur, ac si ab intrinseco haberetur, et aliunde repugnat innatæ indifferentiæ, ac dominio voluntatis in suum actum, et violenta satis est. Multo vero major vis infertur prædictis Scripturæ locutionibus, dum asseritur Deus hanc vim inferre voluntati. Quomodo enim eam relinquit in manu consilii, ut ad quod voluerit porrigat manum, si in singulis actibus suis a solo Deo prædeterminatur, et sic prædeterminata nihil aliud velle potest, præter id ad quod se invenit determinatam, plane non video.

Secundum genus testimoniorum. — Secundo, probatur hæc veritas illis testimoniis, in quibus docemur Deum ita vocare peccatores, eisque ut consentiant tam sufficiens auxilium offerre, ut respondere, aperire et consentire valeant, et merito eorum culpæ tribuatur si vocati non veniunt aut resistunt ; nam, ut supra ostensum est, in auxiliis gratiæ quæ effectum non consequuntur, talis sufficientia salvari non potest, posita necessitate præviæ determinationis, quæ in potestate hominis non sit, sed ex mera Dei voluntate ac decreto pendeat. Talia sunt loca sequentia : *Ego sum ad ostium et pulso, si quis mihi aperuerit, intrabo ad illum,* Apocalypsis tertio : *Vocavi, et renuistis,* Proverbiorum duodecimo : *Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra,* Psalm. nonagesimo quarto. Interrogo enim an hæc vocatio vel pulsatio Dei habeat immediatum ordinem ad responsionem et consensionem liberi arbitrii, ita ut non sit necessaria alia præmotio media, quæ a solo etiam Deo fieri debeat, vel solum habeat ordinem mediatum et remotum, quia necesse est ut intercedat motio solius Dei prædeterminans voluntatem. Si dicatur primum, ut plane indicant prædictæ locutiones, hoc est quod intendimus, quia ex vi talis vocationis voluntas non est determinata ad consensum ; quin potius sæpe resistit ut verba ipsa præ se ferunt, et illa Matth. vigesimo tertio : *Quoties volui congregare filios tuos, et noluisti?* Si vero dicatur secundum, immerito postulatur ab homine sic pulsato ut respondeat, quia, nisi ipse Deus sibimet aperiat solus, et prius et independenter a libero arbitrio quoad prædeterminationem illam, non potest homo pulsanti Deo respondere. Quid etiam mirum est quod noluerit aut renuerit, si determinatus non fuit ad volendum, vel (quod gravius est) si determinatus fuit ad nolendum, ut isti etiam affirmant ?

Neque horum testimoniorum evidentiam fugiunt, duplicem vocationem in hoc sensu distinguentes, quarum alia includit divinam prædeterminationem, aliam non includit, et illas Dei querimonias intelligi volunt de vocatis hoc posteriori modo, non de priori modo vocatis, nam illi non renuunt, neque resistunt ; illas vero promissiones : *Si quis aperuerit, intrabo ad illum*, intelligi de priori modo efficaciter vocatis. Hoc enim satisfacere nullo modo potest; nam imprimis determinatio illa quæ nec divina illuminatio est, nec inspiratio, non potest ad vocationem pertinere ; quia vocatio interna, de qua præcipue loquimur, tota consistit in his divinis inspirationibus et illuminationibus, quibus et ignorantia tollitur et infirmitas juvatur, dum apparet quod latebat, aut suave fit quod non delectabat, ut libro secundo

de Peccatorum meritis et remissione, capite decimo septimo, Augustinus dixit, et libro primo ad Simplicianum, quæstione secunda, et libro de Spiritu et littera, capit. trigesimo tertio et trigesimo quarto, et libro de Prædestinatione Sanctorum et de Dono perseverantiæ, ac sæpe alias declaravit, et in summam redigit Concilium Tridentinum, session. sexta, capite quinto, et ratione declarari potest, quia vocatio talis pulsus vel clamor esse debet, qui ab homine vocato percipi possit; ergo oportet ut sit actus vitæ, qualis non est illa prædeterminatio quæ ab homine non percipitur. Item vocatio talis est ut in libera potestate hominis sit respondere, eam recipiendo vel abjiciendo, ut Tridentinum supra, et canone quarto; at determinatio illa non est hujusmodi, nam non est in potestate hominis illam abjicere aut cassam reddere; item vocatio interior regulariter est effectus exterioris vocationis, juxta illud : *Quomodo audient sine prædicante?* Determinatio autem per se non sequitur ex vocatione externa, sed pro solo Dei arbitrio datur, cui ipse vult; non pertinet ergo determinatio ad vocationem, sed, si illa datur, spectat potius ad responsionem; nam qui determinatur ad sequendam vocationem, jam incipit illi respondere.

Sed prætcrea, licet id admitteremus, nullo modo per distinctionem illam satisfieret testimoniis adductis, nam quando Deus aliquos vocat vocatione (ut sic dicam) non determinante illorum voluntatem seu non includente illam prædeterminationem, non potest de illis conqueri, eo quod non aperiant, nam quomodo aperient sine prædeterminante, aut quomodo habebunt prædeterminationem si illis non datur? Non enim possunt (ut supra demonstravi) ad illam se disponere, cum omnis dispositio vel potentia, aut quæcumque alia diligentia, quæ pro obtinenda prædeterminante gratia postulari possit, debeat a prædeterminatione procedere, et ita, necessario sistendum sit in aliqua prima prædeterminatione, quæ nullo modo sit in hominis potestate. Cum ergo hæc non datur, quomodo potest Deus hominem accusare quod vocationi non respondeat? Quod maxime urget, si non solum Deus voluntatem hominis vocati non determinat ad respondendum et aperiendum, verum etiam determinat ad resistendum; quid enim tunc faciet miser homo, aut cur ei imputabitur quod obduret cor suum, et non potius soli Deo, qui propria et positiva actione duritiam immittit? Quæ enim major durities quam determinatio ad resistendum vocationi divinæ? E contrario vero, quando Deus vocat et statim suam prædeterminationem adjungit, quomodo dicere potest : *Si quis mihi aperuerit?* Fieri enim non potest quin omnis sic vocatus aperiat. Ille ergo modus dicendi : *Si quis mihi aperuerit*, aperte significat, posita una et eadem vocatione, cum omnibus quæ ad illam pertinent, adhuc incertum esse, ex vi potestatis et dominii liberi arbitrii, in quam partem inclinandus sit; quod non habet locum si vocationes ita sunt distinctæ, ut cum una, cui deest determinatio, impossibilis sit apertio ex intrinseco defectu vocationis, et cum alia, includente determinationem, impossibilis sit repulsa ex intrinseca efficacitate ejusdem vocationis.

Prima confirmatio.—Atque hæc testimonia eorumque pondus egregie confirmantur illis testimoniis, quibus docemur nihil deesse ex parte Dei quominus vocati homines convertantur et servent præcepta, si velint. Tale est illud ad Romanos secundo : *Ignoras quod benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit?* et illud Joann. primo : *Dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Hæc enim potestas non est de solo titulo; quæ enim esset hæc Dei benignitas? Talis ergo est ut nihil desit homini necessarium ad opus, quod non sit in ejus potestate. Optima vero sunt verba illa Isaiæ quinto : *Quid ultra debui facere vineæ meæ, et non feci? an quod expectavi ut faceret uvas, fecit autem labruscas?* Ubi expendo duo genera gratiarum concurrere ad pia opera voluntatis humanæ. Unum est earum gratiarum quas solus Deus facit, aliud earum quas Deus nobiscum libere operantibus cooperatur. In illis ergo verbis profitetur Deus se fecisse cum vinea sua quidquid in priori genere gratiarum necessarium erat, ut faceret uvas; nam si hoc totum non faceret, quomodo dicere poterat : *Quid ultra debui facere. et non feci?* Diceretur enim illi : Aliquid necessarium non fecisti quod facere debuisses, ut justam de vinea tua querelam habuisses. Quare non solum de externis beneficiis et auxiliis quæ Deus illi populo contulit, separando illum a gentibus, et dando illi legem et Prophetas, illa verba intelligenda sunt, sed etiam de omnibus internis auxiliis ex parte Dei necessariis, quia sine illis vinea illa fructum facere non posset, quem tamen Deus ab illa expectabat. Ridiculum enim est expectare fructum cum sola cultura externa, sine interna irrigatione et operatione, cum hæc magis sit ne-

cessaria. Consequenti ergo ratione, si determinatio pertinet ad illas gratias internas quas Deus solus facit, et necessaria est ad fructum vocationis, non potest Deus dicere : *Quid ultra debui facere?* donec illam conferat. Et e contrario, si absque illa vere et juste dicit Deus se fecisse quidquid debuit, ut vineæ imputet quod uvas non fecerit, sed labruscas, non est necessaria talis gratia ad fructum ferendum ; ergo talis determinatio non pertinet ad gratias, quas necesse est a solo Deo fieri debeant. Meritoque (quod ponderandum est) dictum est : Quid ultra facere debui ; et non : Quid ultra facere potui ; quia ut nobis imputetur ad culpam non respondere vocationi, non est necesse ut Deus faciat quidquid potest, neque ut aliquid addat vocationi sufficienti, etiamsi prævideat eam in nobis non sortituram effectum. Ob hanc ergo causam non dixit Deus : Quid amplius facere potui. Dixit, *quid debui*, quia, licet absolute Deus nihil debeat nobis, tamen, supposita promissione, suo modo est debitor ; et supposita comminatione supplicii si non feramus fructum debitum, ipse debet suæ sapientiæ, bonitati et providentiæ, ut prius faciat quidquid ab ipso solo fieri potest, et necessarium est, ut paratus etiam sit cooperari nobiscum, si velimus. Denique hic locus confirmat egregie quod supra diximus, Deum expectare nostram cooperationem, postquam ipse contulit quidquid ab ipso necesse est fieri : quæ expectatio nec habet locum sine determinatione, si illa necessaria est, et ipse decrevit eam non dare. Quis enim expectat effectum qui sine ope sua fieri non potest, si ipse ex se decrevit non opitulari? Nec etiam habet locum expectatio, posita illa determinatione, quia expectatio est de re ex se incerta et indifferente ; posita autem illa determinatione, jam fructus est certus, imo necessarius ac inevitabilis.

Secunda confirmatio.—Hoc etiam egregie confirmant verba illa Deuteronom. 30 : *Mandatum quod ego præcipio tibi hodie, non supra te est, neque procul positum, vel in cœlo situm, ut possis dicere : Quis nostrum valet ad cœlum ascendere, ut deferat illud ad nos, ut audiamus, et opere compleamus?* Ubi considerandum est verba illa dirigi ad populum a Deo vocatum et supernaturaliter illuminatum, aliisque auxiliis gratiæ sufficienter instructum, ut in proximo superiori testimonio declaratum est. Quamvis enim illa lex vetus populo illi gratiam non conferret, tamen Deus, qui legem illam dabat, necessaria etiam gratiæ auxilia propter Christum offerebat, et ideo dicitur : *Mandatum non supra te est*, non quia non esset supra naturæ vires, vel quia sine gratia possit impleri, cum statim ibi proponatur summum præceptum diligendi Deum super omnia ; sed quia non erat supra vires illius populi, sub tali providentia gratiæ constituti. At si inter vires necessarias ad mandatum implendum, est illa determinatio, quam Deus solus facere potest, et tribuit illam cui vult, et cui vult negat, profecto mandatum dici potest supra hominem, quantumvis gratia instructum, si determinationem illam non habet, quia talis determinatio supra hominem est, et in cœlo est (ut sic dicam), nec habet modum aut viam qua illuc ascendat ad illam obtinendam. Declaratur exemplis ; nam si Deus mihi præcipiat prophetare aut miracula facere, et non det donum prophetiæ aut gratiam miraculorum, nec modum obtinendi illam, profecto merito diceretur tale mandatum esse supra hominem, et esse procul, ac in cœlo situm esse ; at non magis potest voluntas hominis determinari ad diligendum Deum super omnia sine determinatione Dei, quam prophetare sine dono ; ergo si Deus nec dat talem determinationem , nec modum obtinendi illam , dat præceptum supra hominem, quia in præcepto diligendi Deum continetur ut fiat determinatio ad diligendum illum. Atque ita reliqua omnia, quæ in illo capite subsequuntur de propositione boni et mali , vitæ et mortis , et præcepto eligendi vitam, eamdem veritatem confirmant, et induci etiam possunt eodem modo quo verba Sapientis quæ in primo testimonio citavimus.

Tertio, possumus in confirmationem afferre illa testimonia, in quibus ab homine postulatur libera cooperatio ad supernaturalem cordis mutationem et ad electionem vel conversionem suam ; nam talis cooperatio non est in hominis potestate posita, si prædeterminatio præcedere debet, quæ in hominis potestate non est, et ideo ficte ab homine postulatur, qui determinationem non habet. De illo autem qui determinationem habet, periculum non est quin illam non adhibeat, quam continere non potest, et ideo superflue illi consulitur tanquam aliquid quod per illum impediri possit. Hujusmodi est Ezechielis illud decimo octavo : *Convertimini, projicite a vobis omnes iniquitates vestras, facite*

vobis cor novum. Vera enim conversio et mutatio voluntatis in determinatione consistit; si enim voluntas adhærebat creaturæ, et jam determinatur adhærere Creatori, jam convertitur. Si ergo ipsa non cooperatur determinationi, non est quod ab illa postuletur conversio, sed quod ab illo fiat, qui jam facere potest, nam, facta determinatione, conversio est facta, vel quia prorsus sunt idem, vel quia per necessariam dimanationem consequitur vel completur potius. Est enim determinatio conversio ipsa quasi in fieri, quod fieri non potest non terminari ad factum esse. Magis vero hoc declarant illa verba : *Facite vobis cor novum*, quæ conferenda sunt cum illis : *Dabo vobis cor novum, et faciam ut faciatis.* Nam ex his inferebant alii auctores Deum solum prius facere determinationem. Simili ergo modo inferri posset ex illis hominem solum facere suam determinationem ; nam qui determinationem habet diligendi Deum super omnia, jam habet cor novum. Conjungendo ergo illas duas locutiones, intelligimus nec Deum solum, nec hominem solum facere illam determinationem, sed esse opus liberi arbitrii cooperantis divinæ gratiæ, multoque magis esse opus Dei præmoventis et principaliter cooperantis ad illam.

Præterea addere possumus illa testimonia, ex quibus aperte colligimus sola illa auxilia gratiæ, quibus interdum homo vocatur ad conversionem et non convertitur, satis esse in ratione prævenientis auxilii ad actualem conversionem, nihilque aliud necessarium esse quod Deus solus facere debeat. Nam hinc evidenter sequitur illam determinationem non esse necessariam. Ad id autem probandum, optimum est, licet vulgare, testimonium illud Matth. undecimo : *Væ tibi, Corozain ; væ tibi, Bethsaida; quia si in Tyro et Sidone factæ essent virtutes quæ factæ sunt in te, utique in cilicio et cinere pœnitentiam egissent.* In quo imprimis suppono hanc fuisse certissimam Christi prædictionem et revelationem ex infallibili et indubitata scientia. Ad cujus probationem (ut alia omittam, quæ alibi tractata sunt) sufficiat nunc, ita illam intellexisse Augustinum, ut patet libro de Dono perseverantiæ, capit. octavo, nono et decimo quarto, et in Enchiridio, cap. nonagesimo quinto. Quia nimirum Christi verba apertissima sunt (ut ipse ait), et nulla est rationabilis causa detorquendi ea ad sensus improprios. Deinde expendo non dixisse Christum : Pœnitentiam agere potuissent, sed : Pœnitentiam egissent ; nam potestatem etiam Corozaitæ et Bethsamitæ habuerunt. Unde ex aliorum potestate futura non possent ipsi reprehendi, sed ex actione. Ergo supponit Christus gratiam illam, quæ data fuit Judæis, talem fuisse ut cum illa sola, in ratione prævenientis gratiæ, staret actu agere pœnitentiam, nam et Tyrii et Sidonii illam agerent, et Judæi reprehenduntur quod illam non agerent. Dico autem in ratione prævenientis gratiæ, quia gratia concomitans non datur nisi cum ipso actu ; tamen data prævenienti gratia, etiam concomitans offertur, quantum est ex parte Dei, ita ut in manu hominis sit illam actu habere, et ex negligentia sua illam non habeat. Ideo, eo ipso quod ex parte gratiæ prævenientis datur homini quidquid est necessarium ad agendam pœnitentiam, censetur etiam ex parte Dei datum quidquid est necessarium ex parte gratiæ concomitantis, quod satis est ad objurgationem quam Christus facit per comparationem ad Tyrios et Sidonios.

Ex his ergo concluditur argumentum ; nam Christus non dederat hominibus Corozain et Bethsaidæ prædeterminationem physicam, ut vellent agere pœnitentiam ; ergo Tyrii et Sidonii agerent pœnitentiam sine tali determinatione ; ergo non est necessaria ad agendum. Forte aliquis priorem consequentiam neget, dicens ideo Tyrios fuisse acturos pœnitentiam, quia illis daretur prædeterminatio. Sed contra, nam tunc frivola est objurgatio Christi ; facile enim responderent Bethsamitæ : Quid mirum quod Tyrii acturi essent pœnitentiam, si tu, Domine, prædeterminaturus esses illos ? da etiam nobis hanc prædeterminationem, et agemus. Respondent aliqui Bethsamitas restitisse determinationi, vel potius impedimentum posuisse ne illa daretur; Tyrios vero commendari, qui tale impedimentum non ponerent. Sed abimus in longum ; illa enim evasio repugnantiam involvit in prædicta sententia ; nam juxta illam, si Bethsamitæ posuerunt impedimentum, ad hoc ipsum prædeterminati sunt a Deo, et si Tyrii illud non posuissent, ideo fuisset quia prædeterminarentur ad cooperandum. Omnis enim bona dispositio ad gratiam (ex istorum sententia) provenit ex hac physica prædeterminatione, et omnis carentia dispositionis debitæ provenit ex carentia talis prædeterminationis, et omnis positiva obduratio seu indispositio provenit ex prædeterminatione, saltem ad materialem actum peccati, et omnis ca-

rentia talis indispositionis provenit vel ex carentia prædeterminationis ad illam, vel ex prædeterminatione ad bonum contrarium. Denique ob hanc causam idem auctores dicunt hanc prædeterminationem dari ex mero beneplacito Dei, qui, ut voluit, ita in sua æternitate decrevit ante omnium operum prævisionem talem determinationem dare. Imo etiam D. Augustinus, tractans Christi verba prædicta, in solam prædeterminationem et beneplacitum Dei refert, quod illa auxilia dederit quibus profutura non erant, et non dederit his in quibus futura erant efficacia; ergo supponit illam differentiam non fuisse factam ob impedimentum, vel non impedimentum eorum, sed ex solo beneplacito Dei. Unde etiam ex eisdem verbis infert habere aliquos homines in ipso ingenio tale munus intelligentiæ, ut moverentur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audirent verba, vel signa conspicerent; at hoc nullo modo sequitur si totum referendum esset in prædeterminationem quæ fuisset danda Tyriis et Sidoniis, si apud illos talia signa facta fuissent; jam enim determinatio esset causa efficax conversionis, non congruitas prædicationis aut signorum cum ingeniis audientium; hac enim proportione existente, nisi accederet prædeterminatio, non agerent pœnitentiam, et quamvis prædicatio non haberet illam proportionem cum ingeniis audientium, si accideret prædeterminatio, agerent pœnitentiam. Si ergo totum negotium in prædeterminatione positum est, male infert Augustinus. Et simili modo si inæqualitas illa in prædeterminatione recipienda proveniebat ex priori dispositione audientium, quæ in his merebatur desertionem et carentiam prædeterminationis, in aliis vero minime, non esset referenda illa diversitas in dissimili congruitate vel proportione, pro varietate ingeniorum, sed solum in diversitate meritorum ex parte recipientium, et in decreto Dei juste distribuentis, et his dantis determinationem, illis vero negantis; consequens etiam est aperte contra Augustinum; ergo.

Tertium caput testimoniorum.— Præter hæc omnia, quæ directe satis impugnant physicam prædeterminationem ad opera gratiæ, sunt alia quæ non quidem ita proxime et directe, valde tamen efficaciter illam expugnant, una vel altera illatione interposita. Qui enim ad opera gratiæ necessitatem prædeterminationis excogitarunt, non sunt moti ex propria et peculiari ratione operum pietatis, sed ex generali ratione operum voluntatis creatæ, vel quia dependens est ab increata, eique subordinatur, ut ab ea ordinetur ac gubernetur, ac proinde etiam determinetur, vel quia causa indifferens est, ideoque nihil potest eligere, nisi prius ab alio determinetur. Hæ namque rationes vel generatim probant de omnibus actibus, tam malis quam bonis, vel de neutris probant. Præter has vero causas, nulla est in supernaturalibus actibus, propter quam sit prædeterminatio necessaria; nam supernaturalitas actus requirit supernaturales vires, et supernaturalem excitationem, inclinationem et concursum, determinationem autem minime, si ex generali ratione humani actus necessaria non est. Quod in hunc etiam modum potest intelligi et declarari, nam cum homo pendeat a Deo, tam in naturalibus quam in supernaturalibus actibus suæ voluntatis, generales rationes dependentiæ eædem sunt, differunt tamen in modo dependentiæ naturalis vel supernaturalis pro actuum qualitate. Itaque voluntas humana ad suos actus etiam naturales indiget excitatione aliqua naturali, et ideo ad actus supernaturales indiget supernaturali excitatione. Item indiget inclinatione, sed hæc est indita ab auctore naturæ ad naturales actus, ad supernaturales vero infundi debet per inspirationem; rursus indiget sufficientibus viribus, has vero etiam habet a Deo ex vi suæ creationis quoad naturales actus, ad supernaturales vero per gratiam superaddi oportet; indiget concursu, sed hic est naturalis in actibus naturæ, in aliis gratuitus. Si ergo etiam indiget prædeterminatione, in omnibus indigebit, sed ad naturales actus erit prædeterminatio naturalis, ad supernaturales erit supernaturalis et gratiæ. Si autem voluntas ex suo genere (ut sic dicam) non indiget tali prædeterminatione ut operetur, et ideo intra ordinem naturæ sine illa operatur, plane nec in ordine gratiæ illa indigebit. Hinc ergo fautores prædeterminationis physicæ, qui magis consequenter locuti sunt, necessitatem ejus cum proportione extenderunt ad omnes actus liberos, cujuscumque ordinis vel rationis sint.

Contra hos ergo validissima sunt illa testimonia Scripturæ, in quibus peculiariter dicitur Deum non inclinare vel movere voluntates hominum ad actus pravos, neque esse auctorem illorum, nam hæc et similia non vere dicerentur, si Deus absoluta voluntate prius apud se discernit, prævio et absoluto decreto, ut voluntas humana habeat talem

consensum, quem scit sine pravitate habere non posse, et postea illam prædeterminat ut eumdem consensum eliciat. Quo enim modo potest Deus magis directe esse causa talis actus, et efficacius ad illum movere, quam prædeterminando voluntatem? Hoc ergo modo efficacissima sunt illa verba Sapientis, Ecclesiast. 15 : *Non dicas : Ille me implanarit, non enim necessarii ei sunt homines impii.* Quomodo ergo hoc non dicit qui affirmat Deum, sola sua vi et actione, determinare me, ut velim id quod turpiter volo? Quod ex proportione ad opera supernaturalia contra prædictos auctores efficaciter confirmatur ad hominem. Cum enim ex illorum sententia duobus modis præagat in cor nostrum, tangendo illud et prædeterminando, cum tactus cordis magnum pondus habeat, ut ratione illius Deo tribuantur nostræ actiones bonæ, ipsi quasi nihil illud æstimant, respectu prædeterminationis ; nam ille prior tactus communis est prædestinatis et reprobis, pœnitentibus et impœnitentibus, imo et æqualis potest esse in illis; prædeterminatio vero est potentissima et efficacissima, quæ nunquam frustratur suo effectu, et ideo ratione illius aiunt Deum operari ut velimus et facere ut faciamus. Si ergo in operibus malis, etiam pro materialibus actibus (ut ipsi loquuntur), non audent primum illud attribuere Deo, scilicet tactum cordis per inspirationem et excitationem ad malum, ne illum faciant malorum tentatorem. quomodo illi audent attribuere secundum, scilicet, prædeterminationem ad malum opus, aut quomodo evitare possunt quin Deum faciant principalem auctorem talis operis, asserendo eum esse qui facit nos ita velle et facere? Hoc ergo modo possunt infinita alia testimonia Scripturarum adduci et induci, quæ prudens omitto, quia obvia sunt, et quia hoc punctum in superioribus et in aliis opusculis late tractatum est. Quod si hic discursus aliquem detineat, ut jam multos detinuit, ne talem determinationem ad malos actus admittant, necesse est ut ad nullos actus liberos illam necessariam esse concedant, si consequenter loqui velint, ut ostensum est.

Ultima probatio ex Sacra Scriptura. — Tandem (ut caput hoc concludamus) ex utriusque partis testimoniis inter se collatis, existimo facile intelligi posse, divinam Scripturam plurimum favere nostræ sententiæ, nam prioribus testimoniis ita respondetur, ut quiescat intellectus sine ulla vi verborum Scripturæ, aut repugnantia Patrum exponentium illa, imo, juxta communiores illorum sententias. Posteriora autem testimonia argumenta continent, quæ valde premunt, et vix possunt sine magna Scripturæ violentia subterfugi. Et ideo in referendis evasionibus, illisque redarguendis, immoratus non sum, quia omnia quæ excogitata hactenus sunt, omnia reducuntur, vel ad distinctionem de sensu composito et diviso male intellectam et applicatam, vel ad distinctionem de materiali et formali, et similes quæ mentem torquent, et animum non quietant, nec Scripturas explanant, nec juxta mentem Sanctorum sunt. Pius ergo et prudens lector attente, quæso, omnia ponderet et inter se conferat, et ubi veritatis pondus inclinet facile intelliget.

Denique res esset dubia et utrinque æque ambigua, saltem haberemus ex Sacra Scriptura argumentum negativum, quod, scilicet, Scriptura non cogat nos ad credendam illam prædeterminationem intervenire posse in operibus liberi arbitrii, nedum esse ad illa necessariam. Quod si ex Scriptura hoc non habetur, optime juxta capacitatem materiæ infertur, neque ex Conciliis aut Patribus haberi, quia licet in aliis materiis moralibus seu practicis multa dogmata fidei tradantur a Conciliis et Patribus, quæ scripta non sunt in Canonicis libris, sed traditione habentur, tamen dogmata quasi speculativa, et præsertim quæ ad gratiam pertinent in Scriptura debent habere fundamentum, vel colligi aperte ex illis quæ in ea scripta sunt, quia in his non habet locum aliud traditionis genus, nisi quod ad intelligentiam ejusdem Scripturæ pertinet. Et ita, ubicumque Augustinus de dogmatibus divinæ gratiæ disputat, infinita Scripturæ testimonia profert, quod suo modo Concilia Milevitanum, Arausicanum et Tridentinum observarunt; ergo cum alias ex illa prædeterminatione gravissimæ difficultates oriantur circa alia dogmata fidei, sine Scriptura non est admittenda ; multo ergo minus repugnante Scriptura.

Unde obiter intelligitur quam sine fundamento auctores contrariæ sententiæ, quando illis objicimus intelligi non posse concordiam inter antecedentem ac physicam determinationem voluntatis ad unum, cum indifferentia liberi arbitrii, (sine causa, inquam), præcipere nobis ut credamus et captivemus intellectum in obsequium fidei. Cujus enim fidei? an mere humanæ? Ubi autem hoc præcipit Deus? præsertim cum periculum versatur ne humana fides divinæ repugnet; an vero di-

vinæ? at hæc non traditur in Scriptura vel Ecclesia. Non est ergo cur eorum præcepto obediamus.

CAPUT XXXII.

CONFERUNTUR DECRETA PONTIFICUM ET CONCILIORUM QUÆ UTRAQUE SENTENTIA IN SUUM FAVOREM AFFERT.

Post Scripturæ testimonia, expendere necesse est quam vim habeant Ecclesiæ decreta ad alterutram ex dictis sententiis confirmandam, nam summam habent auctoritatem, et utraque sententia magnum sibi fundamentum in eis invenire conatur. Qui ergo affirmant determinationem ad voluntarium consensum prius fieri a Deo in nobis sine nobis quam voluntas nostra aliquid operetur, præcipue ùtuntur ad id confirmandum definitionibus Concilii Arausicani. Fuit enim illud Concilium contra Semipelagianos coactum. Unde sicut hi auctores nostræ sententiæ attribuunt quod ad Semipelagianismum declinet, ita etiam volunt contra illam canones illius Concilii accommodare. Præcipue vero urgent verba canonis 4 : *Si quis, ut a peccato purgemur, voluntatem nostram Deum expectare contendit, non autem ut etiam purgari velimus per Spiritus Sancti inspirationem, et operationem in nos fieri confitetur, resistit ipsi Spiritui Sancto per Salomonem dicentem : Præparatur voluntas a Domino; et Apostolo salubriter prædicanti : Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate.* In quo canone imprimis expenditur quod dicitur, Deum non expectare voluntatem nostram; expectaret enim illam, nisi ipse solus eam determinaret.

Verumtamen ad hunc canonem jam supra respondimus, Deum non expectare voluntatem nondum vocatam, ut illam vocet, excitet ac præmoveat, et hanc esse mentem illius canonis, quia contrarium asserebant Semipelagiani, nihilominus tamen verum esse Deum expectare voluntatem jam vocatam, ut se cum cooperatione divinæ gratiæ ad consentiendum determinet; hoc enim non ad Semipelagianorum errorem, sed ad catholicam doctrinam spectat. Et ratio differentiæ est manifesta, quia vocatio nec cadit sub meritum hominis, nec est ei libera, et ideo nihil est quod Deus ab homine expectet ut eum vocet. Determinatio autem ad consensum libera est, et ideo influxus liberi arbitrii in illam necessario expectandus est, ut talis determinatio in homine fiat.

Sed instabit aliquis, quia hoc jam fuerat definitum ab illo Concilio in præcedenti canone 3, qui sic habet : *Si quis ad invocationem humanam gratiam Dei dicit conferri, non autem ipsam gratiam facere ut invocetur a nobis, contradicit Isaiæ Prophetæ, vel Apostolo idem dicenti : Inventus sum a non quærentibus me*, etc. Constat ergo per hæc verba definiri Deum non expectare voluntatem humanam in priori sensu, sed invitare illam se nondum quærentem; ergo in sequenti canone aliquid amplius additur, nimirum, Deum non expectare voluntatem humanam, etiam in secundo sensu.

Respondetur non potuisse hoc addi a Concilio, cum repugnet catholicæ veritati, ut supra probatum est, et nullo modo pertineat ad damnationem Semipelagiani erroris. Negatur ergo consequentia. Primo, quia non oportet in singulis canonibus novum dogma definiri, sed satis est quod idem magis ac magis explicetur. Ita enim inferius, can. 5, definitur initium fidei non esse a libero arbitrio, sed a gratia, quamvis hoc virtute contineretur in præcedenti definitione. Et can. 6 subjungitur misericordiam Dei non conferri credentibus, petentibus, vel desiderantibus sine gratia, sed potius per misericordiam Dei conferri gratiam, per quam desiderare, petere aut credere valeamus. Quod totum in generali definitione continebatur, sed ibi distinctius explicatur; quod in aliis canonibus notari etiam potest. Nam quia Semipelagiani variis loquendi formulis suum sensum explicabant, ut ex libris Prosperi constat, ideo voluit dictum Concilium illas omnes distincte damnare, et catholicum dogma distinctissime exponere; unde adjungere possumus canonem illum quartum aliquid ultra tertium addidisse. Nam in tertio solum dictum fuerat invocationem hominis non præcedere, aut necessariam esse ante gratiam; in quarto vero additur, non modo invocationem, verum ne motum aliquem aut conatum liberi arbitrii expectari, ut gratia opus suum inchoet. Solum ergo excludit expectationem respectu primi auxilii, non vero respectu determinationis liberæ, quæ jam supponit prævium auxilium.

Sed adhuc possunt urgere alia verba ejusdem canonis 4, scilicet, *ut purgari velimus, per Sancti Spiritus infusionem et operationem in nos fieri.* Nam ille actus quo purgari volumus consensus liber est, et tamen dicitur in nobis fieri non solum per Spiritus Sancti in-

spirationem, quæ ad vocationem et moralem inductionem pertinet, sed etiam per Spiritus Sancti operationem, quæ aliquid distinctum est ab inspiratione, quod nihil aliud esse potest quam efficientia physica ipsiusmet determinationis ad consensum, quam solus Spiritus Sanctus in nobis operetur.

Respondetur imprimis non oportere per illas duas voces diversas res significari, sed eamdem magis declarari. Intentio enim Concilii in illo canone solum fuit definire gratiam, non solum promovere bonam inchoationem liberi arbitrii, sed etiam præmovere ipsum liberum arbitrium, ut bonum inchoet; declarat autem hanc præmotionem fieri per Spiritus Sancti inspirationem, quam dicit esse operationem ejusdem Spiritus Sancti. Secundo, concedo per illas duas voces res significari diversas. Gratis etiam do per operationem significari efficientiam physicam Spiritus Sancti, circa determinationem voluntatis ad consensum; nego tamen significari physicam prædeterminationem, quæ a solo Spiritu Sancto fiat; quæ est enim ratio hujus significationis, aut unde colligi potest? Cum enim Paulus ait : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*, non docet Deum solum utrumque operari sine nobis, sed principaliter operari nobiscum. Eodem ergo modo intelligendum est Concilium, cujus mens ex testimoniis quæ allegat optime colligitur. Sensus ergo erit Deum præstare ut a peccato purgari velimus per Spiritus Sancti inspirationem, hoc est excitantem gratiam, et per ejusdem Spiritus Sancti operationem, id est, gratiam adjuvantem.

Sed urgent ulterius canonem 6 ejusdem Concilii, in quo damnatur error dicentium gratiam Dei dari humanis conatibus, et volentibus seu desiderantibus illam, definiturque gratiam ipsam facere ut velimus et conemur sicut oportet. Unde etiam damnatur error eorum qui humanæ obedientiæ et humilitati subjungunt gratiæ adjutorium. Contra quam definitionem esse dicunt asserere voluntatem humanam in actibus pietatis liberis seipsam determinare pro sua libertate. Quod esset quidem verum, si talis determinatio a sola naturali libertate esse fingeretur. Tamen hoc a nullo Catholico asseritur, ut sæpe dictum est, sed necessariam imprimis esse præviam Spiritus Sancti inspirationem et motionem, non quidem sola sua vi prædeterminantem voluntatem; hoc enim ejus læderet libertatem; sed excitando et præparando voluntatem, ratione cujus non subjicitur gratia humanæ obedientiæ, sed per gratiam homo ad obediendum inducitur, et quando obedit, ab eadem gratia juvatur, quamvis determinationem suam ad obediendum ipsa humana voluntas simul cum divina gratia efficiat. Atque eadem est responsio ad reliquos canones illius Concilii, quos sine ulla prorsus ratione in præsenti causa adversarii accumulant, cum constet omnes illos esse contra Semipelagianos, et in eis doceri necessitatem gratiæ, non solum adjuvantis, sed etiam prævenientis, ratione cujus initium salutis ex Deo est, et non ex nobis, prædeterminationis autem physicæ, nullam prorsus mentionem fieri.

Estque contra hujusmodi allegationes adnotandum, ex sensu quem supponunt, sequi multa satis contraria tum ipsi gratiæ, tum libertati humanæ. Sequitur enim primo Deum non expectare hominis conversionem, etiam postquam illum ad bonum excitavit, quod esse omnino falsum supra ostensum est, ex illo Isaiæ : *Expectat Dominus ut misereatur vestri;* et illa : *Expectavi ut faceret uvas, fecit autem labruscas.* Secundo, sequitur per auxilium sufficiens nihil fieri posse quod ad pietatem conferat, neque Deum per tale auxilium facere quidquid ex parte sua necessarium est, tanquam prævium, ut voluntas humana supernaturaliter operari possit; nam omnia, quæ in hoc Concilio dicuntur de necessitate gratiæ, explicantur ab his auctoribus de necessitate prædeterminationis. Dicit autem Concilium sine illa gratia hominem nihil posse; ergo sequitur sine prædeterminatione nihil posse; ergo etiam sequitur per solum auxilium sufficiens nihil posse, et consequenter non esse sufficiens. Tertio, sequitur etiam ad naturalia opera esse necessariam gratiam. Patet, quia juxta hos auctores ad illa etiam est necessaria prædeterminatio, et hæc est gratia de qua loquitur Concilium, et vere erit gratia, quia non est debita libero arbitrio, etiam positis omnibus requisitis ad operandum; sed posset Deus suo arbitrio illud ad aliam partem determinare; ergo quod determinet ad bonum etiam naturale, donum gratiæ est; quod repugnat eidem Concilio, quod in eisdem canonibus supponit posse hominem aliquid boni facere per naturæ vigorem, illud tamen ad veram salutem et pietatem non conferre. Imo etiam sequitur ad malos actus esse necessarium idem genus auxilii efficacis, atque adeo tales actus esse magis ex voluntate Dei quam

hominis; quia voluntas Dei est quæ sola determinat voluntatem hominis ad tales actus faciendos; quod repugnat eidem Concilio, canone 23, dicenti: *Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt quod Deo displicet;* ubi non habet locum distinctio de materiali et formali, cum sermo sit de positivo actu quem homo elicit, quando suam facit voluntatem, vel quando id agit quod Deo displicet.

Unum vero superest declarandum verbum in illo Concilio, quod possent etiam defensores contrariæ sententiæ in suum favorem arripere. Nam in canone 17 sic dicitur: *Fortitudinem Christianam Dei charitas facit, quæ diffusa est in cordibus nostris, non per voluntatis arbitrium, sed per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Ubi totum tribuit Spiritui Sancto, excludendo etiam expresse liberum arbitrium. Hic vero locus ab omnibus est catholice intelligendus, et ideo non habet difficultatem, nam si sit sermo de charitate habituali, merito infusio ejus soli Spiritui Sancto tribuitur, negaturque libero arbitrio, quia nullam propriam efficientiam habet in illud donum, sed solus Spiritus Sanctus sua virtute principali et totali illud facit. Per hoc autem non excluditur libera dispositio necessaria in adultis ad illud donum recipiendum, ut ex fide constat. Unde, si sit sermo de actuali charitate, sub qua includimus omnem actualem dispositionem humanam ad charitatem recipiendam, sic certum est in omni sententia, ita esse ex infusione Spiritus Sancti, ut non excludatur cooperatio et vera coefficientia liberi arbitrii, ut liberum est, id est, cum vera indifferentia libertatis operantis. Cum ergo Concilium dicit non per voluntatis arbitrium, vel est intelligendum non per solum illud, vel non per illud tanquam per principalem aut primariam causam, quæ possit ad tale opus movere sine prævia infusione Spiritus Sancti. Et hæc revera est propria intentio Concilii, ut constat ex instituto ejus contra Pelagianos et reliquias eorum, et ex aliis canonibus, in quibus tribuitur Spiritui Sancto, ut per suam inspirationem, illuminationem, adjutorium, infundat nobis opera pietatis, nulla facta mentione prædeterminationis, nec nostram liberam determinationem excludendo, sed potius eam supponendo et indicando.

Ad quod ponderari potest canon primus ejusdem Concilii, ubi definit nullum opus, quod ad salutem confert vitæ æternæ, fieri per naturæ vigorem, absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo. Nam hæc verba non possunt ullo modo accommodari ad prædeterminationem physicam, tum quia in illa potius est quædam vis seu necessitas quam suavitas; tum etiam quia inspiratio et illuminatio significant vitales actus prævios, per quos voluntas hominis ad consensum inducitur modo quodam suavi, et homini agenti a proposito accommodato. Et tamen (quod attente pensandum est) ratione hujus inspirationis, illuminationis ac suavis motionis intelligit Concilium, dictum esse a Christo Domino: *Sine me nihil potestis facere.* Et in canone 25 in eodem sensu declarat plura alia testimonia Scripturarum, tribuendo Spiritui Sancto initium et principale adjutorium salutis, nunquam tamen excludendo determinationem liberam nostræ voluntatis.

Per hæc satisfactum est sufficienter ad alia decreta Conciliorum quæ solent isti auctores contra nos proferre, ut est illud Concilii Milevitani, canone 4, quod definit gratiam necessariam non solum ut reveletur intelligentia mandatorum, vel ut sciamus quid agere debeamus, sed etiam ut per eam nobis præstetur ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus et valeamus. Quid enim hoc refert ad physicam prædeterminationem? Nam si propter illam hæc dicuntur, non solum (juxta hos auctores) in operibus gratiæ, sed etiam in operibus naturæ necessarium est ut detur nobis ea efficere per determinationem a solo Deo receptam, sine qua nihil omnino agere valemus. Imo non solum in bonis naturæ operibus, sed etiam in malis actibus eadem necessitas locum habet, juxta illos auctores. Absurdum ergo est de hac determinatione canonem illum interpretari. Non ergo illud dictum est a Concilio propter necessitatem auxilii prædeterminantis, sed prævenientis et adjuvantis, quæ sunt valde diversa. Est enim decretum illud directe contra Pelagium, qui, præter revelationem, nullam aliam gratiam requirebat, sed tam consensum quam assensum fidei, et reliqua bona opera in solis viribus liberi arbitrii constituebat. Hic ergo error damnatur in illo decreto, et fere in cæteris ejusdem Concilii, per quæ non excluditur libera determinatio voluntatis excitatæ a gratia, et cum illa cooperantis.

Similia sunt verba quæ solent adduci ex Concilio Moguntino, cap. 7, ubi dicitur, *Justificationis initium ex Dei gratia provenire, qua ante omne meritum, dum adhuc inimici et*

peccatores sumus, excitati et adjuti, et eidem gratiæ sic excitanti et adjuvanti consentientes et cooperantes ad justificationem disponimur. Ex quibus verbis potius elicere possent determinationem voluntatis ad consensum non esse effectum solius gratiæ, sed nostræ simul cooperationis; neque dari tertium genus auxilii prædeterminantis voluntatem, præter excitantem gratiam quæ voluntatem allicit et præmovet, non tamen ad unum determinat, et adjuvantem gratiam, quæ ut talis est nihil in nobis facit sine nobis, et sic, licet faciat determinationem, non tamen sine voluntate, neque ante illam, sed simul cum illa, quod attinet ad causalitatem.

Mirandum profecto est quod homines docti et prudentes his testimoniis utantur ad suam sententiam confirmandam. Sed illud majori est admiratione dignum, quod ex Concilio Senonens., in præfatione ejus, hæc afferant verba : *Accedentem ad Deum, oportet primum divinæ gratiæ munere adjutum credere, deinde bonis operibus intendere, in quibus efficiendis liberum arbitrium operatur et gratia, primo tamen et principalius gratia. Quapropter qui hominem bene operari, et salutem consequi arbitratur sine gratia, aut primatum boni operis libero arbitrio adscribit, non gratiæ, Pelagianus censendus est.* Quis enim hoc negat, aut quid hæc doctrina pertinet ad physicam prædeterminationem? Quod si quid valet, potius est ad illam excludendam; quia non totam efficientiam boni operis tribuit gratiæ, sed primatum ejus, suum relinquens locum libero arbitrio, quod in determinatione etiam voluntatis locum habet, nam illa etiam est libera et moraliter bona, alioqui nec consensus ipse liber est, et consequenter nec moraliter bonus.

Libenter ergo ab his auctoribus interrogarem cur hæc verba ex illo Concilio arripiant, et omittant ea quæ idem Concilium habet in decretis fidei, cap. 15, scilicet : *Neque liberum arbitrium asserentes, divinam propterea excludimus gratiam, quod illi falso toties imponere non verentur, atque hoc fumo credulorum oculos perstringere, sed juxta Sacram Scripturam eo intendimus, ut voluntas humana misericordiæ prævenientis auxilio suffulta, et interiori quodam et occulto secretioris inspirationis afflatu contacta, sese convertat in Deum, Deo appropinquet, et ad veram illam gratiam se præparet, qua tandem accepta sit ad vitam æternam.* Non potuit sane clarius sententiam nostram explicare, nam soli gratiæ operanti solum tribuit interiorem contactum per intimam inspirationem, determinationem vero voluntati suffultæ et adjutæ tali inspiratione; nec ponit mediam motionem præviam inter contactum illum et conversionem, quæ est ipsamet determinatio; quid enim est aliud sese convertere quam sese determinare ad conversionem? Evidentius autem id declarat idem Concilium, subjungens : *Neque tamen tanta gratiæ necessitas libero præjudicat arbitrio, cum illa semper sit in promptu, nec momentum quidem prætereat, in quo Deus non stet ad ostium, et pulset; cui si quis aperuerit januam, intrabit ad illum, et cœnabit cum illo ; neque denique tale sit hujusmodi trahentis Dei auxilium, cui resisti non possit.* Nullum ergo est auxilium prævium sola sua physice efficiente vi determinans voluntatem ad unum, nam illi resisti non potest, cum implicet contradictionem recipere talem determinationem actualem et non operari. Perperam etiam, juxta doctrinam hujus Concilii, tractus ille Dei, et Scripturæ quæ de illo loquuntur, de tali prædeterminatione explicantur, et non potius de tractu cordis per inspirationem internam quæ vi sua nunquam ita movet voluntatem quin hæc possit illi resistere. Non debuissent ergo illi auctores commemorare hoc Concilium quin aliquid huic loco responderent.

Ut autem hoc obiter notemus, subobscura sunt in hoc testimonio illa verba : *Nec momentum quidem prætereat, in quo Deus non stet ad ostium et pulset.* Nam si hæc pulsatio fit per actum aliquem vitalem intellectus et voluntatis, quomodo credibile est nullum esse momentum in quo Deus non pulset ad ostium humani cordis, cum experimento constet non semper vel continue nos recipere has illuminationes et inspirationes internas. Hæc vero difficultas magis urget defendentes oppositam sententiam ; nam si tractio cordis omnino necessaria ad consensum posita est in prædeterminatione physica, evidentissimum est homines non tangi vel trahi hoc modo singulis momentis. Imo, juxta dictam sententiam dicendum est Deum non semper esse in promptu, nec de se paratum ad dandam hujusmodi prædeterminationem ; nam cæteris existentibus paribus in duobus hominibus, uni eam dat, alteri non dat, pro solo suo arbitrio. In quo evidenter damnatur illa sententia per hoc Concilium in illis verbis : *Neque tamen tanta gratiæ necessitas libero præjudicat arbitrio, cum illa semper sit in promptu.* Si ergo aliqua

gratia est necessaria ad opus, et illa non est in promptu, talis necessitas præjudicat arbitrio, nimirum quia tollit potestatem operandi. Sic ergo evidenter excluditur necessitas prædeterminationis, ne quoad partem destruat libertatem. Quia vero idem argumentum fieri possit de necessitate prævenientis gratiæ, respondit Concilium illam semper esse in promptu. Quod vero addit : *Nullum esse momentum*, etc., intelligendum est, prout res ipsa præ se fert, Deum quidem semper et omnibus momentis esse ad ostium, non tamen singulis momentis actu pulsare, sed opportune, juxta suæ providentiæ rationem et dispositionem.

Prædictis Conciliis adjungere solent Concilium Coloniense, in Enchiridio fidei, in titulo de Sacramento pœnitentiæ, § *Sed iterum impii*, vers. *Septimo retinendum est*, ubi late traditur distinctio de duplici gratia operante et cooperante, præveniente et subsequente; et docetur gratiam esse quæ voluntatem convertit et mutat, ac proinde non dari gratiam voluntati, quia ipsa operatur, sed potius ipsam operari, quia Deus sua gratia illam prævenit. Quæ omnia parum ad præsentem causam faciunt ; nam hæc ratione gratiæ prævenientis, et præsertim ratione vocationis congruæ verissime et sufficientissime dicuntur absque physica prædeterminatione, ut ex superioribus satis constat. Illud autem videri potest subobscurius, quod ibi duplex distinguitur gratia præveniens : *Una* (dicitur ibi), *qua Deus prævenit peccatorem ut resurgat; altera, qua peccator prævenienti Dei assentiens jam resurgit*. Quæ distinctio non videtur posse habere alium sensum, nisi quod, præter gratiam prævenientem seu excitantem, per quam detur homini ut possit velle, quæ propterea sufficiens dicitur, necessaria est altera gratia præveniens quæ tribuat ipsum actualem consensum, quæ non potest esse nisi gratia physice prædeterminans; nisi enim hoc pacto moveat et inducat voluntatem ad consensum, de se non dabit actum ipsum, sed solam potestatem operandi. Unde ratione illius secundæ prævenientis gratiæ, videntur ibidem subjungi hæc verba : *Hanc justificantem gratiam voluntas nostra comitatur, ac veluti pedissequa subsequitur, non quidem tempore, sed causa tantum et natura*. Nam per gratiam justificantem non videtur ibi intelligi habitualis gratia, sed illa motio actualis quæ infallibiliter inducit ultimam dispositionem ad justitiam. Et de hac gratia subdit, quod est causa volitionis, et non e contra, si quidem est prior natura in operatione.

Ad hoc testimonium non esset nobis necessarium respondere, quia liber ille non solum auctoritatem non habet Concilii provincialis, verum etiam nec Doctoris gravis et indubitatæ fidei; nam, in Indice Romano, inter libros suspectos et minime probatos ponitur. Quapropter libere possumus rejicere distinctionem illam duplicis gratiæ prævenientis, quia nec in aliis Conciliis fundamentum habet, ut constat, neque etiam in Augustino, ut postea videbimus. Veruntamen, etiamsi illius libri auctoritatem admittere velimus, nihil nobis obstabit, quia revera non sumitur ibi illa distinctio in sensu prædicto, sed in alio longe diverso, distinguendo scilicet duplicem gratiam prævenientem, non ex modo determinandi seu movendi voluntatem, sed ex actibus et proximis effectibus ad quos gratia præveniens datur. Una enim datur ad actus qui remote disponunt ad justitiam, alia ad actum qui est ultima dispositio, et prior dicitur dari peccatori ut resurgat, posterior vero cum jam resurgit. Unde utraque ex his gratiis potest esse sufficiens et efficax, neutra vero est physice prædeterminans voluntatem. Nam de priori gratia post ibi dicitur consistere in motu cogitationis sanctæ et affectione aliqua boni, vel timore humano ; injungitur, ex illa sæpe oriri bonos actus liberos et supernaturales, disponentes aliquo modo ad justificationem, inter quos actus ponitur actus fidei vel attritionis. Est ergo illa gratia præveniens, non tantum sufficiens, sed etiam efficax ad suum proximum effectum propter quem datur, licet non semper sit efficax ad effectum ultimum justificationis propter quem datur; sicut justificatio ad fidem, seu vocatio qua homo de facto convertitur ab infidelitate, licet non semper sit efficax ad effectum ultimum justificationis, aut non convertatur ad pœnitentiam aliorum peccatorum, vocatio efficax est in suo gradu, licet non sit omni ex parte perfecta nec efficax quoad omnia. Unde in illo effectu invenitur libera determinatio voluntatis, quæ ab ipsa fit cum cooperante gratia, et non a sola præveniente, quod in eodem libro, § *Ergo cum peccator*, insinuatur, cum dicitur : *Interim nos ante justificationem nihil facimus, nisi quod bonis inspirationibus Dei non repugnamus, sed assentiamur*.

Alia vero gratia præveniens dicitur dari homini jam resurgenti a peccato, quia datur im-

mediate ad dispositionem ultimam, quæ simul tempore est cum justificatione ipsa. Et hæc etiam gratia præveniens consistit in divinis excitationibus per illuminationem et inspirationem Spiritus Sancti, quibus homo immediate inducitur et elevatur ad ultimam dispositionem, atque adeo ad ipsam justitiam, ut ibidem, § *Hanc autem gratiam*, late exponitur. Unde hæc etiam gratia præveniens potest interdum tantum esse sufficiens, interdum vero etiam efficax, cooperante ipsi libera voluntate, eadem gratia præventa et adjuta. Et hoc est quod ibi significatur : *Ita totum Deo adscribitur, qui voluntatem nostram, quam creando nobis impertiit, gratia sua prævenit et excitat torpescentem, ut lapsum suum norit; postea corrigit nolentem ut resurgere velit; postremo adjuvat voluntatem ut resurgere possit, et sic salus nostra Dei gratuitum est donum.* Hæc autem motio et excitatio, quæ datur ut immediate efficiat ultimam dispositionem ad gratiam, actu non justificat hominem, nisi quando actu obtinet a voluntate hominis talem consensum ; et ideo tunc solum potest illam denominationem gratiæ justificantis recipere, justificantis scilicet non formatiter, sed suo modo effective. Ad hanc autem efficientiam vel denominationem, non est necesse ut habeat ex se et natura sua vim prædeterminandi physice voluntatem, sed satis est ut secundum propositum Dei in ea opportunitate conferatur, in qua prænoscitur effectum habitura ; neque aliud ex illo Enchiridio colligi posset, etiamsi ejus auctoritas admittenda esset.

Ultimo (quod mirabile est) audent auctores illius opinionis etiam Concilium Tridentinum in suum favorem adducere. Et quidam illorum referunt canonem 3, sess. 6, qui sic habet : *Si quis dixerit sine præveniente Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere aut pœnitere posse sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Ut autem canon ille ad propositum adduci videatur, addit auctor ille nos aperte profiteri hominem actibus ex viribus naturæ profectis gratiam justificantem adipisci. Sed quam falsum testimonium hoc est, tam extra propositum est verba illius canonis ad præsentem causam afferre, quæ potius sunt optima ad excludendam motionem physice prædeterminantem voluntatem; illa enim dici non potest inspiratio divina, quia non est actus vitalis, cum a solo Deo fieri dicatur ; neque etiam est gratia adjuvans, quia se sola operatur et determinat voluntatem, gratia vero adjuvans non operatur, nisi cum voluntate; præter inspirationem autem et adjutorium nulla alia gratia necessaria est, juxta illum canonem, alioqui insufficienter doceret gratiæ necessitatem.

Alii vero (quod majori est admiratione dignum) etiam canonem quartum ejusdem sessionis in suum favorem inducunt, cujus verba sunt : *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit.* Nam per hæc verba damnat Concilium sententiam Calvini, asserentis Deum per efficacem suam motionem necessitatem imponere voluntati, in qua damnatione unum admittit Concilium, quod Calvinus docet, scilicet, Deum efficaciter præmovere voluntatem, prædeterminando illam. Aliud vero damnat, scilicet, consequens, quod male inde infert Calvinus, scilicet, talem motionem efficacem auferre libertatem. Rationem autem damnationis unicam Concilium ait esse, quia talis motio neque efficientiam physicam hominis excludit circa talem assensum, nec potestatem dissentiendi tollit; quia cum hæc innata sit ipsi voluntati, per superadditam motionem auferri non potest.

Nos vero libenter imprimis suscipimus quod in hac argumentatione supponitur, Concilium in eo canone loqui de auxilio efficaci; et revera ita est, nam loquitur de illo auxilio, quod habet effectum in voluntate liberæ præparationis ad gratiam justificantem. Quod autem Concilium loquatur de tali auxilio efficaci, quod vi sua et sola efficacia physica prædeterminet voluntatem, aut quod Concilium hoc concedat Calvino ponenti talem efficaciæ modum in auxilio præveniente, nullum indicium in verbis Concilii reperitur. Quin potius Concilium, ut Calvini et Lutheri errores damnet, duo dicit : unum est, voluntatem hominis non se habere mere passive in sua conversione, sed illam efficere cooperando gratiæ ; aliud est, hanc efficientiam voluntatis talem esse ut sit in potestate ejus illam non tribuere, sed dissentire gratiæ excitanti et vocanti. Potius ergo negat et damnat quod Calvinus dicebat, auxilium præveniens tale esse ut sua vi determinet voluntatem ad consentiendum, alioqui jam non esset in potestate voluntatis prævenienti gratiæ resistere seu dissentire.

Hinc ergo nos sumimus initium fundandi nostram sententiam in doctrina Ecclesiastica et Conciliorum, quam Tridentinum in summam redegit, et dilucidius explicavit. Tria autem sunt principia quibus præcipue movemur (ut in superioribus dictum est) ad fugiendam hanc motionem physice prædeterminantem. Primum est, quod, in his quibus datur, tollit potestatem non agendi, et ex ea parte tollit libertatem. Secundum est, quia eos, quibus non datur, relinquit sine potestate agendi, et consequenter sine libertate ex defectu talis potestatis, et sine vera gratia sufficiente. Tertium est, quia illa sententia æque facit Deum primam originem et auctorem actus mali, sicut boni, et tam requirit motionem præviam et efficacem ad bonos actus naturales, sicut ad supernaturales. Hæc autem omnia principia evertuntur a Concilio Tridentino, ut veram de gratia doctrinam contra omnes hæreses, et præsertim hujus temporis, stabiliat; ergo satis etiam evertit et damnat positionem illam de motione physice prædeterminante.

De primo fundamento constat ex dicto canone quarto, quatenus damnat dicentes liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, non posse dissentire si velit. Quod etiam in capite quinto docuerat, ibi : *Ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque ipse homo nihil omnino agat, inspirationem illam recipiendo, quippe qui illam abjicere potest.* Quæ verba varie eluduntur ab auctoribus contrariæ sententiæ, quos aliis in locis satis (ut existimo) refutavimus. Semper tamen aliquid addendum occurrit, quia nunquam desunt novi modi tergiversandi, et ideo non erit inutile omnia hæc iterum commemorare et in summam redigere.

Primo ergo asseruerunt Concilium non loqui de motione efficaci, sed tantum de sufficiente prævia, seu præveniente motione, quæ consistit in tactu cordis per inspirationes et illuminationes Spiritus Sancti, de quibus fatentur semper posse liberum arbitrium eis resistere, quia per eas non prædeterminatur physice, sed solum moraliter excitatur et inclinatur, et ita potest dissentire, quamdiu non accedit motio physice prædeterminans, de qua Concilium locutum non est. Sed hoc modo insufficiens, inutilis et vana redditur doctrina Concilii; unde sine dubio et intentioni et verbis ejus contraria est talis interpretatio.

Primum probatur, quia doctrinam tradendo de motione gratiæ necessaria ad bene et supernaturaliter operandum, omittit præcipuam, et maxime necessariam motionem, quæ dicitur esse illa de se efficax ac prædeterminans. Unde quoad hanc partem nos libenter admittimus, nullam mentionem talis motionis fecisse Concilium, nam inde saltem colligimus necessariam non esse. Negamus tamen inde sequi, non loqui de vera gratia efficaci, quod statim patebit.

Probatur ergo secundum, quia si Concilium omittit illam motionem, cum tamen necessaria sit, immerito damnat Calvinum, et sophistice ac pueriliter agit contra illum. Nam ille non ignorabat divinas illuminationes et inspirationes non inferre necessitatem voluntati, cum frequenter illis resistat, sed addit præter illas motionem quamdam necessariam, ut voluntas consentiat, dixitque voluntatem non posse illi resistere, et inde conclusit tollere libertatem. Si ergo Concilium, subticendo et permittendo præmotionem illam physicam, solum loquitur de aliis excitantibus gratiis, immerito invehitur contra Calvinum, et male colligit usum libertatis ex potestate resistendi excitanti gratiæ, nam ad libertatem non satis est posse dissentire, posito uno vel alio requisito ad agendum, sed positis omnibus; ergo potius ex virtuali argumentatione Concilii colligere debemus illum non agnoscere motionem aliam præviam necessariam ad actualem operationem, præter illam præviam motionem et excitationem, de qua loquitur, ac proinde in illa contineri gratiam efficacem, quatenus præveniens esse potest, et ad operandum necessaria.

Tertio, idem patet ex verbis Concilii; nam imprimis loquitur de homine qui recipit illuminationem, et de quo docet aliquid tunc efficere, retenta nihilominus potestate non agendi. Illuminatio autem quæ ab homine recipitur, efficax est. Deinde utitur generalibus verbis, scilicet, *liberum arbitrium a Deo motum et excitatum.* Loquitur autem evidenter de motione præveniente, quæ a Deo, sine cooperatione liberi arbitrii, in homine fit; unde idem est ac si dixisset : Liberum arbitrium a Deo præmotum et excitatum. Talis autem est seu esse debet voluntas hominis prius natura quam consentiat, quocumque genere motionis a Deo sit præventa, vel (ut sic dicam) plene a Deo mota et excitata, quantum necesse est, ut actu consentiat, si velit, absque interventu alterius motionis præviæ; ergo de illa, ut sic mota et excitata, loquitur

Concilium. Unde de illa sic mota immediate verificatur quod Concilium subdit, aliquid cooperari assentiendo gratiæ excitanti atque vocanti, quia nimirum nec talem assensum recipit a sola illa motione, sed etiam ipsa agit illum, neque ad illum agendum indiget alia motione, quia jam supponit plene motam et excitatam. Illa enim verba doctrinalia sunt et solidam doctrinam continent, et ideo licet indefinita videantur, æquivalent universalibus, comprehenduntque omnem motionem præviam necessariam, ut sequatur assensus, si voluntas velit; ergo de eadem voluntate sic mota et excitata, verificari debet quod Concilium secundo loco adjungit, posse dissentire si velit, ita ut hoc locum habeat respectu cujuscumque præviæ motionis, sive sufficientis, sive efficacis.

Alii ergo fatentur Concilium loqui de omni motione prævia, etiam efficaci. Respondent autem voluntatem posse ei resistere in sensu diviso, non in sensu composito, Concilium vero locutum esse in priori sensu. Nam illa potestas satis est ut libertas in assentiendo servetur. Quia vero hæc distinctio sensus compositi et divisi varios sensus habet, et applicata in uno est Catholica et necessaria ad explicandam doctrinam fidei, et locutiones etiam Scripturarum; in alio vero potest esse perniciosa, et eludere doctrinam fidei, favereque hæreticis; ideo diligenter explicandum est quo sensu id accipiatur.

Duo autem explicare necesse est : primum, qualis sit suppositio, quæ in illo sensu composito vel diviso involvitur; certum est enim omnem sensum compositum involvere suppositionem aliquam, quam excludit sensus divisus. Suppositio ergo quæ ab his auctoribus in illis sensibus includitur, has habet conditiones. Prima, quod est intrinseca et per se necessaria ad effectum, imo etiam censetur intrinseca proximæ causæ operanti, id est homini, tanquam inhærens voluntati ejus, quanquam posset dici extrinseca, id est ab extrinseca causa proveniens, et non debita, quod (ut videbimus) parum refert ad præsentem causam. Secunda conditio est, quod illa suppositio est omnino antecedens ordine independentiæ, naturæ, et causalitatis; talis enim esse supponitur a prædictis auctoribus. Tertia est, quod, illa posita, necessario sequitur effectus, non tantum necessitate illationis generatim sumpta, sed etiam necessitate causalitatis, et illationis in illa fundatæ. Nam talis est illa suppositio, ut sit causa primo influens in effectum, et necessitate quadam naturali in illum influens, eo ipso quod talis suppositio in rerum natura ponitur a Deo, cujus voluntas est unica causa talis suppositionis. Unde licet illa suppositio seu qualitas, aut motio, quæ dicitur gratia ex se efficax, non sit unica et tota causa subsequentis effectus, id est consensus liberi arbitrii, quia secundum fidem etiam voluntas humana est causa ejus, nihilominus illa suppositio talis causa esse dicitur, ut non solum faciat consensum, sed etiam faciat voluntatem influere in consensum, per veram et propriam causalitatem in illam, sive illa causalitas etiam sit effectiva, sive formalis, quasi impellendo, ac per se formaliter trahendo voluntatem ad efficiendum consensum. In utraque autem causalitate, tam in consensum quam in voluntatem ut consentiat, se habet illa suppositio ut causa mere naturaliter agens seu causans, et cum tam efficaci potestate, ut inferior causa illi resistere non possit, quominus et illam secum ferat, et ita effectum intentum, id est, actum consentiendi producat; nam ob hanc tantum efficacitatem et necessitatem illa suppositio talis est ut in sensu composito necessario inferat effectum, etiamsi ad illum concausam aliquam requirat, quia tanta necessitate facit concausam secum causare, quanta influit in consensum ipsum.

Secundo, explicandum est quo sensu dicant illi auctores Concilium Tridentinum docere liberum arbitrium a Deo motum et excitatum posse dissentire, si velit, in sensu diviso, quia in sensu composito putant verificari non posse. Ex hac vero impotentia respectu sensus compositi intelligetur quæ dicatur potestas in sensu diviso. Creditur enim non esse in voluntatis potestate facere ut, dum in se habet talem motionem Dei, se contineat et consensum suum non eliciat, quod esset simul in se componere motionem divinam cum carentia consensus. Item est alia impotentia in voluntate, quod non potest abjicere a se talem motionem Dei in sensu composito; quod est evidens pro illo eodem tempore vel momento pro quo talis motio a Deo data supponitur, quia tunc jam habet locum illa necessitas, qua res, quando est, necessario existit; quia si Deus in hoc instanti voluntatem prævenit per talem motionem, jam illa motio est in hoc instanti; ergo non est in potestate voluntatis facere ut pro eodem instanti talis motio non sit, et hoc est satis ut pro eodem instanti non possit voluntas tali instanti

impedire effectum illius motionis. Neque vero est in potestate voluntatis prævenire aut impedire ne Deus in hoc instanti sibi talem motionem immittat, etiamsi voluntas ipsa prius natura, et nondum per talem motionem præventa consideretur, quæ consideratio ad sensum divisum sine dubio pertinebit. Tamen quod secundum illam sententiam locum non habeat, patet, quia voluntas non potest impedire motionem Dei nisi quatenus aliquo modo pendet a libertate ejus, saltem ut a conditione sine qua non. Sed juxta hanc sententiam motio illa non pendet ullo modo ex libertate et usu ejus, sed ponitur a solo Deo pro sua omnipotentia et arbitrio ; ergo non est in potestate voluntatis impedire Deum præveniendo motionem.

Minorem fatentur communiter auctores illius sententiæ, qui, si aliquando oppressi difficultatibus tergiversantur, vel contradictoria dicunt, et in infinitum quoddam labyrinthum incidunt, vel in errorem Pelagii inclinant, ponentes aliquem usum libertatis ex solis viribus naturalibus tanquam necessarium ad ultimam et infallibilem dispositionem ad efficacem motionem gratiæ, quæ omnia in superioribus visa sunt. Nullo ergo modo est in potestate voluntatis impedire motionem illam pro instanti in quo datur, neque in sensu composito, neque in diviso.

Quin potius addo etiam non esse in potestate voluntatis carere illa motione pro tempore vel instantibus sequentibus, sed hoc etiam pendere ex solo arbitrio Dei, quia eadem est ratio infusionis talis motionis et conservationis ejus. Nam posita illa motione in voluntate pro hoc instanti, pro eodem voluntas necessario consentit, saltem in sensu composito ; ergo in hoc instanti nihil agere potest quo impediat Deum, ne in tempore immediate sequente conservet et continuet talem motionem si velit. Igitur ita pendet ex sola Dei libertate conservare illam motionem pro tempore sequente, sicut fuit dare illam in tali instanti, quia utrumque nullo modo pendet ab hominis libertate.

Dices, quamvis voluntas in hoc instanti, in quo recipit motionem, non possit facere aliquid quo impediat conservationem motionis, tamen immediate post hoc instans posse illud efficere, applicando se ad alium actum pro libertate sua. Sed hoc dici non potest consequenter in hac sententia, nam juxta illam voluntas nunquam inchoat applicationem suam, sed Deus est primus applicans ejus ; ergo ut voluntas, in hoc instanti mota a Deo, immediate post hoc applicetur ad alium actum incompossibilem tali motioni, necesse est ut prius Deus applicet illam, quod facere non potest nisi desistendo a priori motione, et aliam efficiendo ; ergo non potest pendere a libertate voluntatis humanæ, sed solius Dei. Tria ergo non sunt in hominis potestate : quod talis motio ponatur, vel non ponatur in sua voluntate ; quod, postquam ponitur, tanto vel tanto tempore duret ; quod, dum est vel durat, non consequatur effectum. Ex quibus primum non est in potestate hominis, nec in sensu composito, nec in diviso. Secundum, licet videatur supponere motionem pro aliquo instanti, quia non potest res conservari nisi prius fiat, tamen illa impotentia est in utroque sensu, quia voluntas, secundum se spectata, tam est impotens ad impediendam conservationem illius motionis, quam fuit impotens ad impediendam primam infusionem ejus, ut etiam declaratum est. Tertia vero impotentia jam admittitur in sensu composito, superest ut de diviso videamus.

Ex dictis ergo relinquitur illum sensum divisum in hoc solo posse consistere, quia si auferatur motio, tunc voluntas poterit dissentire seu contrarium actum habere. Hæc autem potestas non fuit ablata per priorem motionem efficacem gratiæ, sed sub illa fuit, ideoque durante illa etiam motione, vere dicitur de tali voluntate posse dissentire, quia suam potestatem ad priorem actum contrarium in se retinet, quanquam illam exercere non possit, nisi in sensu diviso, id est ablata motione. Cum ergo Concilium nihil aliud dicat, nisi voluntatem motam a Deo posse dissentire, recte et sufficienter potest in illo sensu diviso explicari.

Hoc tamen modo non minus irridetur doctrina Concilii et evertitur libertas arbitrii, quam juxta priores sensus. Primo, quia Calvinus non ignoravit voluntatem habere capacitatem, ut a Deo moveatur et determinetur ad varios et contrarios actus ; posuit autem hanc capacitatem respectu determinationis Dei mere passivam, licet ad efficiendos actus non negaverit activam, et in utroque auctores isti cum Calvino consentiunt. Deinde non ignoravit Calvinus quin voluntas, quando determinatur a Deo ad unum actum, retinet suam capacitatem, tum passivam, ut possit determinari ad alium, vel contrarium, si prior determinatio tollatur, tum activam, ad eliciendum scilicet alium actum, cessando a priori ; ergo

non potuit esse tam stolidus Calvinus quin potestatem illam in sensu diviso cognoverit; quomodo ergo illi contradiceret Concilium, si de sola potestate in sensu diviso loqueretur? Dicent fortasse Calvinum non errasse ignorando illam potestatem, aut majorem non admittendo, sed quia existimavit illam non sufficere ad libertatem, et in hoc reprehendi a Concilio, ac propterea damnari. Sed imponunt Concilio, magnamque injuriam illi inferunt, occasionemque præbent stabiliendi et propagandi errorem Calvini. Nam imprimis, ubi est verbum in Concilio, quod sensum divisum, et non potius compositum indicet; nam verba illa c. 5: *Quippe qui illam et abjicere potest*, scilicet inspirationem, qua Deus tangit cor, involvunt aperte suppositionem divinæ motionis, et illa stante voluit esse in potestate voluntatis abjicere illam, id est, non consentire, nam hoc est illam abjicere. Non est enim in potestate voluntatis facere ut illa motio non insit, vel duret, ut a nobis probatum est, tam in sensu composito quam diviso; ergo posse illam abjicere nihil aliud est quam posse illam cassam reddere, et privare suo effectu, etiam dum actu cor tangitur. Et ita hoc explicuit idem Concilium in canone 4, dum definit liberum hominis arbitrium, a Deo motum et excitatum, posse dissentire si velit. Quod ergo prius dixerat, abjicere inspirationem, idem est quod illi dissentire. Utrumque autem verbum evidenter indicat sensum compositum; nemo enim abjicit inspirationem quam non habet, nec dissentit non vocatus. Item Concilium eodem modo loquitur de eo qui cooperatur vocationi, et eam abjicit; nemo autem cooperatur vocationi, nisi ex suppositione quod illam habeat, et componendo cooperationem cum illa; ergo eodem modo vult Concilium posse hominem componere dissensum suum cum eadem motione divina. Præterea certissimum est, antequam Deus vocet hominem, dici non posse hominem resistere vocationi Dei, quia resistentia supponit quod Deus incœperit vocando, juxta illud: *Vocavi, et renuistis*. At vero ante vocationem potest homo non credere, aut non converti; ergo ut possit resistere vocationi, non sufficit ut possit carere his actibus; necesse est igitur ut possit componere hanc carentiam cum vocatione, vel motione divina jam existente in ipso homine; ergo definiendo Concilium, posse hominem abjicere inspirationem, eique dissentire, non solum definit posse hominem carere consensu, si auferatur inspiratio, et hanc potentiam retinere etiam, dum inspirationem habet, sed etiam posse, durante inspiratione, cum illa habere et componere voluntarium dissensum.

Præterea, quod attinet ad errorem Calvini, quomodo per illa decreta eo modo intellecta maneret damnatus? Nunquam enim dubitavit Calvinus, nec dubitare potuit quin homo nunc vocatus et motus a Deo, retineat in se potentiam carendi vocatione et motione Dei, et consequenter etiam carendi illo actu, ad quem vocatio ordinatur; si ergo Concilium tantum definit hominem vocatum retinere hanc potestatem, nihil definit contra Calvinum. Respondebunt definire illam potentiam satis esse ut homo dicatur posse resistere, et consequenter libere operari, quod Calvinus negavit. Sed tunc in hoc magis consequenter fuisset locutus Calvinus. Nam si homo non potest, stante vocatione, cum illa componere dissensum, non potest ipse eam a se abjicere, licet Deus possit eam auferre, si velit. Probatur assumptum, quia imprimis homo non potest facere ut inspirationem ipsam non habeat, nam hoc pendet ex voluntate Dei, ut probavimus, et est per se evidens, saltem pro illo tempore pro quo supponitur homo præventus a Deo per talem inspirationem, cum tamen sensus Concilii sit pro illo eodem tempore posse illam abjicere, sicut pro illo eodem potest illi consentire, alioqui non doceret neque declararet quomodo talis consensus pro illo eodem tempore sit liber; ergo non potest liberum arbitrium ita abjicere inspirationem, ut illam non habeat in illomet tempore, in quo illam recipit; neque etiam potest abjicere, negando illi consensum, quia dum est inspiratio de se efficax, non potest illi negare consensum, juxta contrariam sententiam; ergo in nullo vero sensu potest a se abjicere inspirationem. Quod autem Deus possit illam auferre pro tempore sequenti, nihil refert vel ad rem ipsam, vel ad proprietatem verborum Concilii; tum quia agimus de potestate abjiciendi inspirationem pro illomet tempore pro quo datur; pro eo autem, nec Deus ipse potest eam auferre, postquam illam dedisse supponitur; tum etiam quia illa non est potestas abjiciendi, sed carendi, quæ ex parte hominis est potentia mere passiva, et potestas activa suspendendi inspirationem est in Deo. Potestas autem abjiciendi non dicitur nisi de potentia activa, sicut et potestas dissentiendi.

Præterea, hic evidenter ostenditur illam potestatem in solo sensu diviso esse insufficientem et impertinentem ad salvandam libertatem. Primo, quia est potestas mere passiva, ut declaratum est; hæc autem non satis est ad libertatem, quæ in potestate agendi et non agendi, ex vi ejusdem activæ potestatis et dominii, posita est, ut ex eodem Concilio Tridentino, secundum late in superioribus dicta, valde manifeste colligitur. Nulla etiam est res inanimata quæ tam necessario, tamque violenter moveatur, quin sub eadem violentia retineat potentiam carendi illo motu, si extrinsecum agens suum etiam impetum velit auferre; quia hæc potestas non est potestas resistendi vel abjiciendi a se impetum, sed est mera potestas passiva carendi illo. Tertio, quia nunquam potest voluntas ita necessitari ad aliquem actum, sive ab intrinseco, sive ab extrinseco, quin sub eodem actu retineat potentiam carendi illo, si auferatur suppositio quæ necessitatem illam complet. Idemque est, si ponatur Deus ab extrinseco necessitare voluntatem, quocumque modo aut impulsu; nam illo etiam stante manet in voluntate potestas carendi actu, si talis impulsus auferatur. At hæc potestas non obstat quominus illa sit vera necessitas, tollens libertatem in tali actu; ergo sensus ille divisus non satis est ad salvandam libertatem. Quarto, est ratio a priori, quia illa suppositio, ut dixi, talis esse supponitur, ut sit primaria ac vera causa per se, quæ non solum facit ipsum consensum, sed etiam facit ut voluntas illum faciat, ita efficaciter illam ad hoc determinando, ut jam non maneat indifferens nec potens ad suspendendum suum influxum; ergo non manet in voluntate libertas, sed maxima necessitas ad talem actum. Patet consequentia; quia illa motio Dei, quoad utramque dictam causalitatem est prior et necessario agens, quia motio illa non habet indifferentiam in se, sed intrinsecam determinationem ad illas causalitates; neque etiam est ita accommodata et subordinata inferiori causæ, ut ab illa possit indifferentiam participare, quia potius illi imprimit necessitatem agendi, nam ita facit illam facere, ut jam non valeat se continere, et hunc effectum agendi impedire; ergo illud agere nullo modo est liberum causæ posteriori, quæ a priori sic agitur; ergo potestas illa in sensu diviso, quæ in tali causa manere dicitur, impertinens est ad actualem libertatem talis actionis, quia illa potestas nihil influit in talem actum; nec est potestas suspendendi proprium influxum, supposito impetu superioris causæ. Denique si talis determinatio ad agendum intrinseca esset, et connaturalis voluntati, profecto non relinqueret libertatem; proinde autem se habet, quamdiu est, respectu illius effectus ad quem datur; quod autem ab extrinseco datur, non minuit necessitatem, sed potius quodammodo auget, nam facit illam esse necessitatem violentam, seu innaturalem. Supponimus enim non magis esse in potestate voluntatis auferre a se illum extrinsecum impetum, quam si esset mere naturalis et ab intrinseco. Igitur necessitas in tali sensu composito est aperte contraria libertati actus, ac proinde potentia ad oppositum in solo sensu diviso est impertinens ac insufficiens ad libertatem.

Alii ergo, his difficultatibus oppressi, tandem fatentur et comprehendisse Concilium sub motione prævia, de qua loquitur, hanc quam vocant de se efficacem ad prædeterminandam voluntatem; et nihilominus illa posita posse liberum arbitrium illam abjicere, seu illi dissentire si velit; nunquam tamen illi dissentire, et in sensu composito esse infallibile, quod nunquam dissentiet. Et ad hoc quidem esse illud auxilium de se efficax ut faciat voluntatem nunquam dissentire, non vero ut faciat ne possit dissentire. Hæc vero responsio in solis verbis posita est, ne verba Concilii formaliter negari videantur, tamen reipsa destruit doctrinam Concilii, vel apertam involvit contradictionem. Nam si posita illa motione potest voluntas dissentire, etiam in sensu composito, ergo potest continere se, et non influere in consensum, non obstante illa motione; ergo illa motio non habet se sola intrinsecam efficaciam ad faciendum ut voluntas faciat et influat in actum, quia, si motio habeat hanc vim non solum sufficientem, sed etiam efficacem, non posset per voluntatem impediri, nam in hoc consistit talis efficacia. Secundo, quia si voluntas potest impedire illum effectum, seu dissentire, interrogo unde est infallibile ut nunquam dissentiat, stante illa motione. Non enim est infallibile in causa, quandoquidem est alia causa, quæ possit talem effectum impedire, de qua inquirimus unde sit infallibile quod non impediet. Nec enim potest esse infallibile in aliqua illatione de se necessaria, quia, quod potest non sequi, posito alio, non infertur necessario ex illo. Nec denique est

infallibile in aliqua præscientia, quæ supponatur, quia juxta illam sententiam, nulla supponitur ad efficaciam talis motionis, sed potius Deus præscit ex tali motione semper sequi consensum, quia motio illa natura sua est efficax ad id præstandum. Nullum ergo fundamentum infallibilitatis excogitari potest. Quod explicatur aliter, nam omnis infallibilitas fundatur in aliqua impossibilitate; illud enim est infallibile, quod falsum esse non potest; si ergo est infallibile quia, posita illa motione, volumus consentire, impossibile est sub aliqua ratione ut oppositum contingat; ergo saltem in sensu composito debet esse impossibile, quia in alio non est, ut per se constat; ergo repugnat voluntatem habere potentiam ad resistendum illi motioni in sensu composito, alias haberet potentiam ad impossibile, et ad faciendum falsum id quod est infallibile.

Dicetur fortasse illam consecutionem, quod voluntas consentiat posita tali motione, solum esse infallibilem moraliter, quæ infallibilitas non fundatur in impossibilitate simpliciter contrarii eventus, ita ut ille implicet contradictionem, sed in alio genere efficacitatis moralis, ideoque non repugnare quod in voluntate relinquatur potestas resistendi, quæ proportionali modo dici potest esse potentia physica, non moralis. Sed hoc neque sufficit, neque dicitur consequenter aut cum fundamento quod intelligi possit. Primum probatur, quia efficacitas illius auxilii satis est ut Deus absoluta voluntate præfiniat, ut voluntas humana consentiat vel efficiat actum ad quem sic movetur; ergo tam infallibile est voluntatem consentire posita illa motione, quam est infallibile voluntatem humanam efficere quod Deus absolute prædefinivit, et consequenter tam impossibile est non sequi consensum ex illa motione, quam est impossibile non fieri quod Deus absolute decrevit ut fiat. At vero voluntatem absolutam Dei impleri, non tantum est infallibile moraliter, sed omni modo, ita ut oppositum sit simpliciter impossibile, et implicans contradictionem. Et ideo Scriptura non solum dicit neminem resistere voluntati divinæ, sed etiam neminem esse qui possit resistere; ergo eodem modo de illa motione sentiendum est et loquendum. Est enim illa motio, juxta hanc sententiam, quasi proxima et completa virtus, per quam Deus voluntatem illam præfinientem exequitur. Unde etiam constat illud non consequenter dici, quia efficacitas illius motionis dicitur esse in determinanda voluntate ad agendum; et ad declarandum hanc determinationem esse omnimodam, physica appellatur; infert ergo impotentiam physicam ad oppositum. Item, ideo dicitur determinare, quia facultas indeterminata non potest indeterminatum effectum producere; ergo, stante illa determinatione, non manet potentia ad oppositum in sensu composito, quia, si talis potentia maneret, per illam esset voluntas adhuc indeterminata ad utrumque oppositorum. Præterea, illa motio dicitur esse actualis concursus primæ causæ, ut prius positus vel saltem inchoatus; posito autem tali concursu, non moraliter tantum, sed etiam metaphysice impossibile est, et implicat contradictionem, effectum non sequi aut impediri; ergo, illa motione posita, non solum semper sequitur consensus, sed etiam non potest voluntas sic mota resistere, quominus consentiat.

Tandem est alia difficultas, tam in hac responsione quam in præcedente, quoniam illa motio et necessitas ejus aliena est a mente Concilii; nam in illo decreto et canone solum requirit excitantem et adjuvantem gratiam ad liberum consensum præstandum, et excitantem ponit in inspirationibus et illuminationibus Spiritus Sancti; adjuvantem vero in cooperatione ejusdem Spiritus Sancti per se ipsum vel gratiam suam. Illa autem gratia seu motio, non est gratia excitans, quia non consistit in operatione vel illuminatione, qui sunt actus vitales, per quos vel intellectus aliquid percipit, vel voluntas ad aliquid afficitur. Illa autem motio non est vitalis actus cum a solo Deo imprimi dicatur; unde per illam nihil voluntas vult, formaliter loquendo, sed tantum movetur ut velit. Neque etiam illa motio est gratia adjuvans; nam gratia adjuvans ut sic nihil facit in homine sine homine; nam qui adjuvatur (ut dixit Augustinus) aliquid sponte conatur. Et ideo influxus causæ adjuvantis cooperatio dicitur. At illa motio dicitur fieri a solo Deo, et se solo facere in voluntate determinationem ad unum; non est ergo gratia adjuvans; ergo neque necessaria est, neque consentanea doctrinæ Concilii, quod sine dubio omne auxilium gratiæ necessarium ad bene operandum nobis tradidit.

Quod si fortasse dixerint Concilium tradidisse gratias illas quæ sunt principia proxima operandi, vel quæ actu operantur seu juvant potentiam, ut principia proxima supernaturalium actuum; aliam vero motionem requiri

ex parte universalis concursus primæ causæ, quem supposuit Concilium, quia de illo nulla erat controversia, et quia, suppositis aliis gratiis et principiis, ille concursus est debitus, quamvis in se supernaturalis sit; qui hoc (inquam) dixerint, fateantur necesse est illam motionem non esse præviam, sed cooperantem, quia concursus divinus in omni actione causæ secundæ hujusmodi est, quia debet essentialiter includi in ipsamet actione creaturæ; et quidquid ultra hoc ponitur superfluum est, et sine fundamento fingitur, ut in libro primo de Auxiliis late est ostensum; nam quoad hoc concursus ad supernaturales actus servat eamdem proportionem ad causam secundam, quamvis in suo esse altior et perfectior sit, quam concursus cum causis naturalibus. Et ob eamdem causam non potest tribui huic concursui major vis prædeterminans voluntatem ad actum supernaturalem, quam concursui ordinis naturæ ad prædeterminandam eamdem voluntatem ad actus naturales, tam bonos quam malos. Et ita hæc efficacitas non pertinet ad doctrinam de gratia, sed de concursu primæ causæ, cui illam generaliter vel essentialiter tribuere est profecto libertati hominum ex ista una parte, et ex altera sapientiæ et bonitati Dei contrarium, et non habet in philosophia vel Theologia probabile fundamentum. Denique si ille concursus debitus est, suppositis aliis principiis et conditionibus antecedentibus ad illum, quomodo non datur omnibus habentibus talia principia et antecedentes conditiones? Nam si omnibus daretur, omnes operarentur; non autem operantur omnes; ergo non omnibus datur. Unde vel fatendum est, vel omnes, qui supernaturaliter non operantur, carere non solum actuali concursu Dei, sed etiam aliquo antecedenti principio vel conditione necessaria, ac proinde non habere sufficientem gratiam; vel negari eis concursum debitum ex vi antecedentium principiorum, quod est monstruosum vel miraculosum, et non minus redundat in insufficientiam gratiæ, nec minus excusat a culpa omnes illos qui propter hanc causam operatione carent.

Atque hinc transitum facere possumus ad aliud principale argumentum, quod ex alia doctrina ejusdem Concilii Tridentini pro nostra sententia desumimus. Docet enim idem Concilium, eadem sess. 6, cap. 11, divina mandata non esse ad observandum impossibilia, nam Deus jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis. Unde cum alias constet ex doctrina ejusdem Concilii et aliorum, non posse hominem servare divina præcepta supernaturalia, neque aliquod illorum, supernaturales actus præcipientium, aperte sequitur ex doctrina Concilii omnibus hominibus præsto esse gratiam, qua possint talia præcepta implere, alias hæc præcepta respectu hominum carentium sufficienti gratia illis jubebunt impossibilia, ac proinde sequetur, vel illis non imputari quod ea non observent, quod est aperte contra Scripturam vel Ecclesiæ sensum, vel imputari homini ad culpam quod facere non potest, quod est contra doctrinam Concilii, et omnem naturalem rationem. At vero, si prædeterminatio voluntatis hominis ad implendum præceptum necessaria est ad talem actum, et a solo Deo danda est, nec est in hominis libertate, necessario inciditur in illud absurdum, quod homini, cui non datur talis determinatio, præcipiatur impossibile. Probatur, quia impossibile est hominem implere præceptum, nisi Deus voluntatem ejus ad hoc prædeterminet; sed Deus hoc non facit, nec est in potestate hominis facere ut Deus id faciat; ergo præcipitur homini id quod non est in potestate ejus, nimirum, ut suam voluntatem determinet ad observantiam præcepti, vel ut sine ulla prædeterminatione præceptum observet. De quo argumento multa in superioribus dicta sunt.

Hoc confirmat quod in eodem capite idem Concilium subjungit, Deum non deserere hominem, nisi prius deseratur ab ipso. Quod licet de justis peculiariter asseratur a Concilio, tamen universaliter verum est, maxime loquendo de desertione, per quam negantur vel non dantur necessaria ad salutem, vel ad non peccandum, et tamen neque in ipsis justis vera esset illa propositio Concilii, si auxilium physice prædeterminans esset necessarium ad observandum præceptum; nam omnis justus, quoties mortaliter peccat, caret tali auxilio omnino necessario ad salutem; caret autem illo, priusquam ipse Deum peccando deserat; non enim caret illo auxilio quia peccat, sed peccat quia caret illo auxilio. Nam in causis adæquatis, si affirmatio est causa affirmationis, negatio est causa negationis; sed illud auxilium dicitur esse unica causa efficax, et necessaria ut voluntas hominis determinetur ad observandum præceptum; ergo carentia talis auxilii est causa non observandi, vel non habendi determinationem voluntatis ad observandum præceptum; ergo quoad hoc negotium deserit Deus justum,

priusquam deseratur ab ipso. Nec dici potest quod Deus privet justos tali auxilio propter aliquem priorem abusum gratiæ; quia vel ille prior abusus talis est ut mereatur amissionem gratiæ, et sic jam ille homo non esset justus, et ante illum abusum haberet carentiam auxilii necessarii ad non peccandum, nam ille abusus non posset non esse peccatum mortale; vel non est talis ut tollat gratiam sanctificantem, et ratione illius dici non potest justus simpliciter deserere Deum; ergo nec ratione illius deseretur ab ipso. Et præterea, ante illum abusum supponeretur ex parte Dei proportionalis desertio, negando scilicet justo auxilium efficax ad usum bonum illi abusui contrarium. Atque ita prima radix perditionis justi semper refunderetur in Deum, quod ab omni pietate et Sacræ Scripturæ testificatione alienum est; quanquam non desint qui reipsa id admittant, contra quos satis in superioribus disputatum est.

Eodem modo induci possunt verba ejusdem Concilii, capite decimo tertio, ubi, postquam docuit neminem sibi posse absoluta certitudine donum perseverantiæ polliceri, subdit : *Tametsi in Dei auxilio fortissimam spem collocare ac reponere omnes debent.* Quæro enim de quo auxilio loquatur hic Concilium, an de sufficiente tantum, vel de efficaci. Non quidem de priori: nam qui sufficiens solum auxilium ad perseverandum a Deo speraverit, de ipsa perseverantia desperare poterit; non enim perseveratur per auxilium tantum sufficiens, sed per efficax. Concilium autem loquitur de perseverantiæ dono; ergo in illis verbis loquitur de auxilio efficaci. Quomodo autem possunt omnes justi firmissima spe tale auxilium a Deo sperare, si multis et quam plurimis Deus ex se et sola sua voluntate illud negat? Item, firmissima spes esse non potest, nisi fundetur in aliqua promissione divina vel absoluta, vel saltem sub conditione aliqua; certum est autem non promisisse Deum absolute auxilium efficax ad perseverandum, alioqui semel justificatus non posset a gratia finaliter cadere, quod hæreticum est; ergo oportet ut saltem sub aliqua conditione, quæ in potestate hominis sita sit, illud omnibus promiserit, alias non possent omnes illam firmissimam spem concipere. Conditio autem illa non potest esse alia nisi quam idem Concilium statim repetit quod, *nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit opus bonum, ita perficiet operans velle et perficere.* Est ergo positum in manu hominis ut Deus in ipso operetur velle et perficere, quia si ipse non desit gratiæ Dei, quod revera potest, ut Concilium aperte supponit, Deus in ipso operabitur velle et perficere; ergo est in manu et potestate hominis habere auxilium efficax, nam per hoc operatur Deus in nobis velle et perficere; ergo repugnat huic doctrinæ Concilii, dicere Deum non offerre omnibus, quantum ex se est, auxilium efficax, sed sola sua antecedenti voluntate et beneplacito voluisse quibusdam dare, et reliquis simili voluntate ex seipso denegasse.

Atque hic locus Concilii evidenter refutat illorum interpretationem ad illud dogma Concilii : *Deus neminem deserit, nisi prius deseratur ab ipso;* quod nimirum intelligatur de desertione, quoad ablationem gratiæ sanctificantis, non vero quoad denegationem gratiæ efficacis. Nam, si hoc ita est, quomodo in illo dogmate fundat Concilium firmissimam spem quam omnes reponere debent in Dei efficaci auxilio? ergo evidenter loquitur de desertione quoad tale auxilium, docetque non incipere a Deo, sed ab homine. Quod ipsa etiam verba Concilii in hoc loco evidenter ostendunt; non enim dicit : Deus, nisi gratiæ suæ ipsi homines defuerint, non tollit illam; sed dicit : *Deus enim, nisi ipsi illius gratiæ defuerint, sicut cœpit bonum opus, ita perficiet;* perficiet autem per auxilium efficax; ergo etiam quoad hoc auxilium non deserit Deus hominem priusquam deseratur ab ipso. Non ergo consistit auxilium efficax in actione solius Dei, cujus effectus non pendeat aliquo modo ex libero arbitrio, neque in motione aliqua, quam non possit liberum arbitrium cassam reddere; nam revera in præsenti negotio deesse gratiæ Dei, nihil aliud est quam non cooperari vocationi ejus, quæ plane esset efficax si homo non deesset gratiæ Dei. Et ita quoad actualem efficaciam Deus non deserit hominem, nisi quia ipse homo deest gratiæ Dei.

Nec refert quod Concilium illo loco de solis justis loquatur, nam admonitio Concilii cum proportione sumpta locum habet etiam in peccatoribus; timere enim debent, et non sibi polliceri reparationem post lapsum, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocari et reponere omnes debent. Nam, ut idem Concilium statim, cap. 4, docet, qui ab accepta justificationis gratia per peccatum exciderunt, rursus justificari possunt, cum, excitante Deo, amissam gratiam recuperare procuraverint. Neque aliter possumus illam fir-

missimam spem concipere, nisi intelligamus ex parte Dei paratum nobis esse auxilium efficax ad veram pœnitentiam concipiendam, si per nos non steterit; ergo, sicut efficax auxilium ad perseverandum, ita etiam ad se convertendum (et idem est de quolibet opere pietatis necessario ad salutem) est in hominis potestate. Hoc autem manifeste repugnat dogmati de efficacitate auxilii, quæ in sola physica prædeterminatione consistat, et a sola libera Dei voluntate dependeat sine ullo respectu ad liberam hominis cooperationem, qualis necessario ponitur si tota determinatio voluntatis humanæ in sola Dei voluntate posita est, ut in superioribus satis est demonstratum.

Præterea, in eodem Concilio expendo doctrinam capit. 16, ubi inter alia docet Christum Jesum, tanquam caput in membra, et tanquam vitem in palmites, in justificatos jugiter virtutem influere; quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, comitatur et subsequitur. Et subjungit: nihil ipsis justificatis deesse amplius credendum est, quominus talia opera digna sint vita æterna. Ergo cum sine auxilio prædeterminante divina gratia intelligatur antecedere, comitari et subsequi, alienum est a mente Concilii dicere, præter illas gratias, desiderari tale auxilium prædeterminans, ut justus possit coram Deo bene mereri. Nec vero quis existimet, quia Concilium tria enumerat, aliquid addere duobus auxiliis excitanti et adjuvanti, quæ superius tanquam sufficientia posuerat; nam in hoc loco gratia antecedens et comitans eadem est cum excitante et adjuvante, et ad quodlibet opus sufficit; subsequens vero ad multiplicandum opus bonum seu perseverandum in opere bono necessaria est. Illa vero in re ipsa etiam est excitans vel adjuvans, et antecedens vel concomitans illud opus ad quod perficiendum datur, solumque addit respectum ad aliquam priorem gratiam a qua subsequens denominatur.

Addidit vero subinde Concilium quod, licet bonis operibus magna merces in Sacris litteris promittatur, *non propterea habet homo unde in se ipso glorietur, et non in Domino, cujus tanta est bonitas erga homines, ut eorum velit esse merita, quæ sunt ipsius dona.* Jam vero explicaverat quomodo bona opera sint dona Dei, scilicet, quia ipsius gratia ante illa præcedit, et illa comitatur ac subsequitur; unde qui hæc omnia de suis operibus bonis confitetur, non in se, sed in Domino gloriatur, etiamsi prædeterminantem gratiam non agnoscat. Illam enim Concilium non requirit, ut talia opera sint dona Dei; alioqui non solum in se, verum etiam neque in Domino posset homo gloriari, nam ut homo gloriari possit, debet esse gloria dignus, saltem ut præparatus et adjutus a Deo. Si autem homo non operaretur, nisi omnino prædeterminatus a Deo, nulla esset gloria vel laude dignus, quia nec determinari ad talem actum homini gloriosum est, quia non opus illud operatur, nisi solus Deus; neque etiam, postquam determinatus est ad unum opus, illud operari laudabile est, cum jam non sit in ejus potestate non agere; ergo cum, non obstante omni gratia requisita ut nostra bona opera sint dona Dei, retinere debeant aliquam proprietatem, ratione cujus homini sint laudabilia et gloriosa in Domino, plane fatendum est motionem illam prædeterminantem ad illa opera necessariam non esse.

Tandem expendi potest canon sextus ejusdem sessionis: *Si quis dixerit non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera ita ut bona Deum operari, non permissive tantum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium ejus opus non minus proditio Judæ quam vocatio Pauli, anathema sit.* Est enim considerandum auctores illius motionis efficacis non minus illam exigere, ut humana voluntas malos actus efficiat quam bonos, quamvis eam solum in supernaturalibus actibus vocent gratiam, in aliis generalem motionem primæ causæ. Utcumque autem vocetur, ex illa imprimis sequitur non esse in potestate hominis vias suas malas facere, quia non est in potestate illius se determinare ad malum faciendum, sed solum Deus est qui illum determinat, et postquam determinatus est, jam non est in potestate illius vias suas malas facere, sed est in necessitate illud malum faciendi, ad quod determinatus est; nam quod ait Concilium, esse in potestate hominis vias suas malas facere, de potestate libera intelligit, qua possit se flectere ad faciendum malum, ita ut hoc sit proprium opus ejus, non Dei, quia, licet cum voluntate concurrat, non tamen proprius auctor est determinationis ejus ad malum. Quod deinde etiam sequitur ex necessitate illius prædeterminationis; quia si Deus solus est qui voluntatem determinat ad malum opus, profecto propriissime dicetur facere et efficacissime facere, ut voluntas faciat tale opus; ergo cum omni proprietate dicetur tale opus

esse a Deo, non permissive tantum, sed active et originaliter. Denique, eadem proprietate qua Scriptura dicit Deum facere ut faciamus aut velimus, indifferenter intelligendum erit de bonis ac malis operibus, ac voluntatibus, juxta istorum sententiam, qui existimant illa omnia dici propter efficacitatem illius motionis. Unde tandem sequitur non minus esse opus Dei proditionem Judæ, quam conversionem Pauli; quia utriusque unica et efficacissima radix est motio illa Dei, quæ ita prædeterminavit Judæ voluntatem, sicut Pauli. Hæc autem omnia damnat Concilium; in quo est considerandum non loqui tantum de malitia proditionis, sed de ipsomet proditionis opere, quatenus per veram et propriam effectionem fieri potest. Quod adverto, ne quis putet habere locum subterfugium dicentium Deum, non tantum permittendo, sed etiam positive movendo et determinando voluntatem, operari actum malum, ut actus positivus est, malitiam autem tantum permittere. Quamvis enim hæc responsio in seipsa repugnantiam involvat, quia non potest dici solum permittere malitiam, qui efficaciter inducit ad actum a quo est inseparabilis malitia, respectu Concilii impertinens est, quia de actionibus ipsis loquitur, quatenus Deo attribui possunt, vel non possunt, nec debent.

Ex aliis Conciliis nonnulla etiam afferri possunt, quæ cum prædicta doctrina Concilii Tridentini concordant, quanquam nullum eorum tam clare et distincte locutum fuerit; quia ante nostra tempora non fuerat exorta aut divulgata hæresis (ut ita dicam) quæ per excessum, sub specie extollendi gratiam, erraverit. Licet enim ante Pelagium Manichæi et alii hæretici negaverint liberum arbitrium, non eo titulo ut commendarent Dei gratiam, vel quia crederent gratiam impedire usum libertatis naturalis, sed quia nullam libertatem agnoscebant, et fato omnia subjiciebant; postea vero Pelagius, agnoscens libertatem naturalem, non putavit posse cum vera gratia ejusque necessario adjutorio componi, et ideo gratiam negavit. Ac propterea Pontifices, et Concilia quæ contra illum scripserunt, circa defensionem gratiæ morantur; de libertate autem nihil aliud dicunt quam per gratiam adjuvari potius quam auferri. Postea vero exorti sunt Lutherus et Calvinus, qui, specie exaggerandi gratiam, liberam cooperationem voluntatis humanæ in operibus bonis negarunt, vel omnino efficientiam voluntatis inficiendo vel auferendo, ut fecit Lutherus, vel, relicta efficientia naturali et physica, negando indifferentiam et dominium circa illam efficientiam, ac potestatem voluntatis se flectendi in alterutram partem, ejusque determinationem, seu inflexionem ad alterutram partem (ut Calvinus loquitur) soli efficacitati gratiæ ac Dei tribuendo. Et ideo necessarium fuit Concilium Tridentinum hos errores distinctius damnare, et potestatem agendi et non agendi in voluntate humana circa supernaturalia opera defendere, etiam postquam ad illa præstanda per divinam gratiam mota et excitata est; consequenter necessarium illi fuit damnare illam fucatam gratiæ commendationem et nimiam efficacitatem. Quamvis autem priora Concilia de hoc genere gratiæ et efficaciæ expresse non tractaverint, illud tamen ex eis magnum sumitur argumentum, quod, defendentes et extollentes gratiam contra Pelagium, nullam illius proprietatis vel efficacitatis gratiæ ad determinandam voluntatem hominis mentionem fecerunt. Quod maxime videre licet in Concilio Milevitano, contra Pelagium præcipue congregato; nam in canone tertio definit gratiam Dei non solum dari in remissionem peccatorum, sed etiam in adjutorium bene operandi. Et in canone quarto definitur hoc adjutorium non consistere in sola lege et doctrina, sed etiam in virtute quæ nobis datur, ut quæ facienda noverimus, diligamus, et facere valeamus. Et canone quinto additur hoc adjutorium esse simpliciter necessarium, et non solum ad melius esse, sed ad facilius operari; et nihil aliud de auxiliis gratiæ docet, quod ad præsens pertineat. In illis autem nullum est vestigium motionis prædeterminantis sola sua efficacia; imo ipsum adjutorii nomen illam excludit, ut recte Concilium Tridentinum declarat.

Postea congregatum est Concilium Arausicanum secundum contra reliquias Pelagiani erroris, addiditque quod tunc necessarium fuit, gratiam non dari ex merito hominis, neque intuitu alicujus operis, quod homo ex se habeat, atque ita initium salutis esse ex gratia, et non ex libero arbitrio. Præter hoc vero nihil dicit quod illam efficacem determinationem indicet, sed potius cooperationem ipsius liberi arbitrii semper requirit. Et in canone septimo ait hominem non posse consentire sine illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo. Ubi non prædeterminationem dicit, sed suavitatem, quæ longe diversum modum

inclinationis et inductionis sonat; nam si totam determinationem sua potestate efficit Deus, quomodo suaviter inducit voluntatem, ut ipsa consentiat, imo quomodo potest voluntati ipsi tribui consensus, si per talem determinationem ab ipsa extorquetur. Unde in canone vigesimo tertio dicit, quando justi divinæ serviunt voluntati, volentes facere quod Deus vult, eorum tamen voluntatem a Domino præparari : non dixit determinari, sed præparari, seu congrue disponi, quod per gratiam vocationis et divinæ inspirationis fit. Et ita canone vigesimo quinto docet nullum posse credere aut diligere sicut oportet, nisi cum gratia divina prævenerit. Cum qua gratia subdit inferius omnes baptizatos, Christo auxiliante et cooperante, posse quæ ad salutem pertinent adimplere, si laborare voluerint. Quod profecto dici non posset si auxilium prædeterminans esset necessarium, quod in hominis non esset potestas, ut satis in superioribus explicatum est. Ibi etiam damnat dicentes esse aliquos divina virtute et potestate prædestinatos ad malum ; quod profecto necesse est ut asserant qui putant non minus præfiniri a Deo mala opera quam bona, et ad utraque determinari voluntatem humanam potestate divina. Ac denique sæpe ibi meminit prævenientis et adjuvantis gratiæ, et aliam non agnoscit.

Maxime vero concordat cum definitionibus Concilii Tridentini doctrina Concilii Senonensis, quod licet Provinciale sit et ante Concilium Tridentinum fuerit coactum, tamen facta est occasione pullulantium hæresum Lutheri et sequacium, ut in ejus initio dicitur, et ideo de puncto quod tractamus clarius quam antiquiora Concilia est locutum ; multumque ejus auctoritatem commendat , quod Concilium Tridentinum illius doctrinam commendasse et approbasse, imo et imitatum fuisse videtur. Igitur in decretis fidei, capite decimo quinto, cum definisset esse in nobis veram libertatem ac libertatis usum, subjungit : *Neque enim liberum arbitrium asserentes, divinam excludimus propterea gratiam, quod illi* (*id est Lutherani*) *toties falso imponere non verentur, atque hoc fumo credulorum oculos præstringere ; sed juxta Sacram Scripturam eo extendimus, ut voluntas humana misericordiæ prævenientis auxilio suffulta, et interiori quodam et occulto secretioris inspirationis afflatu contacta, sese convertat in Deum, Deo appropinquet, et ad veram illam gratiam se præparet, qua tandem accepta sit ad vitam æternam. Neque tamen tanta gratiæ necessitas libero præjudicat arbitrio, cum illa semper sit in promptu*; et infra : *Nec denique tale sit trahentis Dei auxilium, cui resisti non possit.* Et alia, quæ in eamdem sententiam prosequitur, nostram sententiam apertissime docent. In his autem quæ retulimus, primo considerari potest quod post prævenientem gratiam per inspirationem internam et occultam non agnoscit necessitatem alterius prævenientis gratiæ, quæ a solo Deo sit, sed immediate expectari, ut voluntas sese convertat cum ejusdem gratiæ adjutorio ; non ergo agnoscit auxilium prædeterminans, eo vel maxime quod sese convertere , nihil aliud est quam sese determinare. Non ergo vult Concilium, voluntatem prius determinari ab alio, quam ipsa sese determinet, nisi prius excitetur et præparetur a Deo. Deinde advertendum est quod, ad salvandam libertatem circa supernaturales actus, necessarium existimasse Concilium , ut omnis gratia necessaria ad tales actus efficiendos in promptu sit, id est, quod ita sit homini præparata et oblata, ut in ejus sit potestate illam habere. Quod de illa motione efficaci prædeterminante dici non potest. Atque hoc quidem dixit Concilium necessarium ad libertatem, quoad potestatem agendi ; quoad potestatem autem non agendi, subjungit necessarium esse ut gratiæ trahentis auxilium non sit tale cui resisti non possit. Quod satis a nobis explicatum est circa canonem Concilii Tridentini superius expressum. Et consulto videtur Concilium addidisse verbum illud gratiæ trahentis auxilium, ut indicaret se loqui de omni auxilio etiam efficaci: nullum est enim in divina Scriptura verbum quo magis videatur efficacitas auxilii significari quam verbum *trahendi.* Illud etiam quod inferius addit: *Trahit quidem Deus, sed in ejus odorem currimus*, satis indicant illum tractum esse per Spiritus Sancti illuminationes et inspirationes, quarum odor spiritualiter percipi potest. Determinatio enim illa physica, quæ nihil vitale est, odorem non emittit qui percipi possit, ut post illum curramus. Denique valde considerandum est quod ait, *frustra Paulum Thessalonicensibus admonere spiritum ne extinguerent, si divinis inspirationibus homines inevitabiliter raperentur.* Nam si spiritus efficaciter determinat voluntatem , non poterit per illam extingui, et sic non est quod admoneatur ; si vero spiritus frigide moveat, non determinando voluntatem, non poterit non extingui, nisi velimus dicere per se po-

tius extinctum esse quam a voluntate extingui, dum ad extinguendum illum vim sufficientem non adhibeat.

Ultimo addo Concilium Valentinum, sub Benedicto II tempore Lotharii celebratum. Nam in capite secundo definit malos non ideo perire quia boni esse non potuerunt, cujus contrarium ex alia sententia nos inferimus; quia si absque determinatione a solo Deo boni esse non possunt, profecto qui illam non habent, ideo mali sunt, quia boni esse non potuerunt. Et in capite tertio refert et amplectitur definitionem Concilii Arausicani, anathemate ferientis eos, qui dicunt aliquos esse divina potestate prædestinatos ad malum, videlicet ut quasi aliud esse non possent. Nam hoc etiam ex illa sententia colligimus; nam juxta illam ex se prædestinavit Deus non dare istis auxilium efficax; ergo prædestinavit non facere illos bonos, quia non fiunt boni nisi per auxilium efficax; ergo prædestinavit eos ut perpetuo mali sint, quia non possunt esse boni, nisi ipse eos faciat, nec possunt non esse mali, si non sint boni. Denique capite sexto, doctrinam de gratia per quam salvamur credentes, et sine qua rationalis creatura nunquam beate vixit, illam dicit constanti et plena fide amplectendam esse, quam Sancti Patres ex Scriptura Sacra, et Africana et Arausicana Synodus, et Pontifices Apostolicæ Sedis nobis tradiderunt. Ostendimus autem prædictas Synodos nullam gratiam physice prædeterminantem voluntatem, ut necessariam ad beatam vitam nobis tradidisse, imo multa docuisse illi necessitati et tali efficacitati repugnantia; ergo idem fuit spiritus et eadem mens illius Concilii Valentini. De Sanctis autem Patribus quos refert infra videbimus. Quia vero et maximorum Pontificum mentionem facit, de illis unum verbum hic adjiciendum est, quoniam eorum auctoritas ipsorum Conciliorum auctoritatem confirmat.

Pro divina gratia post exortam Pelagianorum hæresim, scripserunt Innocentius I, Cœlestinus I et Leo I. — Scripserunt ergo peculiariter pro divina gratia post exortam Pelagianam hæresim Innocentius I, in epistola vigesima quinta, vigesima sexta et vigesima septima; Cœlestinus I, in epistola prima ad Episcopos Galliæ, et Leo I in epistola octogesima quarta, et Leo IX in epistola ad Petrum Antiochenum. Ex quibus imprimis sumimus illud argumentum negativum, quod ex Conciliis fecimus, et est in hac materia efficacissimum, quia ab his Patribus omnia dogmata gratiæ vera et necessaria nobis traduntur; nullam autem faciunt mentionem auxilii prædeterminantis, nec plura requirunt quam a citatis Conciliis tradantur, nimirum, auxilium præveniens et cooperans seu subsequens, quæ ad bene operandum necessaria sunt; docentque hæc auxilia, et in universum Dei gratiam gratis nobis dari, quia initium omnis boni operis ad pietatem pertinentis, et omnis meriti, a divina gratia gratis nobis data sumi necesse est. Quod maxime intelligere licet ex epistola Cœlestini, ubi summatim omnes sententiæ, in quibus doctrina fidei ad gratiam pertinens continetur, referuntur ex Innocentio Papa, et Africanis Conciliis, et aliquid additur ex Zosimo Papa, quod in ejus decretis nunc non habemus. Et in fine subduntur illa verba : *Profundiores vero difficilioresque partes occurrentium quæstionum, quas latius pertractarunt qui hæreticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus et struere; quia ad confitendum gratiam Dei, cujus operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus, quidquid secundum prædictas regulas Apostolicæ Sedis nos scripta docuerunt.* Et quamvis non sit omnino certum an hæc verba sint Cœlestini Papæ vel Prosperi, quia prius videtur Cœlestinus epistolam suam duobus capitibus brevibus concludere, et reliqua fuisse a Prospero addita et collecta, nihilominus et verba Prosperi per se magnam auctoritatem habent, et illa communi consensu ita recepta videntur ac nomine et auctoritate Cœlestini conscripta. Unde Hormisda Papa in quadam epistola regulas illas tanquam ab Apostolica Sede emissas amplecti videtur. Itaque cum in illis nulla sit mentio prædeterminantis auxilii, saltem ex illis ultimis verbis aperte concludimus dogma illud non esse ex his quæ ad necessitatem gratiæ ejusque infallibilem veritatem pertinent. Unde cum alioqui et intellectu sit difficillimum, et adeo repugnans tum libertati arbitrii, tum sufficientiæ gratiæ sine tali determinatione, cumque consequenter inducere videatur prædestinationem ad malum quam specialiter detestatur Leo IX, in dicta epistola, merito illud dogma omnino alienum a Pontificia et Ecclesiastica doctrina reputamus.

CAPUT XXXIII.

DE ARGUMENTO SUMPTO EX ERRORE PELAGII, ET EX LIBRIS SANCTI AUGUSTINI DE GRATIA CHRISTI ET DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO.

Expendimus Scripturæ Sacræ, Pontificum et Conciliorum testimonia; accedimus jam ad sententias Sanctorum Patrum considerandas; unaquæque enim sententia eas in suum patrocinium afferre et deducere conatur. Incipimus autem ab Augustino, quoniam occasione Pelagiani erroris profundius et copiosius quam cæteri de divina gratia disputavit, ejusque doctrina in hac parte maxime est a Conciliis et Pontificibus approbata. Propter quod etiam prolixiores aliquantulum erimus in ejus sententia ac mente investiganda. Nam quod ipsum docuisse invenerimus, libentissime amplectemur; quod autem non docuit, etiamsi illud aperte non negaverit, non putamus facile esse admittendum, quia credimus omnia necessaria de auxiliis gratiæ docuisse; quod autem non solum non docuit, verum etiam rejecit, seu negavit, a nobis etiam cavendum est. Quia vero ex contrario errore ejusque impugnatione magnum indicium sumi potest de modo auxiliorum gratiæ, quæ Augustinus necessaria esse existimat, ideo ab his libris initium sumimus, in quibus maxime videtur Augustinus declarasse errorem Pelagii, et punctum omnino necessarium ad illum errorem vitandum distinctius attigisse.

Argumentum auctorum physicæ prædeterminationis sumptum ex errore Pelagii. — Ex hoc ergo capite, auctores physicæ determinationis in hunc fere modum argumentantur: Pelagius agnovit et confessus est illam gratiam internam, quæ consistit in divinis illuminationibus et inspirationibus, et per eam præveniri hominem et excitari ut operetur, et juvari cum operatur, et nihilominus damnatur ab Augustino, quia non admittebat auxilium quod Deus dat homini, non solum posse, sed etiam velle, et operari; ergo Augustinus ad veram gratiam confitendam judicavit necessarium ponere auxilium prævium, quod non tantum det posse, vel juvet possibilitatem naturæ, sed etiam det ipsum velle et bene agere. Ac proinde judicavit necessarium esse ut hoc auxilium infallibiliter et inseparabiliter secum afferat velle et operari. Nam si contingere posset hominem habere hoc auxilium, et non actu operari nec velle, jam tale auxilium daret posse, non vero agere; ergo juvaret possibilitatem et non actionem; ergo non esset majus auxilium quam a Pelagio poneretur.

Totum hoc argumentum sumptum præcipue est ex libro primo de Gratia Christi. Nam in capite tertio illius libri, explicando errorem Pelagii, dicit illum tria in nobis distinxisse, scilicet, possibilitatem, voluntatem et actionem, et de possibilitate asseruisse esse a solo Deo. Intelligebat autem esse a solo Deo ut auctore naturæ, nam illam possibilitatem naturalem esse censebat. Fatebatur tamen esse possibilitatem invalidam, ac proinde semper indigere Dei adjutorio ad volendum bonum, malumque vincendum. Unde constat admisisse Pelagium necessitatem gratiæ adjuvantis. De præveniente vero per divinas illuminationes, addit Augustinus, in capite septimo, hæc verba ex ipso Pelagio: *Adjuvat nos per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis ne præsentibus occupemur futura demonstrat, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiæ cœlestis illuminat.* Per quæ verba, saltem per ultima, satis declarat excitantem gratiam, quam Concilium Tridentinum etiam dixit esse illuminationem per quam Deus tangit cor hominis. Unde sine dubio est gratia præveniens, etiam ex mente Pelagii, et ideo dicebat per illam juvari possibilitatem naturæ, quia prævenit ipsum velle et operari, et sublevat voluntatem ut possit perfecte velle et operari; et hoc vocavit Pelagius juvare possibilitatem naturæ. Atque ita satis videtur probata prima propositio argumenti facti, quod, scilicet, Pelagius admiserit ea auxilia gratiæ adjuvantis et prævenientis, quæ nos ponimus. Altera vero pars, nimirum improbari ab Augustino, quia non admittit gratiam efficaciter prædeterminantem hominem ad velle et operari, satis videtur probari a sufficienti enumeratione, quia nullum aliud superest caput unde cum illo contendere potuerit. Item ex ratione insinuata, quia quamdiu auxilium hujusmodi non est, juvat possibilitatem, non operationem. Item ex verbis ejusdem Augustini, præsertim c. 10, ubi post omnem declarationem gratiæ quam Pelagius afferebat, subdit: *Nos eam gratiam nolumus*, id est (ut interpretor) illa contenti non sumus; *istam aliquando fateatur, qua futuræ gloriæ magnitudo non solum promittitur, sed etiam creditur et speratur, nec solum revelatur sapientia, verum etiam et amatur, nec suadetur solum quod bonum est, verum etiam*

persuadetur; et concludit : *Hanc Dei gratiam fateatur Pelagius, si vult non solum vocari, sed etiam esse Christianus.* Ubi constat Augustinum eam gratiam requirere, quæ ab actu infallibiliter non separetur, ac proinde per se et intrinsece efficacem, quæ ita suadeat ut persuadeat, ita inspiret ut amare faciat.

Quin potius indicat hanc solam esse veram gratiam, et omnem aliam quæ ab actu seu consensu separatur, non transcendere rationem legis et doctrinæ. Nam in loco proxime citato, in sola illa gratia efficaci videtur distinguere errorem Pelagii a sua doctrina, et subjungit : *Non enim omnium est fides, sed eorum quibus Christus dixit : Nemo venit ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum; at vero de non credentibus dicit : Nemo potest venire ad me, nisi fuerit ei datum a Patre meo.* Sentit ergo non recipere veram gratiam internam, nisi qui recipit ipsum donum credendi vel amandi, et similia. Imo, capite duodecimo, indicat gratiam illam, qua virtus in infirmitate perficitur, esse propriam prædestinatorum, qui secundum propositum vocantur, et subjungit : *Qua gratia agitur, non solum ut facienda noverimus, verum etiam ut cognita faciamus, nec solum ut diligenda credamus, verum etiam ut credenda diligamus.*

Et addit capite decimo tertio : *Hæc gratia si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere, non solum per eos qui plantant et rigant extrinsecus, sed etiam per seipsum, ita ut non ostendat tantummodo veritatem, sed etiam impertiat charitatem.* Ecce semper vult istam gratiam talem esse ut sortiatur effectum conversionis. Unde subjungit : *Sic enim docet Deus eos, qui secundum propositum vocati sunt, simul donans et quod agant scire, et quod sciant.* Et, quod difficilius est, sentit omnes eos, qui non ita vocantur, non accipere veram gratiam; sic enim ait : *Qui autem novit quidem quid fieri debeat, et non facit, nondum a Deo didicit secundum gratiam, sed secundum legem, non secundum spiritum, sed secundum litteram; sed per Spiritus gratiam, ita docet ut quisque didicerit, non tantum cognoscendo videat, sed etiam volendo appetat, agendo perficiat.* Non ergo videtur aliam veram gratiam agnoscere, nisi illam quæ per se efficax est.

Denique, in fine capitis decimi tertii, tacite respondere videtur argumento sæpe a nobis repetito, quod talis gratia tolleret libertatem, dicens : *Præceptum quippe liber facit, qui libens facit,* quasi dicat hanc gratiam non auferre, imo secum afferre magnam virtutem in credendo et operando ex charitate, quæ maxime delectatur esse sub lege, et ideo maxime libera est, ac proinde talis gratia non aufert sed perficit potius libertatem. Hinc frequens est apud Augustinum, in omnipotentis Dei manu esse, quo voluerit, quando voluerit, et ubi voluerit, humanam vertere libertatem, et hoc negare, contra divinam omnipotentiam esse existimat, ut patet ex Enchiridio, capite nonagesimo octavo, et dicto libro primo de Gratia Christi, capite vigesimo quarto, et vigesimo quinto, et latius libro de Gratia et libero arbitrio, capite vigesimo, et vigesimo primo, ubi hoc ita exaggerat, ut dicere videatur non solum ad bonum, sed etiam ad malum, convertere Deum voluntates hominum, ineffabili potestate agendo et operando in cordibus eorum. Quæ omnia eo tendunt ut repugnet ac resistat Pelagio existimanti internam gratiæ operationem repugnare libertati; quod ille maxime existimavit de illa gratia, quæ facit nos facere; Augustinus vero ait posse id facere etiam efficacissime perficiendo libertatem, dum auget voluntatem.

Ad hæc vero omnia nos imprimis dicimus ex errore Pelagii, ejusque impugnatione nihil colligi posse quod faveat doctrinæ de physica prædeterminatione. Neque etiam ex doctrina Augustini, quam occasione illius erroris in citatis libris de Gratia Christi et de Gratia et libero arbitrio tradit, nisi velimus tres graves errores Augustino imponere, contra ejus mentem et doctrinam aliis locis magis explicatam. Primo ergo quod ad Pelagium attinet, neque ille veram gratiam excitantem et adjuvantem ad pietatis opera necessariam confessus est, neque error ejus in eo fuit, quod gratiam per se efficacem et voluntatem humanam prædeterminantem negaverit; si enim in hoc solum erravit circa auxilia gratiæ, illius error neque in Concilio Milevitano, neque in Arausicano satis damnatus est, cum nulla de hoc articulo facta fuerit mentio in illis Conciliis, ut supra visum est; imo ejus doctrina a Concilio Tridentino quoad hanc partem fuisset approbata, quatenus positis gratia adjuvante et excitante, negat talem prævenientem gratiam cui resisti non possit. Unde qui Pelagii errorem sic exponunt, dum student nostram sententiam hæreticam ostendere, potius ipsum Pelagium Catholicum faciunt.

Præterea repugnat hoc expresse divo Augustino, tum aliis in locis, tum maxime in his libris in quibus nunc versamur. Tres enim errores ad hoc punctum de auxiliis gratiæ prævenientis ubique illi tribuit. Primus est, quod, qualecumque auxilium gratiæ posuerit, non ut veram gratiam, sed ut rem nobis debitam et meritis nostris retributam posuerit. Secundus est, quod qualecumque etiam adjutorium gratiæ agnoverit, non credit esse necessarium ad bene operandum, neque ad servanda omnia præcepta, sed solum ad facilius; dicendo enim facilius (ait Augustinus libro de Hæresibus, capite octogesimo octavo), voluit, etiamsi difficilius, tamen posse homines sine gratia divina facere justa; illam vero gratiam Dei, sine qua nihil boni possumus facere, non esse nisi in libero arbitrio, quod nullis suis præcedentibus meritis a Deo accepit nostra natura. Idem constat ex eodem Augustino, libro primo de Gratia Christi, capite tertio et sexto, præcipue vero capite vigesimo sexto, et trigesimo primo. Tertius error, et ad rem præsentem maxime spectans, fuit quod veram gratiam interius adjuvantem et cooperantem non agnovit, nec unquam confessus est. Quoniam vero hæc gratia partim in intellectu est, partim in voluntate, de illa quæ ad voluntatem spectat, certius est illam semper negasse; unde Augustinus, dicto libro primo de Gratia Christi, capite tertio et decimo, dicit asseruisse Pelagium, Deum juvare voluntatem solum ostendendo quid facere debeat, non tamen cooperando et inspirando; quæ duo verba notanda sunt. Nunquam enim dicit Augustinus errasse Pelagium, quia negavit Deum juvare voluntatem prædeterminando illam, sed quia negavit juvare inspirando et cooperando; et quia hac ratione soli libero arbitrio tribuit bene velle aut bene agere; Deo autem, quod dederit potestatem hæc agendi condendo naturam, ut in capite sexto ejusdem libri late declarat. Unde in capite trigesimo nono, sic inquit de Pelagio: *An credat aliquod adjutorium bene agendi adjunctum naturæ per inspirationem flagrantissimæ et luminosissimæ charitatis, non apparet omnino.*

De interno vero gratiæ auxilio pertinente ad intellectum, majus dubium esse potest an illud cognoverit Pelagius, saltem ut utile seu ad facilius operari. Quod dubium ad summum nascitur ex verbis ejus commemoratis ab Augustino, in d. capite septimo, ut supra retulimus. Et quamvis hoc daremus, non propterea liberaremus eum ab errore, tum subjiciendi hanc eamdem gratiam meritis humanis, tum negandi necessitatem ejus, tum ulteriorem gratiam, et interius adjutorium gratiæ voluntatis. At vero Augustinus, qui verba Pelagii diligentissime inquisivit et ponderavit, ut sensum ejus erueret, tandem agnovit illum etiam in intellectu non posuisse verum internum adjutorium gratiæ, sed solum externum quod in tribus vel quatuor rebus constituisse videtur. Primo in lege, secundo in revelatione, tertio in doctrina vel scripta vel voce tradita, quarto in exemplo præsertim Christi Domini Nostri. Hoc constat ex dicto libro primo de Gratia Christi, capite tertio, et septimo, trigesimo quinto, trigesimo nono et sequentibus; ex libro de Gratia et libero arbitrio, capite undecimo, et in dicto loco de Hæresibus. Itaque non aliter putavit Pelagius illuminari intellectum nostrum per gratiam Dei, quam illuminetur discipulus ab homine præceptore suo, proponendo scilicet exterius objecta, et explicando illa vel rationes eorum, non tamen interius dirigendo intellectum ipsum, ad concipiendas res divinas illi exterius propositas, modo accommodato et apto ad illis supernaturaliter assentiendum; et ad hunc ipsum assensum confortando intellectum et voluntatem, ac illis cooperando. Vera autem illuminatio gratiæ ad intellectum spectans in hoc auxilio interiori consistit; quia neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat Deus. Et propterea dicit Augustinus in dicto libro primo de Gratia Christi, capite decimo tertio: *Hæc gratia, si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius cum ineffabili suavitate Deus credatur infundere, non solum per eos qui plantant et rigant extrinsecus, sed etiam per seipsum.*

Pelagius ergo non solum erravit negando propriam et intrinsecam gratiam adjuvantem voluntatem, sed etiam negando illam quæ intimo et occulto modo juvat intellectum, solumque posuit ea quæ pertinent ad institutionem veluti extrinsecam et objectivam intellectus; quæ omnia dicit Augustinus pertinere ad legem et doctrinam, non ad gratiam. Unde in hoc etiam videtur reprehendere Pelagium, quod legem, revelationem aut doctrinam gratiam appellaverit: quia Paulus, in tota Epistola ad Roman. et ad Galat., legem a gratia distinguere videtur, ita ut lex sine gratia occasionem potius mortis afferat, quam vitam conferat; ad quod videtur etiam allusisse Joannes, capite primo sui Evangelii, dicens:

Lex per Moysen data est, *gratia vero per Jesum Christum facta est*. Quam argumentandi rationem contra Pelagium prosequitur Augustinus, dicto libro primo de Gratia Christi, capite octavo, nono et sequentibus. Verumtamen, si generaliter loquamur de gratia prout significat donum Dei gratis collatum et ad vitam æternam conferens, non videtur dubium quin etiam lex supernaturalis divinitus collata possit gratia censeri et nominari, quia est magnum Dei beneficium per se multum juvans ad salutem. Ita in Scriptura censetur Deus magnam gratiam fecisse populo Israel illum eligendo, ut suam legem ei potius daret quam aliis gentibus ; quod significasse videtur Paulus, ad Roman. tertio, dicens : *Quid ergo amplius Judæo est*, *aut quæ utilitas circumcisionis ? multum per omnem modum. Primum*, *quia credita sunt eis eloquia Dei.* Fuit ergo hoc peculiare beneficium supernaturale ac gratuitum, ac proinde gratia, ac proinde revelatio divina et supernaturalis doctrina sub hac generali ratione potest gratia appellari. Tamen, quia Pelagius abutebatur hac voce gratiæ ad occultandum suum errorem et negandum proprium adjutorium gratiæ, quo juvamur ad credenda revelata, et speranda promissa, et ad servanda præcepta , ideo recte Augustinus admonet legem et doctrinam ita nude sumptam et excludentem spiritum gratiæ, non mereri nomen gratiæ. Atque ita concludit præter legem et doctrinam necessarium esse internum auxilium gratiæ, tam ad credendum quam ad bene volendum vel operandum in ordine ad æternam salutem.

Sed videamus jam utrum Augustinus, ad evitandos prædictos Pelagii errores , inclinaverit in aliud extremum , ponendi internum auxilium Dei prædeterminans voluntatem humanam ad singulos actus. Certe refutatio erroris Pelagii hoc per se non postulabat. Nam si possibile est internum Dei auxilium distinctum a lege et doctrina, quod tale sit, ut non solum per illud discamus quid agere debeamus, sed etiam juvemur ad illud implendum, per illud sufficienter receditur ab errore Pelagii , juxta doctrinam Augustini, dicto libro , præsertim capite septimo. Quod verum erit, etiamsi tale auxilium non prædeterminet voluntatem. Sed potest optime intelligi et dari internum auxilium vere adjuvans dicto modo absque tali determinatione , ut per se videtur evidens et in superioribus ostensum est, et patet in habitu charitatis, quod juvat illo modo voluntatem sine tali physica prædeterminatione divina ; ergo confutatio erroris Pelagii per se non postulabat illud auxilium prædeterminans, sed tantum vere et interne adjuvans ; ergo non est cur Augustino tribuatur talis auxilii prædeterminantis assertio , ex eo solum quod prædictos Pelagii errores arcte impugnaverit, cum verba ejus non amplius requirant quam ad extirpationem illius erroris necessarium sit.

Atque hunc discursum confirmant optime verba ejusdem Augustini, capite quadragesimo septimo ejusdem libri : *Quantum attinet ad istam de divina gratia et adjutorio quæstionem*, *si Pelagius consenserit non solum possibilitatem, sed etiam voluntatem et actionem divinitus adjuvari, ut sine illo adjutorio nihil bene velimus et agamus, eamque esse gratiam Dei per Jesum Christum Dominum Nostrum, nihil de adjutorio Dei, quantum arbitror, inter nos controversiæ relinquetur*. Igitur ad confutandum Pelagium, nihil aliud Augustinus requirit nisi verum gratiæ adjutorium. Verbum autem adjutorii tantum abest ut prædeterminationem requirat, ut potius contra illius rationem esse videatur. Nam, ut alibi idem Augustinus dixit, nemo adjuvatur nisi qui aliquid sponte conatur ; adjutorium ergo ad velle et operari non consistit in actione aliqua vel prædeterminatione quam Deus solus faciat, sed in actuali cooperatione speciali cum ipso libero arbitrio ad volendum et operandum. Quæ cooperatio Dei ut sic nihil omnino agit sine cooperatione liberi arbitrii, ut ipsa vox cooperandi vel juvandi indicat. In quo valde differt a prædeterminatione quam solus Deus in voluntate facere dicitur. Quod adeo verum et certum est, ut, licet daremus talem determinationem esse necessariam, et fieri a solo Deo in voluntate prius natura quam ipsa operetur, nihilominus in posteriori signo naturæ , in quo jam voluntas intelligitur operans, necessario etiam debet intelligi Deus cum illa cooperans ; quia illud quod voluntas facit supernaturale est, et nihil supernaturale potest ipsa sola facere, nisi a Deo per gratiam actualiter adjuvetur. Est ergo hoc adjutorium ponendum sive prædeterminatio præcedens necessaria sit , sive non. Ergo cum Augustinus hoc solum adjutorium requirat ad vitandum errorem Pelagii, nulla suspicio illius determinationis ex hac ejus doctrina sumi potest.

Dices : hoc argumento probaretur nullam prævenientem gratiam esse necessariam, sed adjuvantem tantum ; quia Augustinus citato

loco solo adjutorio Dei contentus est. Respondeo imprimis cavendum esse æquivocationem in nomine gratiæ adjuvantis; sæpius enim proprie, et quasi specifice sumitur ad significandam cooperantem gratiam, ut a præveniente distinguitur; quomodo sumitur maxime in Concilio Tridentino, et fere jam in communi usu, qui etiam est frequens apud Augustinum. Sæpe vero idem Augustinus dicit voluntatem adjuvari cum a Domino præparatur, quod pertinet ad gratiam prævenientem, et ita sæpe illam complectitur sub adjutorio gratiæ, quomodo intelligi possunt citata verba. Addo vero Pelagium distinxisse adjutorium possibilitatis, id est, potestatis voluntatis quasi in actu primo, ab adjutorio actualis volitionis seu actionis, admisisseque primum adjutorium, et negasse secundum. Augustino autem non displicuit distinctio, imo tacite illam videtur hoc modo explicare, ut omne auxilium quod datur voluntati prius quam velit, et quamvis actu non velit, dicatur adjuvare tantum posse, et non velle aut agere, atque ita esse adjutorium solius possibilitatis, et non in hoc reprehendit Pelagium, quod illud adjutorium possibilitatis posuerit, sed quod, ultra illud, adjutorium operationis seu voluntatis negaverit; ob hanc ergo causam in illo loco jam non requirit a Pelagio nisi adjutorium cooperans ad volendum vel agendum, quia jam supponit adjutorium ad posse; tale autem est auxilium præveniens, ut sic, quantum est ex generali ratione sui. Et ideo illud non excludit Augustinus, sed supponit potius, et ultra illud requirit actuale adjutorium.

Instantia. — Instabis, quia hinc sequitur agnovisse Pelagium veram gratiam prævenientem et excitantem, quia Augustinus, in illo c. 7, nihil aliud ab eo postulat, nisi ut, ultra omnia quæ jam fatebatur, admitteret ut necessarium actuale adjutorium cooperantis gratiæ; ergo in tota doctrina quæ pertinet ad prævenientem gratiam non errabat. Respondetur negando sequelam; quia, licet verbis admitteret adjutorium possibilitatis naturæ, revera non ponebat illud ut gratuitum, neque ut necessarium, et, quod caput est, neque ut vere internum, et consequenter neque ut collatum per verum spiritum prævenientis gratiæ. Hic autem error et alius, quo negavit necessitatem adjutorii cooperantis, ex eodem principio manarunt. Putavit enim voluntatem humanam per se et natura sua habere sufficientes vires ad efficiendos quoscumque actus necessarios ad salutem, si objecta eorum per intellectum sufficienter proponantur. Et similiter existimavit intellectum humanum per sese habere vires sufficientes ad credendas et intelligendas quascumque veritates necessarias ad salutem, et bene judicandum de omnibus agendis vel præceptis, si per sensus et objecta vel signa externa sufficienter applicentur, id est, per Scripturas, per verba, vel facta, aut exempla. Hac ergo ratione negavit necessitatem adjutorii actualis, in quo incertum est an negaverit etiam necessitatem concursus Dei, ut primæ causæ; sed, quod ad præsens refert, satis est quod negaverit necessitatem specialis cooperationis Dei ad opera pietatis, quia si facultates hominis habent sufficientes vires ad illos actus, ut ipse putabat, non est cur indigeant auxilio extrinseco specialiter adjuvante, quidquid sit de auxilio generali. Hinc autem consequens est ut etiam negaverit verum auxilium præveniens proprie adjuvans ipsum posse. Nam cum ipse tribueret voluntati integras vires ad volendum et operandum quidquid pietatis est, non potuit postulare vel agnoscere tale adjutorium possibilitatis, quod esset necessarium ad posse, seu, quod idem est, quod det vel compleat ipsum posse. Solum ergo ponebat adjutorium ad melius esse seu ad facilius posse. Sicut nos dicere possumus de habitibus acquisitis, quod adjuvant naturalem potestatem, non dando illam, sed dando facilitatem. Imo Pelagius minus perfecto modo ponebat illud adjutorium possibilitatis, quia non putabat esse aliquod principium per se operans, seu operativum cum ipsa potentia, sed esse solum legem vel doctrinam quæ se habet per modum applicationis objecti, seu materiæ circa quam, quæ est veluti conditio quædam conferens ad facilitatem in operando, si major seu melior sit. Verum autem adjutorium possibilitatis, quod non tantum per legem et doctrinam, sed per internum spiritum gratiæ datur, ita juvat, ut det etiam ipsummet posse, vel totum, vel saltem altiori et principaliori modo, juxta illud: *Sine me nihil potestis facere.* Et hoc adjutorium est quod datur per veram gratiam prævenientem. Et si quis recte consideret, separari non potest a vera necessitate gratiæ concomitantis. Nam si hoc adjutorium cooperans necessarium est, idcirco est quia nostræ potentiæ non habent ex se sufficientes vires ad tales actus; ergo necesse est ut, priusquam operentur, vires accipiant ad operandum; ergo necesse est ut præveniantur

aliqua gratia, per quam vel cum qua has vires accipiant; et hæc est gratia excitans, operans, ac præveniens, quam (ut dixi) non agnovit Pelagius. Si autem admisisset verum adjutorium gratiæ ad velle et operari, consequenter necessario admisisset verum adjutorium possibilitatis, et non solum nomine, sed etiam re prævenientem gratiam posuisse crederetur. Ac propterea Augustinus urget illum, ut adjutorium ad velle et agere necessarium agnoscat, quia tunc non dubitabimus quin requirat etiam verum adjutorium possibilitatis; vel e contrario, ex eo quod Pelagius negavit necessitatem gratiæ adjuvantis ipsum velle et agere, convincit illum non posuisse, nisi nomine tantum, adjutorium possibilitatis; non tamen quod sit per internam et necessariam gratiam prævenientem. Non igitur postulat Augustinus a Pelagio solum adjutorium ad velle et agere, quia existimet prævenientem gratiam non esse necessariam, sed potius quia inseparabilis est ab illo adjutorio. Unde, cum Pelagius jam generatim admitteret adjutorium possibilitatis, non posset circa illud errare, si aliud adjutorium ad velle et agere non negaret.

Ex quibus omnibus satis constat quo sensu dixerit Augustinus loquens de illa palliata gratia, quam ponebat Pelagius : *Hanc nos gratiam volumus, sed illam quæ facit credentes, sperantes, amantes*. Non enim hæc et similia dixit propter auxilium prædeterminans, sed propter veram gratiam excitantem et adjuvantem, per quas datur homini ipsum credere aut velle, non quia sola gratia aliquid prius faciat in ipsomet actu credendi vel amandi, vel in determinatione ad illum, quæ revera ab ipsa libera actione volendi non est distincta, sed quia ipsa gratia est quæ prævenit dando vires, et juvat dando ipsummet actum, et actionem, ac determinationem liberam, cooperante simul ipso libero arbitrio. Quem verum et Catholicum sensum, licet in aliis posterioribus operibus latius Augustinus pertractaverit, ut postea videbimus, tamen in illo etiam libro de Gratia Christi non omisit, sed sufficienter explicuit in cap. 14, dicens : *Quis autem non videat et venire quemquam, et non venire arbitrio voluntatis, sed hoc arbitrium potest esse solum, si non venit, non potest autem nisi adjutum esse, si venit;* adjutum (inquam) et ut possit, et ut faciat; nam hoc est quod subdit : *Et sic adjutum, ut non solum quid faciendum sit sciat, sed quod scierit etiam faciat;* et capite vigesimo quinto, ad Pelagium loquens, ait : *Desine dicere : Quod possumus omne bonum facere, dicere, cogitare, illius est qui hoc posse donavit; quod vero bene vel agimus, vel loquimur, vel cogitamus, nostrum est. Desinat* (*inquam*) *ista dicere; non solum enim Deus posse nostrum donavit, atque adjuvat, sed etiam velle, et operari operatur in nobis, non quia nos non volumus aut non agimus, sed quia sine ipsius adjutorio nec volumus aliquid boni, neque agimus*. Sic ergo etiam Deus operatur in nobis nostras determinationes, seu hoc ipsum quod est nos determinare, non quia nos non determinemus nos ipsos, sed quia sine ipsius adjutorio determinationem ad bonum habere non possumus, nam quoad hoc eadem est ratio de determinatione ad velle, et de ipso velle, quia in re non sunt duæ actiones, sed una, et ideo Augustinus nunquam de illis tanquam de diversis locutus est.

At enim objiciet aliquis, quia statim eodem capite Augustinus subjungit de filiis Dei, qui pietatis opera faciunt : *Ut agant quod bonum est, ab illo aguntur qui bonus est, juxta illud ad Roman. octavo : Qui spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei :* si ergo aguntur, determinantur ad agendum, teste Augustino; qui enim agitur, in eo passive se habet; unde non potest non agi, supposita motione alterius, et consequenter nec potest non agere facta eadem hypothesi; quia ad hoc agitur ut agat. Respondetur Augustinum non in alio sensu dicere nos agi a Spiritu Sancto ut agamus, quam Paulus dixit filios Dei agi Spiritu Dei; dicuntur autem justi agi a Spiritu Sancto, quia primus motor eorum ad bene agendum est Spiritus Sanctus, et quia est eorum rector et gubernator, quod non facit per motionem prædeterminantem, sed per gratiam excitantem et dirigentem illos. Unde Irenæus, l. 5 contra Hæreses, c. 10, vertit : *Qui Spiritu Dei ducuntur, hi sunt filii Dei*. Et Augustinus, in Enchir., c. 64 : *Quamvis* (inquit) *quotquot Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei, sic tamen Spiritu Dei excitantur, et tanquam filii Dei proficiunt ad Deum, ut etiam spiritu suo interdum deficiant*. Ubi explicat verbum *aguntur*, per verbum *excitantur*. Unde non est necesse ut qui sic aguntur ut agant, necessario subinde agant actionem illam ad quam excitantur, quia spiritu suo possunt resistere spiritui Dei; quando autem non resistunt, tunc proficiunt ut filii Dei, id est ut libere obedientes spiritui Dei, ac proinde dum acti agunt, sese etiam determinant ad agendum, quia agunt ut domini talium actionum. Quod recte declaravit idem

Augustinus, serm. 13 de Verbis Apostoli, dicens : *Dicit mihi aliquis : Ergo agimur, non agimus. Respondeo : Imo et agis, et ageris ; spiritus enim Dei, qui te agit, agentibus adjutor est, ipsum nomen adjutoris adscribit tibi, quia et tu ipse agis ; agnosce quid poscas quando dicis : Adjutor meus esto, ne derelinquas me. Adjutorem itaque invocas Deum ; nemo adjuvatur, si ab illo nihil agatur.* Ubi tacite probat hominem non agi divino spiritu nisi per gratiam excitantem, quia spiritus ita agit hominem, ut sit adjutor hominis ; talis ergo est illa actio spiritus, ut excitet hominem ad se adjuvandum, non ut determinet ad agendum. Unde explicando eamdem actionem spiritus, ait idem Augustinus : *Aguntur spiritu Dei, non littera, sed spiritu ; non lege præcipiente, sed spiritu exhortante, illuminante, adjuvante.* Quæ omnia verba gratiam excitantem declarant, quæ etiam adjuvans est, quando homo cum illa cooperatur, cooperante ipso spiritu, de quo subjungit ibidem Augustinus : *Si non esses operator, non esset ille cooperator ;* et ideo, libr. de Gratia et liber. arbitr., cap. 2 : *Nemo* (inquit) *Deum causetur in corde suo, sed sibi imputet quisque dum peccat, neque cum aliquid secundum Deum operatur, alienet hoc a propria voluntate.* Ergo nec determinatio ad bene volendum alienanda est a propria voluntate, quamvis sit opus Dei, cum sit in potestate hominis illam non habere ; nam si hoc ita non esset, qui illam non haberet, merito posset causari Deum in corde suo. Unde inferius, capite 5, tractans illud 1 ad Cor. 6 : *Rogamus vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis,* interrogat : *Ut quid eos rogat, si gratiam sic susceperunt, ut propriam perderent voluntatem.* Quod profecto evidentissimum argumentum est, ut infra ponderabo.

Est etiam, ad hunc sensum confirmandum, attente animadvertendum quod paulo post in eodem decimo tertio sermone Augustinus subdit : *Agis quidem illo non adjuvante, libera voluntate, sed male ; cum dico tibi sine adjutorio Dei nihil agi, nihil boni dico ; nam ad male agendum, habes sine adjutorio Dei liberam voluntatem.* Nam hinc constat non dici Deum agere vel adjuvare voluntatem nostram propter necessitatem physicæ prædeterminationis ; nam si hoc ita esset, etiam Deus esset adjutor hominis ad agendum malum, et homo non ageret malum nisi actus a Deo ; quod ab Augustino negatur, et per se est absurdissimum. Neque habet hic locum distinctio de materiali et formali ; quia sermo est de positiva actione hominis, quæ non est nisi circa materiale peccati, de qua etiam loquitur eodem modo Augustinus, libro secundo de Peccatorum merit. et remiss., capite 5, eamdem differentiam constituens inter bonum et malum actum, quod ad bonum adjuvamur a Deo, non autem ad malum. Illud ergo adjutorium non est per physicam prædeterminationem, nam si esset, æquale esset adjutorium ad utrumque actum. At per hoc adjutorium putat Augustinus se sufficienter distinguere sententiam suam ab errore Pelagianorum, ut declaravimus ; ergo per illud adjutorium operatur Deus in nobis et velle et perficere, et dat non solum posse, sed etiam velle et agere ; ergo, juxta doctrinam Augustini, hæc omnia fiunt a Deo alio modo quam per physicam prædeterminationem, nimirum per internam et occultam Spiritus Sancti doctrinam et inspirationem, ut ipse diserte explicat, capite decimo tertio et decimo quarto. Hæc ergo gratia est quæ nos discernit a Pelagio, non physica prædeterminatio. Quam gratiam eleganter descripsit Augustinus, eodem libro, capite quadragesimo quinto, tractans verba illa : *Respexit Dominus Petrum,* quæ de interiori intuitu exponit, dicens : *Quod scriptum est, quod respexit Dominus Petrum, intus actum est, in mente actum est, in voluntate actum est. Misericordia Dominus latenter subvenit, cor tetigit, memoriam revocavit, interiore gratia sua visitavit Petrum, interioris hominis usque ad exteriores lacrymas movit et perduxit affectum. Ecce quemadmodum Deus adjuvando adest voluntatibus et actionibus nostris. Ecce quemadmodum et velle et operari operatur in nobis.* Ex quibus verbis evidenter intelligimus sub hoc adjutorio comprehendere Augustinum et excitantem et cooperantem gratiam, et illis solis tribuere totum hoc opus Dei, et quidquid Deo attribuitur in Scriptura sacra, circa efficientiam supernaturalium actuum liberi arbitrii. Unde, quamvis vera esset doctrina de physica prædeterminatione, non esset in illam reducendum speciale adjutorium gratiæ, ratione cujus nostri actus dicuntur dona Dei ; quia illa physica prædeterminatio generalis esset ad omnes actus, tam bonos quam malos. Sicut, licet Deus concurrat ut prima causa ad supernaturales actus, non recte diceretur Deus esse auctor istorum actuum peculiari illo modo ad gratiam Dei necessario, ratione tantum illius concursus ; quia ille de se communis est, et suo modo debitus, suppositis

aliis principiis, ac proinde quasi indifferens est ad bonos et malos actus.

Atque hinc sumere possumus aliud argumentum ex doctrina ejusdem Augustini, eodem libro primo de Gratia Christi, capite decimo septimo et vigesimo quinto, ubi contra Pelagium argumentatur, qui Deo tantum tribuebat possibilitatem ad bonum, id est liberum arbitrium, quod etiam est possibilitas ad malum. Et ideo inquit : *Non poterat Pelagius attribuere Deo nostra bona opera, ex eo capite quod ipse dedit liberum arbitrium, a quo sunt talia opera ; ne sibi* (inquit) *responderetur : Si quod bene agimus, loquimur, cogitamus, ideo est nostrum et Dei, quia ille hoc posse nobis donavit , ergo et quod malum agimus, loquimur, cogitamus, et nostrum est et Dei, quia illud posse ad utrumque donavit. Atque ita* (*quod absit*), *quemadmodum cum Deo laudamur in operibus bonis, ita cum illo culpamur in malis ; possibilitas quippe illa quam dedit, tam nos facit bona posse quam mala.* At hoc Augustini argumentum illud idem est quod nos facere solemus de prædeterminatione physica, quod, si ratione illius Deus est auctor nostrorum bonorum operum, ratione ejusdem erit auctor malorum operum, nam prædeterminationem illam ad utrumque opus dari definivit, sicut Pelagius de sua possibilitate dicebat. Imo (quod gravius est) ille aiebat possibilitatem illam de se indifferentem determinari ad malum ex voluntate hominis, non Dei ; isti autem dicunt physicam illam motionem determinari ad malum ex sola Dei voluntate , quia a sola illa procedit ante cooperationem liberi arbitrii ; vel, si fateantur Deum esse primum auctorem et promotorem operis mali, quatenus opus est, quomodo non eodem modo et multo facilius, responderet Pelagius? Imo facilius se excusaret ne Deo malitiam, ut malitia est, tribueret, quia non est necessario conjuncta cum possibilitate quam Deus dat. Quam excusationem ipsi arripere non possunt ; quia malitia necessario conjuncta est cum actu, et actus cum determinatione, quam Deus solus facere dicitur. Igitur gratia, quæ nos distinguit a Pelagio (ut dicto capite vigesimo quinto concludit Augustinus), non est aliquid de se commune et indifferens ad opera bona et mala ; non est ergo prædeterminatio physica, sed inspiratio et adjutorium Dei.

Notandum primo.— Ex his ergo non solum responsum est ad argumentum in principio positum, sed etiam demonstratum ex verbis ejusdem Augustini, nec Pelagium confessum esse aut cognovisse verum spiritum gratiæ interioris, vel necessitatem veri adjutorii divini ; neque Augustinum postulasse unquam a Pelagio ut auxilium de se efficax, ac voluntatem nostram prædeterminans, necessarium esse ad salutem crederet , sed solam internam vocationem et adjutorium Spiritus Sancti. Addimus vero ulterius tres graves errores imponi divo Augustino, ut talis doctrina ei attribuatur. Primus est, neminem qui vocationi resistit recipere a Deo veram motionem gratiæ, sed tantum legem et doctrinam ; quod tamen dicere erroneum est. Prior pars constat ex verbis et conjecturis quæ in argumento illo ponderantur, præsertim ex capite decimo, decimo secundo et decimo tertio. Nam in illis omnibus contenditur secundum Augustinum nullam esse veram gratiam, nisi illam per se efficacem ; nam quæ hujusmodi non est, dat posse, non vero agere, quam gratiam etiam admittebat Pelagius. Altera vero pars, scilicet, hoc dicere erroneum esse, probatur, quia alias ille qui non credit prædicationi Evangelii, nunquam esset a Deo vocatus per veram gratiam internam, sed solum per legem, doctrinam, seu revelationem externam. Et similiter, quicumque non agit pœnitentiam, non habet veram gratiæ vocationem ad pœnitentiam, sed ad summum externam propositionem ; et sic de cæteris virtutum actibus ; nam qui illos non facit, non habet auxilium per se efficax ad illos faciendos, ut per se constat ; ergo si solum illud auxilium est vera gratia interna, illi omnes non habent veram gratiam internam, sed solum legem et doctrinam. At hoc evidenter repugnat Scripturæ dicenti : *Vocavi, et renuistis;* loquitur enim de vera gratiæ vocatione, alias ficte et sine causa conquereretur Deus ; et de eadem est sermo cum dicitur : *Ego sto ad ostium, et pulso, si quis aperuerit*, etc. Nam est sermo de tactu, qui dat potestatem aperiendi. Simile est illud : *Quoties volui congregare filios tuos*, etc., *et noluisti?* Quid enim mirum esset noluisse, si Deus solam legem vel doctrinam ad volendum dedisset? Item nulla culpa in his hominibus argui posset ; tum quia non haberent auxilium sufficiens nec potestatem operandi, nam sola lex vel doctrina non dat hanc potestatem, hic enim fuit error Pelagii ; tum etiam quia non esset in potestate talium hominum habere auxilium efficax, ac proinde nec effectum ejus. Quam vero sit hic error alienus a mente Augustini, constat ex eodem

Augustino, libro de Gratia et libero arbitrio, nam hac ratione monet in capite secundo, ut nemo causetur Deum in corde suo; at si nulla vera gratia Deus hominem non consentientem præveniret, merito posset in Deum refundere suum non consensum. Et capite quinto habet illam interrogationem circa verba Pauli : *Rogamus vos ne in vacuum gratiam Dei recipiatis: Ut quid eos rogat, si gratiam sic susceperunt, ut propriam perderent voluntatem?* Quod (ut dixi) evidens argumentum est: aut enim rogat eos qui gratiam determinantem acceperunt, et sic superflua et impertinens est rogatio ; quia nullum periculum est quod in vacuum illam gratiam recipiant, quia non est in potestate eorum illam cassam reddere ; imo implicat contradictionem, illa jam recepta, hominem non operari. Vel rogat Paulus hominem qui non recepit determinantem gratiam, et ficte rogat juxta illam sententiam, quia nullam veram gratiam homo recepit, sed Pelagianam; et vana est rogatio, quia est de re impossibili ; nam velle sine determinatione est impossibile, et gratiam illam determinantem recipere non est in potestate libera recipientis, sed dantis; ac denique impossibile est non recipere in vacuum legem et doctrinam eum qui non recipit aliquam internam sufficientem gratiam. Unde ipsamet verba Pauli judicio meo evidenter convincunt dari veram internam gratiam etiam iis qui sua culpa in vacuum illam recipiunt. Quam perinde oportet esse sufficientem, et ex parte Dei efficacem, si per hominem non steterit; totum enim hoc convincit rogatio Pauli. Et ideo etiam dixit Augustinus, libro secundo de Peccat. merit., capite decimo septimo, gratia quidem Dei adjuvari hominum voluntates : *Quod autem illa non juventur, in ipsis causam esse, non in Deo, sive damnandi prædestinati sint propter iniquitatem superbiæ, sive contra ipsam suam superbiam judicandi et erudiendi, et filii sint misericordiæ.* Quod verum esse non posset si etiam illi, qui actu non juvantur, veram aliquam interiorem gratiam a Deo non reciperent, qua præventi, possent etiam actu juvari, si vellent.

Nullo ergo modo potest hic error Augustino tribui, et ideo in omni sententia ita ejus verba interpretanda sunt, ut non neget, etiam reprobis, seu his qui non consentiunt vocationi, dari veram et internam gratiam ultra legem et doctrinam, per quam gratiam non solum juvatur possibilitas voluntatis, eo modo quo Pelagius juvari dicebat per legem et doctrinam, sed datur illi ut possit, nam præparatur ejus voluntas a Domino, et hoc modo accipit potestatem, ut Augustinus dixit, libro primo Retractationum, capite vigesimo secundo. Aliquando vero per antonomasiam vocat Augustinus gratiam, illam solam quæ efficaciter præparat voluntatem, ut de facto consentiat et operetur, quod non facit determinando illam, sed congrue vocando, ut in aliis locis infra tractandis disertissime Augustinus declaravit. Cum ergo Augustinus postulat a Pelagio ut, si velit esse Christianus, eam gratiam fateatur, quæ non solum suadet, sed etiam persuadet, dicere facile possumus exigere ab illo ut gratiam cooperantem fateatur, quæ nunquam nisi efficax est, si actu datur; nunquam vero actu datur, nisi arbitrio ipso cooperante. Quod si velimus de vocatione efficaci illa verba intelligere, non ideo putandum est fuisse dicta ab Augustino, quia omnem aliam veram gratiam Pelagius admitteret, sed quia illam gratiam maxime putabat Pelagius contrariam libertati. Quocirca, cum Augustinus ait eum qui audit quid facere debeat, sed non facit, nondum a Deo discere secundum gratiam, sed secundum legem, non secundum spiritum, sed secundum litteram, non negat hujusmodi hominem doceri a Deo secundum veram gratiam, sed negat ipsum hominem discere secundum illam; nam discere est consentire et persuaderi, unde involvit gratiam actu adjuvantem et cooperantem, ante quam præcedit in homine interna gratia excitans, per quam vere Deus docet secundum gratiam et spiritum, et non tantum secundum legem et doctrinam, quantum est ex se, quamvis homo ipse pro sua libertate non discat, et ita gratia illa non perveniat ad effectum. Unde quod Augustinus subjungit, quando Deus ita docet, ut homo discat volendo et perficiendo quod docetur, tunc doceri secundum gratiam et spiritum, non secundum legem, verissimum est; non est tamen cum exclusione intelligendum, id est nunquam doceri secundum gratiam, nisi cum ita discit; nisi sermo per antonomasiam sit de doctrina efficaci alta et secreta, quæ per vocationem congruam præstatur.

Secundus error cavendus.—Secundus error in illis testimoniis cavendus est, libertatem arbitrii per gratiam operantis solum consistere in hoc quod libenter, id est, voluntarie, facit id quod facit, et non in indifferentia potestatis ad agendum et non agendum. Est

enim hæc hæresis Calvini, et aliorum hujus temporis hæreticorum, qui libenter arripiunt, prout sonat, verbum illud Augustini: *Præceptum libere facit, qui libens facit*. Et in eumdem scopulum videntur impingere qui dicunt voluntatem non consentire, nisi prædeterminatam per vim solius gratiæ per se efficacis prævenientis illam; quia voluntati solum relinquunt ut libenter feratur in illud ad quod determinata est, ac proinde libere a coactione, non vero cum indifferentia potestatis ad agendum et non agendum, et consequenter nec libere a vera necessitate agendi. Hoc autem, quantum in se sit falsum et erroneum, satis a Concilio Tridentino, in sessione sexta, declaratum est; et inter Catholicos est adeo certum, ut nullus audeat consequens illud admittere, etiamsi impossibile videatur, positis quibusdam principiis quæ ipsi admittunt, illationem negare. De Augustino vero certissimum est docuisse, non obstante gratia quæ in nobis operatur ipsum velle, voluntatem nostram non solum voluntarie, sed etiam cum propria indifferentia velle et operari. Quod maxime constat ex toto illo libro de Gratia et liber. arbitr.: *Nam cui dicitur* (inquit in c. 3): *Noli vinci a malo, arbitrium sine dubio voluntatis ejus convenitur; velle enim et nolle propriæ voluntatis est*. Ubi evidenter ponit libertatem arbitrii in potestate indifferente ad volendum et nolendum, quam potestatem dicit esse in homine a Deo sufficienter excitato et admonito ad vincendum in bono malum, atque adeo habente jam a Deo potestatem ad illam victoriam comparandam; nam si non esset in eo statu constitutus, profecto non posset merito liberum ejus arbitrium conveniri. Idem ostendit optime ipsemet Augustinus, eod. lib. de Grat. et lib. arb., c. 15, ubi confert loca Scripturæ, in quibus Deus dicitur facere ut velimus et faciamus, et convertere nos, et dare quod jubet, cum illis in quibus monemur ut convertamur, obediamus et faciamus, et ut nolimus obdurare corda nostra; quia nimirum velle et nolle semper manet in nostra potestate, non obstante quacumque præventione Dei; quod necessarium est ad libertatem: *Semper autem est in nobis voluntas libera* (ait Augustinus), ubi ponderandus est ille terminus *semper*, nam positum sine dubio est ad explicandum, quod etiam voluntas præventa seu præparata a Deo libera est illa libertate indifferentiæ, de qua locutus fuerat, et fere in toto illo libro loquitur, ponendo illam in potestate volendi et nolendi.

Et consonat optime quod dicit in citato loco lib. Retractat., cap. 22, ubi recognoscens hæc verba sua ex l. contra Adimantum Manichæum, c. 26: *Nisi quisque voluntatem suam mutaverit, bonum operari non potest quod in nostra potestate esse positum alio loco Dominus docet, ubi ait · Aut facite arborem bonam, et fructum ejus bonum, aut facite arborem malam, et fructum ejus malum*, addit Augustinus: *Quod non est contra gratiam Dei, quam prædicamus*. Prior autem ejus sententia evidenter fuerat de libertate indifferentiæ cum potestate ad opposita, quam etiam verba Christi clare supponunt. Nunquam ergo intellexit Augustinus talem esse gratiam necessariam ad bene operandum, quæ hanc tollat libertatem indifferentiæ, sed quæ illam adjuvet; unde subjungit: *In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem; sed ea potestas nulla est, nisi a Deo detur, de quo dictum est: Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Cum enim hoc sit in potestate, quod cum volumus facimus, nihil tam in potestate quam ipsa voluntas est, sed præparatur voluntas a Domino, eo ergo modo dat potestatem*. Præparatio ergo prævenientis gratiæ dat potestatem bene operandi, non tamen aufert potestatem resistendi, vel male operandi. Item præparatio illa proxime, et ut talis est, dat potestatem bonæ voluntatis; ipsam autem bonam voluntatem, nec sola ipsa facit, nec formaliter ut præparans est, sed cum transit in adjuvantem cooperando voluntati. Relinquit ergo illa præparatio suam indifferentiam voluntati. Imo illam complet, quatenus potestatem bene volendi confert, unde de voluntate in eo jam statu constituta approbat statim Augustinus quod in eod. lib. contra Adimant., cap. 27, dixerat: *In nostra potestate est ut vel inseri bonitate Dei, vel excidi severitate moveamur; quia in potestate nostra non est nisi quod nostram sequitur voluntatem, quæ cum fortis et potens præparatur a Domino* (id est cum per ipsam præparationem fortis et potens efficitur), *facile fit opus pietatis, etiam quod difficile atque impossibile fuit*. Ubi non dicit necessario fieri, sed *facile*, quia ipsa gratia præparans dat potestatem et suavitatem in operando, non necessitatem.

Quando ergo Augustinus, in alio loco de Gratia Christi, dicit: *Præceptum liber facit, qui libens facit*, non ita id intelligit ut satis sit voluntarie facere ad libere operandum; nam hoc modo beatus libens amat Deum, et non libere amat; et Deus seipsum libentissime amat, et Pater et Filius libenter producunt

Spiritum Sanctum, et tamen nec Deus seipsum libere amat, nec Pater et Filius libere producunt Spiritum Sanctum. Videtur ergo ibi Augustinus loqui de voluntate, quæ non solum cum indifferentia, sed etiam cum peculiari suavitate et delectatione amoris fit, et de homine sic volente ait libentem operari, ac proinde liberum etiam operari cum majori quadam excellentia et perfectione, quæ includat etiam libertatem a servitude timoris; hanc enim libertatis perfectionem sæpissime in hac materia Augustinus gratiæ tribuit. Et hunc esse sensum illius loci constat ex verbis proxime præcedentibus: *Ex lege* (inquit) *justitia, quæ fit propter legis mandatum; justitia ex Deo dicitur, quæ datur per gratiæ beneficium, ut non sit terribile, sed suave mandatum; sicut oratur in psalmo: Suavis es Domine, et in tua suavitate doce me justitiam tuam, id est, ut non formidine pœnæ serviliter cogar esse sub lege, sed libera charitate delecter esse cum lege;* et tunc subjungit: *Præceptum quippe libere facit, qui libens facit;* loquitur ergo de libertate perfecta quæ amoris est, et necessitatem timoris excludit. Quod autem supponat libertatem indifferentiæ, vel ex eo est evidens quod loquitur de faciente præceptum; beatus enim amans Deum, licet possit dici libenter amare, non tamen potest dici libenter implere præceptum amoris; quia nec est capax præcepti alicujus actus, quia ex necessitate illum facit, neque obedientia locum habet ubi non est potestas libera. Igitur omnis qui facit præceptum, libere facit, sed tunc perfecte libere, quando libens ex amore facit; et hic est sensus Augustini.

Tertius ergo error, in illis argumentis Augustino attributus, est, Deum esse auctorem operis mali, et ad ejus omnipotentiam pertinere determinare voluntatem ad opus malum sicut ad bonum, et hoc modo agere Deum in cordibus hominum quidquid ipsi volunt. Sed de hac doctrina, qualis in se sit, dixi in superioribus, et latius in secundo libro de Auxiliis, ubi etiam ostendi quam fuerit Augustinus alienus ab illa. Quod etiam ex dictis in hoc capite, et notatis in eodem libro de Gratia Christi, et ex 2 lib. de Peccat. merit. et remiss. manifestum est. Denique, quamvis non negem inveniri apud Augustinum circa hoc punctum duriores quasdam locutiones, earum tamen verum sensum in eisdem locis aperiri. Et ideo circa hoc amplius in præsenti immorari necesse non est. Nam quod Augustinus ait, ad omnipotentiam Dei pertinere, quo voluerit, quando voluerit, et ubi voluerit, creatam vertere voluntatem, hoc potest facere, vel necessitando illam, quod faciet physice prædeterminando; nec enim alius modus talis necessitatis intelligi potest; vel potest etiam id facere conservando libertatem ejus, sed tunc id faciet secundum infinitam sapientiam suam, applicando auxilia et occasiones quibus præscit infallibiliter implendam voluntatem suam. Sicut autem omnipotentia non separatur a sapientia in sua voluntate exequenda, ita voluntas non separatur a bonitate in usu potestatis suæ, et ideo nunquam directe vult creatam voluntatem ad malum determinare vel inclinare; imo neque occasiones male operandi ex hac intentione offert; sed quia ex certa præscientia hæc interdum permittit, ideo per quamdam exaggerationem dicitur interdum Deus hæc operari, sicut dicitur corda hominum indurare, utique permittendo. Nam, licet interdum Deus aliquid positive operetur, quod præscit inclinaturam voluntatem hominis ad malum, non tamen id facit intendendo talem inclinationem, nec volendo ut homo illam sequatur, ac proinde nec determinando voluntatem hominis ad illam sequendam, sed permittendo solum, non obstante præscientia. Quod frequentissime declarat idem Augustinus, et signatim in eodem libro de Gratia et liber. arbitr., cap. 23: *In eo*, ait, *quem seduci permittit vel indurari, mala ejus merita credite.* Atque ita semper in malis operibus ultimam resolutionem facit ad hominis arbitrium, non ad Dei voluntatem. Igitur ex his libris Augustini et confutatione erroris Pelagii nullum habemus vestigium gratiæ prædeterminantis, sed multa potius quæ demonstrant illam positionem non esse consentaneam doctrinæ Augustini.

CAPUT XXXIV.

DE ARGUMENTO SUMPTO EX ERRORE SEMIPELAGIANORUM, ET EX LIBRIS AUGUSTINI DE PRÆDESTINATIONE SANCTORUM, ET DE DONO PERSEVERANTIÆ, CUM EPISTOLIS PROSPERI ET HILARII.

Multa de hoc argumento dicta sunt a nobis in superioribus, ubi plane ostendimus quam longe nostra sententia a Semipelagianorum errore distet; ut tamen mentem Augustini in ejusdem erroris confutatione diligentius inquiramus, et nonnullas peculiares ejus locutiones, hac occasione scriptas, quæ nunc huic

sententiæ, nunc vero alteri favere videntur, attentius ponderemus et inter se conferamus, pauca de hoc argumento iterum dicere necessarium censuimus. Supponimus autem præcipuum errorem Semipelagianorum fuisse, quod initium salutis libero arbitrio per se et sine gratia operanti tribuebant, maxime quoad initium fidei, et quoad aliquod bonum desiderium salutis. Addebantque perseverantiam non donari sine nostris meritis, ut constat ex dictis Patribus in citatis locis. Sed de hoc posteriori puncto dicemus in sequenti capite. De priori vero satis est a nobis in superioribus dictum ; neque hic aliquid occurrit addendum. Quia revera controversia illa de initio salutis nullam connexionem habet cum præsenti controversia, quæ est de modo liberæ cooperationis aut consecutionis salutis, quæ suum jam initium supponit. In quo initio, juxta Catholicam doctrinam, liberum arbitrium non tantum non operatur solum, verum etiam neque adjutum, neque omnino cooperatur, quatenus liberum arbitrium est, ut in superioribus satis est declaratum.

Unde, ex toto libro de Prædestinatione Sanctorum, in quo errorem hunc circa initium salutis et fidei præcipue Augustinus confutavit, nullum argumentum efficax pro alterutra parte sumi potest. Quanquam enim ex illo libro manifeste constare possit, juxta mentem Augustini, dari aliquam gratiam prævenientem, quæ sit efficax prout a Deo confertur, qualis autem sit illa efficacia non satis aperte ab Augustino declaratur; indicat vero satis positam esse in vocatione congrua; de prædeterminatione vero physica nihil innuit. Probo singula, nam imprimis, in capite 2 : *Ipse* (inquit) *gentium fidem facit, qui potest facere quod promisit. Porro, si operatur Deus fidem nostram, miro modo agens in cordibus nostris, ut credamus, numquid metuendum est ne totum facere non possit, et ideo homo primas ejus sibi vendicet partes, ut novissimas ab illo accipere mereatur?* Quia ergo hic dicit Augustinus Deum facere fidem nostram, eamque in cordibus nostris operari, inferunt statim alterius opinionis auctores, Deum determinare voluntates nostras ad amplectendam fidem ; non tamen recte inferunt, quia facere et operari in cordibus verba sunt ex se magis ampla et generalia, et ab eodem Augustino in aliis locis explicantur de operatione Dei per vocationem et excitationem internam; imo ex his eisdem id intelligi potest, quatenus ait, *Deum miro modo agere in cordibus nostris, ut credamus.* Si enim id ageret per physicam nostræ voluntatis determinationem, non esset mirabilior modus quo agit ut velimus credere, quam sit ille quo agit ut velit homo uxorem ducere, vel etiam ad non suam accedere, juxta eorum opinionem. Unde neque oporteret mirum illum modum fieri per internam doctrinam, ut superiori capite ex Augustino vidimus, sed sufficeret simplex propositio fidei per externam prædicationem, accedente statim physica illa motione prædeterminante, et quasi cogente voluntatem ad sic operandum. At non ita rem hanc explicat Augustinus, sed semper ait Deum facere in nobis fidem, interius docendo, ita ut homo discat, atque interius suadendo, vocando, præparando, et inclinando hominis voluntatem, ut tandem persuadeatur, et veniat, seu consentiat, ut manifeste constat ex toto capite septimo et octavo ejusdem libri ; et capite 16 ait, vocationem ex proposito talem esse ut per eam fiat quis credens aut pœnitens, etc. : *Nam prævenit* (inquit) *eum misericordia Dei, quia sic vocatus est ut credat.* Quod capite 20 iterum late repetit, ubi de illa Purpuraria, de qua Actor. 16 dicitur, quod Deus aperuerat sensum ejus, ut intenderet in ea quæ a Paulo dicebantur, inquit Augustinus : *Sic enim vocabatur ut crederet ;* non ergo trahebatur per physicam prædeterminationem, sed interius aperiendo sensum et inclinando affectum. Unde concludit ibidem ac defendit, hoc mirabili et ineffabili modo operari Deum in nobis etiam velle.

Nec vero est quod quemquam moveat, quod Augustinus in citatis verbis, capite secundo, ait, metuendum non esse ne totum facere possit Deus, ac si clarius diceret solum Deum facere in nobis fidem. Aliud enim est facere solum, aliud vero facere totum ; dicitur enim Deus facere totum, quia nihil est in nostra fide, quod non fiat ab ipso Deo, quamvis nec sine nobis fiat ipsa fides, nec voluntas credendi. Quod optime declaravit statim capite tertio idem Augustinus, dicens : *Utrumque nostrum est* (scilicet credere et operari) *propter arbitrium voluntatis, et utrumque datum est propter spiritum fidei et charitatis.* Qua phrasi significare solet Augustinus divinas inspirationes ad concipiendam fidem vel charitatem accommodatas. Illam ergo locutionem, ut detur totum Deo, introduxit Augustinus, tam hic quam aliis multis in locis, ad occurendum Semipelagianis, qui aliquid subtrahebant adjutorio et motioni divinæ gratiæ,

scilicet initium fidei et bonæ voluntatis. Quin potius addit contra ipsos, aliquid esse in nostra fide et in nostris bonis operibus, quod soli Deo tribuendum est, nimirum ipsum exordium et initium salutis, quod in vocatione consistit, ut Concilium Tridentinum in sessione 6 declaravit. De qua vocatione alibi dixit idem Augustinus neminem posse sibi tribuere quod vocatus sit, lib. 83 Quæstionum, quæstione 68, et sæpe alias. Ex quo ulterius pergit, et dicit ratione hujus initii, dati modo congruo et tempore opportuno, posse totum opus fidei et bonæ voluntatis tribui soli Deo, sicque intelligit, libr. Quæstionum ad Simplicianum, quæstion. 2, illud Pauli ad Rom. 9 : *Non est volentis*, *neque currentis*, *sed Dei miserentis*, id est, solius Dei miserentis, in hoc quod talem præparat vocationem. Per hoc autem nunquam excludit Augustinus liberam determinationem voluntatis necessariam ad voluntatem credendi seu consensum ; hac enim ratione dicit utrumque nostrum esse, scilicet, et credere et operari.

Ex prædictis ergo verbis capitis secundi, ad summum haberi potest præfinire Deum actus liberos, quos se daturum vel facturum promittit, ac proinde habere Deum viam et modum quo possit efficaciter facere ut tales actus fiant ab homine, ac proinde dari posse a Deo gratiam efficacem, id est, quæ certissime et infallibiliter faciat hominem velle quod Deus vult. Quam gratiam in capite quinto ejusdem libri dicit talem esse, *ut discernat bonos a malis*, non formaliter, hoc enim ad liberum consensum, et justificantem gratiam pertinet ; sed effective, tum moraliter excitando congruo modo, tum physice adjuvando. Et in capit. sexto huic gratiæ specialiter tribuit, *quod per illam præparatur voluntas a Domino*, ita ut, quando ex duobus audientibus Evangelicam lectionem unus credit et alius non credit, discrimen inter illos constituat, *quod uni præparatur voluntas a Domino*, *et alteri non præparatur*. Quod quidem intelligi potest vel de præparatione immanente, quæ ad prædestinationem pertinet, ut notavit D. Thomas, prima parte, quæstione vigesima tertia, articulo secundo et tertio, de qua dixit Augustinus, quod *est præparatio beneficiorum Dei*, *quibus certissime liberantur quicumque liberantur*. Hoc enim modo præparatur a Domino voluntas credentis, non vero non credentis. Vel intelligi potest de præparatione transeunte (juxta modum loquendi divi Thomæ supra), id est, de dispositione prævia, in intellectu vel voluntate hominis recepta, qua præparatur ut velit credere, et sic quidem etiam contingit voluntatem hominis non credentis præparari per veram gratiam internam, alias omnes rebelles gratiæ, et qui Spiritui Sancto resistunt, nullam reciperent interiorem gratiam, quod erroneum est, ut in superiore capite dixi. Præparatur ergo etiam illorum voluntas a Domino, non tamen efficaciter, sed tantum sufficienter, illa nimirum præparatione quæ dat potestatem, ut dixit Augustinus primo Retractionum, capit. vigesimo primo. Cum ergo in alio loco dicit præparari voluntatem ejus qui credit, et non ejus qui non credit, loquitur quasi per antonomasiam de præparatione efficaci, ut etiam clare constat ex discursu illius, capit. sexto, septimo et octavo. Unde cum vox ipsa *præparationis* prævenientem gratiam manifeste indicet, constat, secundum Augustinum in hoc loco, dari prædestinatis specialem gratiam prævenientem, per quam datur illis non solum ut possint, sed etiam ut faciant. Nunquam vero Augustinus hanc efficaciam exposuit per determinationem voluntatis, sed totam tribuit vocationi congruæ. Et ideo consequenter in eodem libro, c. 16, distinguit duplicem vocationem, alteram communem, alteram specialem, quam appellat *certam eorum qui secundum propositum vocati sunt*, quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui. Et infra ponderans verbum Apostoli : *Non ex operibus, sed ex vocante : Dixit : Sed ex vocante*, *non quacumque vocatione*, sed qua vocatione fit credens, et infra : *Prævenit eum misericordia Dei*, *quia sic vocatus est ut credat*. Semper itaque efficaciam hanc tribuit tali vocationi. Unde concludit c. 17 : *Intelligamus ergo vocationem qua fiunt electi, non qui eliguntur quia crediderunt*, *sed qui eliguntur ut credant ;* id est, vocationem, per quam fit in electis id ad quod electi sunt, id est, fides et sanctitas, ad quam electi sunt, non propter quam electi sunt, juxta illud : Elegit nos ut essemus sancti et immaculati. Ostensum est autem in superioribus omnem et totam vocationem consistere in actibus excitantis gratiæ, et per illos non determinari physice voluntatem, ac proinde efficaciam vocationis, de qua Augustinus loquitur, quatenus est gratiæ prævenientis ut sic, non consistere in physica actione, sed in morali tractione, et, ut ita dicam, sollicitatione cordis per internam, et formalem illuminationem et affectionem ; quatenus vero transit in adjuvantem gratiam, habere etiam adjunctam physicam

efficientiam, non præviam, sed simultaneam cum libero arbitrio, nec prædeterminativam ejus, sed cooperativam cum ipso.

Igitur ex concertatione Augustini cum Semipelagianis in hoc puncto de initio gratiæ aut fidei, nihil habemus quod prædeterminationi physicæ faveat, et habemus multa in quibus satis expresse indicat sententiam de vocatione congrua, et de modo efficacitatis ejus, quem nos declaravimus. Aliud vero punctum est quod nonnullum potest scrupulum ingerere ; nam, præter supradictos errores, notant prædicti Patres, Prosper et Hilarius, in Semipelagianis, quod nolebant negotium discretionis et electionis inter homines reducere ad solam divinam voluntatem, sed ad diversa hominum merita : *Nam rejicitur* (aiebant) *contemptor, eligitur obediens. Nec ad incertum divinæ voluntatis* (ait de Semipelagianis Hilarius) *deduci se volunt, ubi eis, quantum putant ad obtinendam vel amittendam gratiam, evidens est qualecumque initium voluntatis*. Quam sententiam Pelagianorum etiam quoad hanc partem graviter damnat Augustinus in prædictis libris de Prædestinatione Sanctorum, tanquam repugnantem sacræ Scripturæ, præsertim libro primo, capite undecimo, et libro de Dono perseverantiæ, a capite duodecimo. At vero si nulla est efficacia physice præveniens ac determinans liberum arbitrium, sed ad determinationem semper expectatur usus ejusdem liberi arbitrii, necessarium videtur ut in hoc puncto cum Semipelagianis conveniamus, quia dicimus, ex se sufficienter, et frequentissime æqualiter homines vocari, hunc vero consentire, et non illum pro sua libertate ; ergo ad hunc usum necessario reducenda est discretio, ut volebant isti, et non tantum ad divinam voluntatem, ut volebat Augustinus.

Respondeo in hoc dogmate Semipelagianorum tria errata seu falsa notari posse, quamvis non omnia habeant eamdem censuram erroris. Primum est discerni justos ab injustis, electos a non electis, primordialiter (ut sic dicam) et radicaliter, ex aliquo bono usu solius liberi arbitrii, id est, mere naturali et per vires naturæ elicito. Secundus error est, ubi deest hic usus, ut in homine morte prævento, et ideo non potest in illum ut re vera factum discretio revocari, fieri propter bonum usum, quem Deus præscivit habiturum hominem, si viveret, vel si ad discretionis annos perveniret. In quo dupliciter errabant Semipelagiani, et quia loquebantur de usu per solas vires liberi arbitrii, et quia putabant puniri vel præmiari a Deo actus nunquam futuros, solum quia præsciuntur futuri sub illa conditione, si homo viveret, vel alia simili. Et contra hos duos errores principaliter dirigit totam suam disputationem Augustinus, et si considerentur omnia quæ in Concilio Arausicano secundo definiuntur, et quæ in Epistola prima Cœlestini Papæ, vel proxime post illam, de hac materia et contra Semipelagianos traduntur, omnia tendunt ad illorum errorum detestationem.

Tertia vero propositio in illo dogmate contenta, est discretionem electorum a non electis, justi ab injusto, fidelis ab infideli, nullo modo et in nullo genere reducendam esse ad solam Dei voluntatem, sed adjungendam etiam esse voluntatem hominis. In qua propositione Semipelagiani eodem errore laborabant, quia ita nolebant ultimam resolutionem hujus negotii facere in solam Dei voluntatem, ut tamen eam facerent in solam humanam, in quo valde errabant, totam gratiam subjicientes libero arbitrio. Possent autem, ut aliquibus visum est, sufficienter impugnari quoad posteriorem partem, admissa prima, quæ nihil obstare videtur quominus gratia nunquam detur ex meritis, nisi fundatis in priori gratia, ac proinde prima gratia seu initium salutis detur sine meritis. Quod solum voluit tueri Augustinus in illis locis, in quibus prædestinationis veritatem tam constanter defendit, ut dicat, stante illo vero dogmate et præscientia Dei, nullo modo posse prædestinationem negari, quia ex illo dogmate necessario infertur omnia media quibus homo salvatur esse beneficia gratiæ Dei, quæ non potuerunt non esse præscita a Deo, si aliquando dantur ; et consequenter non possunt non esse prædestinata. Ita colligit Augustinus de Dono persever., capit. decimo quarto, definiens prædestinationem esse præscientiam et præparationem beneficiorum Dei, etc.

Hinc ergo non defuerunt Catholici, longe a Semipelagianis in aliis dissentientes, qui nihilominus dixerint non esse necessarium reducere in solam Dei voluntatem discretionem inter omnes illos qui salvantur et non salvantur, qui credunt et non credunt, etc., sed adjungendam sæpe esse humanam voluntatem, non quidem ut operantem solis viribus liberi arbitrii ea quæ ad salutem pertinent, sed ut cooperantem adjutorio Dei, et ut bene utentem prævenientibus auxiliis ; neque etiam ut principalem causam justitiæ aut bonitatis,

quæ ad salutem æternam pertineat, nam hanc principalem causam fatentur esse gratiam Dei; et hanc putant esse sufficientem rationem ob quam totum hoc negotium Deo simpliciter tribuatur. Nam hoc etiam satis est ad eum finem, propter quem dicit Augustinus, dicto capite decimo quarto de Dono perseverantiæ, prædicandum esse prædestinationem, scilicet, *ut qui obedienter vivit*, *non de sua obedientia*, *tanquam de suo non accepto bono extollatur*. Nam etiamsi homo cooperatur gratiæ, ut discernatur ab injusto, non propterea habebit unde extolli possit tanquam de non accepto. Denique statim capite decimo sexto ejusdem libri: *Prædestinatio* (inquit) *sic prædicanda est, quemadmodum sacra Scriptura eam evidenter loquitur*, *ut in prædestinatis sine pœnitentia sint dona et vocatio Dei.* At Scriptura sacra nihil aliud evidenter loquitur, nisi per prædestinationem gratis præparari hominibus omnia beneficia, quibus æternam salutem consequuntur, eamque infallibiliter consequi, quos Deus præscivit bene usuros fuisse auxiliis; quod totum subsistere potest, etiamsi ultima resolutio discretionis salvandorum a non salvandis, non fiat in solam Dei voluntatem, etiam ex parte prædestinatorum.

Qui ergo ita opinantur, vere non consentiunt Semipelagianis, neque loquuntur in rigore contra gratiam Dei, quam Scriptura expresse commendat et Concilia definiunt. Nam Cœlestinus Papa, in prædicta epistola, capite tertio, præmittit se adjungere quasdam sententias Apostolicas, ex quibus tota doctrina de gratia, quæ certa et Catholica sit, pendet, ita ut nulla contradictionis cum Catholicis supersit ratio, si in illis sit consensio, utique quantum ad certam et indubitatam doctrinam. Et ideo post omnes illas sententias, in capite decimo tertio subjungit: *Profundiores vero difficilioresque partes occurrentium quæstionum, quas latius pertractarunt qui hæreticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere, quia ad confitendum gratiam Dei, cujus operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est, satis sufficere credimus quidquid secundum prædictas regulas Apostolicæ Sedis nos scripta docuerunt; ut prorsus non opinetur Catholicus, quod apparuerit prædictis sententiis esse contrarium*. Illa autem assertio, quod necessarium non sit omnium salvandorum electionem in solum beneplacitum divinæ voluntatis ultimate resolvere, non est contrarium sententiis ibi traditis a Cœlestino, nec directe, nec indirecte; ergo nec est contrarium divinæ gratiæ. Quod in Angelis recte explicatur, in quibus etiam esset erronea doctrina Semipelagianorum quoad initium fidei vel salutis ex libero arbitrio, et quoad discretionem bonorum a malis ex naturali bono usu liberi arbitrii, et nihilominus multi Catholici sentiunt esse non solum probabile, sed etiam verum et fundatum in doctrina Augustini, discretionem bonorum non factam per solum beneplacitum Dei antecedens eorum cooperationem, sed concurrente simul bono usu prævenientium auxiliorum per liberum arbitrium ipsorum Angelorum, eadem gratia adjutorum. Ita ergo opinari de hominibus, vel omnibus, vel aliquibus salvandis, non pertinet ad errorem Semipelagianorum.

Nihilominus Augustinus, dum sese Semipelagianis opponit, in aliud extremum manifeste inclinat, docetque discretionem hominum salvandorum a non salvandis, et credentium a non credentibus, habere primam radicem et originem in sola voluntate et misericordia Dei, et hac ratione intelligit dictum esse a Paulo: *Quis enim te discernit*, et: *Non est volentis*, *neque currentis*, *sed Dei miserentis*. Non enim dixit Paulus: Non est volentis sua virtute, vel, absque auxilio gratiæ, sed simpliciter: Non est volentis. Et in hoc putat Augustinus maxime commendari gratiam Dei circa eos qui salvantur et bene operantur. Et ad hanc gratiam explicandam, consideravit Deum ex certa præscientia præparasse quibusdam hominibus auxilia congrua et profutura, aliis vero non præparasse. Et hanc præparationem ait esse ex sola misericordia et gratia, nec posse habere fundamentum in voluntate hominis, non solum operante suis viribus, ut dicebant Semipelagiani, verum etiam neque ut cooperante auxilio Dei, quia, ut cooperetur, debet præveniri auxilio congruo, quod procedit ex solo beneplacito ac proposito Dei, quo decrevit ut homo esset sanctus, pœnitens, credens, vel quid simile. Hæc est mens Augustini dicto libro de Prædestinatione Sanctorum, præsertim a capite decimo quinto ad decimum octavum, et libro de Dono perseverantiæ, capite octavo, decimo tertio, et sequentibus; estque verissima sententia, ut latius videbimus alibi, tractando de causa prædestinationis.

CAPUT XXXV.

DE ARGUMENTO SUMPTO EX DONO PERSEVERANTIÆ ET EX LIBRIS AUGUSTINI DE DONO PERSEVERANTIÆ ET DE CORREPTIONE ET GRATIA.

Referunt Prosper et Hilarius, in Epistolis ad Augustinum, Semipelagianos non tantum errasse circa initium salutis, sed etiam circa perseverantiam, per quam salus consummatur : *Nolebant enim* (ut dicti præsentes referunt) *perseverantiam prædicari, quæ non vel suppliciter emereri, vel contemni contumaciter possit.* Unde etiam detestabantur distinctionem ab Augustino inventam de duplici adjutorio ad perseverandum, scilicet, quod dat posse perseverare, ita ut sine illo perseverari non possit, quamvis non det actu perseverare, quod adjutorium dicit esse datum Adamo in statu innocentiæ ; vel quod non solum dat posse, sed omnino dat etiam perseverare, cum quo adjutorio non stat ut qui illud habet non perseveret, sicut etiam non stat ut aliquis perseveret qui illud non habeat ; objiciebant enim Semipelagiani desperationem quamdam per hanc distinctionem introduci, utique respectu eorum quibus tale donum non datur, nam respectu aliorum potius inducitur nimia quædam securitas vel etiam necessitas, maxime si collatio vel denegatio talis doni ex voluntate recipientis non pendet, sed ex solo arbitrio Dei. Unde concludebant (ut Hilarius ait) perseverantiæ donum volentibus dari ex præcedenti proprio arbitrio, quod ad hoc liberum asserebant, ut velit vel nolit admittere medicinam.

Cum hac igitur Semipelagianorum sententia putant adversarii sententiam nostram convenire ; quia necesse est ut nos etiam asseramus perseverantiæ donum volentibus dari ; quia non datur nisi medio auxilio efficaci, quod facit nos actu perseverare; sed hoc auxilium non est efficax, nisi nobis volentibus ; ergo donum perseverantiæ, ut tale est, non datur nisi volentibus; et consequenter neque negari nisi voluntarie resistentibus ; ergo necesse est ut cum Semipelagianis dicamus non dari perseverantiam, quæ vel contemni non possit, vel per meritum aliquod obtineri ; deinde, utimur eodem argumento quo Semipelagiani utebantur, quia etiam asserimus per auxilium de se efficax, et in hoc independens ab arbitrio humano, introduci desperationem et impotentiam simpliciter, respectu eorum quibus non datur, et absolutam necessitatem respectu eorum quibus datur ; sicut ergo argumentationem nostram efficacem reputamus, ita necesse est ut argumento Semipelagianorum convincamur, ac proinde sententiam illorum teneamus. At illa sententia Semipelagianorum damnata est in Concilio Arausicano secundo, canone 6, juncto can. 9 et 10, 17 et 19, atque 20 ; ergo nostra etiam sententia ibi est damnata, et consequenter necesse est fateri perseverantiæ donum esse efficax de se, et determinare hominem ad perseverandum, præveniendo omnino voluntatem ejus, ita ut efficacia illa et præventio ab hominis arbitrio non pendeat.

Denique hinc videtur manifeste concludi sententiam nostram esse contrariam sententiæ Augustini, et contrariam esse ab eo traditam in dictis libris de Correptione et gratia, et de Dono perseverantiæ, quorum priorem scripsit contra Pelagium ante exortum Semipelagianorum errorem ; et in capite decimo et undecimo illius, tradit distinctionem quæ Massilienses perturbavit, et in Semipelagianam sententiam impulit. Et nihilominus Augustinus, in alio libro, quem scripsit ut Gallos a sua sententia revocaret, non retractat illam distinctionem, sed confirmat potius et auget in capite sexto et septimo ejusdem libri. Deinde in illo capite sexto[1], ad explicandam efficaciam hujus doni, sic de Deo inquit : *Potens est, et a malo in bonum flectere voluntatem, et ad lapsum pronam convertere , et dirigere in sibi placitum gressum.* Et in capite septimo, habet valde difficilem sententiam, constituendo obscurissimum discrimen inter Adamum in statu innocentiæ et hominem lapsum : *Qui non infertur* (inquit) *in tentationem, non discedit a Deo. Non est hoc omnino in viribus liberi arbitrii, quales nunc sunt : fuerat in homine antequam caderet.* Argumentor ergo in hunc modum, quia vel Augustinus negat hoc esse in viribus liberi arbitrii solius, et nulla gratia præventi et adjuti; et hoc modo etiam ante lapsum non erat in potestate liberi arbitrii ; vel loquitur de libero arbitrio habente gratiam quæ solum dat posse ; atque ita plane docet esse in statu naturæ lapsæ necessariam aliam gratiam quæ de se determinat liberum arbitrium, et det non solum posse, sed etiam perseverare et operari. Quod multum confirmant difficilia verba quæ ibidem subjungit : *Post casum autem hominis, non nisi ad gratiam suam voluit Deus pertinere, ut homo accedat ad eum ; neque nisi ad gratiam suam vo-*

luit pertinere, ut homo non recedat ab eo. Ubi per illam particulam, *non nisi*, videtur excludere omnem cooperationem vel dependentiam a libero arbitrio. Et in hoc auget in illo loco difficultatem, quia non solum ad perseverantiam, quam significat illud verbum, *non recedere*, sed etiam ad primum accessum, id est, ad primam conversionem, atque adeo ad singulos actus videtur illud genus providentiæ postulare. Denique in illis libris urget Augustinus, quantum fieri potest, fundamentum illud de impotentia quorumdam et necessitate aliorum, et præsertim in lib. de Correptione et gratia, fere per totum, et lib. secundo contra duas epistol. Pelagian., capit. quinto, et libro quarto contra Julian., capite octavo, et sæpe aliis locis; et nihilominus illo non movetur, sed ubique respondet liberum arbitrium per gratiam non destrui, sed perfici et liberari, etc.

Circa hanc objectionem imprimis supponendum est, ad perseverandum in gratia usque ad finem, necessarium esse speciale ejusdem gratiæ donum et auxilium. Id enim manifestis Scripturæ testimoniis convincit Augustinus in dictis libris de Dono persever., et Correptione et gratia, et definiunt Concilium Milevitanum et Arausicanum, et habetur etiam in epistol. prima Cœlestini ad Episcopos Galliæ, capite sexto et undecimo. Ac tandem in Concilio Tridentino, capite decimo tertio, session. sexta, de perseverantiæ munere dicitur, aliunde haberi non posse nisi ab eo qui potens est, eum qui stat statuere ut perseveranter stet; et canone decimo sexto, vocat illud magnum usque in finem perseverantiæ donum. Imo (ut in libro secundo de Prædestinatione adnotavi) nec ipsi Semipelagiani videntur negare necessitatem specialis gratiæ ad perseverandum. Cum enim ad singula opera saltem post fidem faterentur gratiam esse necessariam, ut Prosper, Hilarius et Augustinus referunt, et ex Cassiano et Fausto constat, quomodo negare potuerunt ad perseverantiam (quæ nihil aliud est quam collectio seu continuatio bonorum operum usque ad mortem sine peccato mortali) gratiam esse necessariam? Quin potius Faustus, libro primo, capite primo, etiam de Adamo in statu innocentiæ dicit fuisse illi gratiam ad perseverandum necessariam. Quomodo autem circa hoc donum perseverantiæ Semipelagiani erraverint, explicui in dict. secundo libro de Prædestinatione, et statim attingam.

Circa donum perseverantiæ, desideratur ut sciamus quid et quale sit, et quomodo detur illis quibus datur. — Igitur circa hoc donum duo in præsenti desiderari possunt. Unum est, ut sciamus quid et quale sit; secundum, quomodo detur illis quibus datur, id est an ex aliquo merito vel cum aliqua dependentia a voluntate eorum; et hoc secundum attingit propriam difficultatem hujus objectionis; primum vero magis pertinet ad materiam de gratia. Tamen, quia non potest hoc secundum expediri nisi supponatur veritas circa primum, ideo breviter circa illud adverto cavenda esse extrema, ne vel gratiæ vel libertati etiam in hoc dono constituendo derogetur. Primo enim cogitare quis posset necessarium esse adjutorium gratiæ ad perseverandum, quatenus gratiæ adjutorium addit aliquid ultra generalem concursum, influentiam, seu providentiam naturæ debitam, non vero addere aliquid in ordine gratiæ ultra generalem concursum et influentiam ejusdem ordinis debitam primæ gratiæ semel infusæ. Et fortasse hunc sensum habuerunt Semipelagiani, quanquam nec mihi de hoc certo constet, nec ad præsentem difficultatem refert. Est tamen ille sensus falsus et erroneus, loquendo de homine in natura lapsa, nam in natura integra et retinente originalem justitiam, vera esset illa doctrina. Post lapsum autem ultra illud genus gratiæ necessarium est specialius auxilium Dei, ut perseverari possit in gratia usque ad mortem, et præsertim tempore diuturno, propter intrinsecam infirmitatem et deordinationem potentiarum, quam secum affert originale peccatum. Et hoc sensu intelligo dictum esse a Cœlestino Papa, dict. epistol., capite quarto, in prævaricatione Adæ omnes homines naturalem possibilitatem et innocentiam perdidisse, quia antea natura cum communi gratia sufficiebat, nunc autem non sufficit. Et hoc ad minimum docet Augustinus in locis inter argumentandum citatis, et colligitur ex aliis Patribus et Conciliis; imo etiam ex Paulo, ad Rom. septimo, dicente: *Sentio aliam legem in membris meis*, etc. Et infra: *Quis me liberabit de corpore mortis hujus? Gratia Dei per Jesum Christum*, ut late expendit Hieronymus ad Ctesiphontem contra Pelagianos.

Alius vero modus sentiendi esse potest, tale esse hoc donum, quod in hoc statu ad perseverandum datur, ut ex eo tempore quo donatur homini justo, ad hoc detur, ex intentione et proposito Dei, ut usque ad mortem non solum amplius a gratia non cadat, sed etiam

auferat ab homine potestatem peccandi, et inferat antecedentem necessitatem non peccandi, quæ non est necessitas quoad exercitium alicujus actus, sed tantum quoad specificationem ; et ideo simpliciter non tollit libertatem et moralitatem actionum, nec impedit meritum et similes proprietates morales. Quapropter nullum videtur inconveniens, admittere hoc genus auxilii efficacis ad perseverandum in bono. Accedit quod nonnulli Theologi de omnibus confirmatis in gratia (quos singulariter prædestinatos appellant) incunctanter affirmant, eos post confirmationem non fuisse liberos ad peccandum , imo nec libere obtinere salutem. At vero justi omnes, qui ab aliquo instanti vitæ usque ad instans mortis, recipiunt donum perseverandi sine peccato mortali, consequenter confirmantur in gratia pro illo tempore ; nihil enim aliud est confirmari in gratia quam ita in illa statui ut nunquam amittatur. Ergo verisimile est hoc donum secum afferre hujusmodi necessitatem.

Atque hoc maxime probari videtur ex citatis locis Augustini, præsertim de Correptione et gratia. Quod multi putant sufficere ad respondendum objectioni factæ in favorem gratiæ de se efficacis. Quia nos disputamus de auxilio efficaci necessario ad singulos actus, Augustinus autem loquitur de auxilio efficaci ad perseverandum, de quo est dissimilis ratio. Nam auxilium de se efficax ad singulos actus dicitur prædeterminare physice voluntatem ad unumquemque illorum, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium actus, et ita inducit absolutam necessitatem ; illud autem auxilium , quod tantum est ad perseverandum in gratia, quæ jam supponitur, non determinat voluntatem quoad exercitium , sed tantum quoad specificationem, ac proinde non inducit absolutam necessitatem. Atque ita facile et sine præjudicio nostræ sententiæ intelligi potest differentia ab Augustino constituta inter hominem in statu innocentiæ, vel in natura lapsa. Nam in priori statu data est potestas perseverandi, simul cum potestate peccandi ; in hoc vero non datur perseverantia, nisi ablata potestate peccandi mortaliter pro eodem tempore.

Hic tamen dicendi modus adeo aliis auctoribus displicet, ut partim impossibile, partim inutile atque indecorum censeant, quod Deus hoc modo per donum perseverantiæ necessitatem inferat prædestinatis ad non peccandum. Duo enim necessaria sunt ad perseverandum , juxta duo genera præceptorum. Unum est, operari ad implenda affirmativa ; aliud est, non transgredi negativa præcepta, quod satisfieri potest per carentiam operationis. Ut ergo Deus necessitet justum ad perseverandum in justitia , oportet ut ad utrumque illorum necessitet voluntatem, et potestatem auferat peccandi utroque modo. At hoc est impossibile quantum ad priorem partem, quia oporteret necessitatem inferre voluntati quoad exercitium actus , et non solum quoad specificationem , quia illa præcepta non implentur nisi exercendo actum. Consequens autem est magnum inconveniens, quia jam talis actus esset tantum spontaneus, et non liber, quia nec quoad specificationem, nec quoad exercitium esset liber , Deo necessitante ad illum. Ex quo ulterius sequitur talem actum non esse meritorium, et prædestinatos, illo tempore , quo donum perseverantiæ recipiunt, non mereri amplius per hos actus quibus præcepta affirmativa observant ; quod plane contra fidem esse videtur. Et præterea videtur impossibile Deum in via necessitare ab extrinseco voluntatem humanam, stante sufficienti judicio et consideratione rationis. Quia non potest inferri talis necessitas voluntati, medio intellectu, nisi ratio perturbetur ; quia extra visionem beatam nullum objectum vel cognitio necessitare potest voluntatem quoad exercitium actus , ut nunc suppono ex divo Thoma, prima parte, quæstion. octogesima secunda , et prima secundæ, quæstion. decima. Neque etiam potest hæc necessitas fieri per modum alicujus habitus vel præviæ qualitatis impressæ voluntati, ut sit proximum principium actus, quia, eo ipso quod talis qualitas inest voluntati , usus illius est liber voluntati, quia per talem qualitatem non privatur suo dominio, quod intrinsecum habet et naturale ad suspendendum suum influxum. Neque etiam potest illa necessitas fieri a Deo per immediatam efficientiam ipsiusmet actus; quia cum ille actus sit vitalis, ejus effectio essentialiter pendet a voluntate, ac proinde non potest fieri a Deo, nisi ut concurrente cum voluntate ; hic autem concursus non est præveniens, sed concomitans, et ideo non potest necessitatem liberæ voluntati inferre , ut in primo et tertio libro de Auxiliis late a nobis probatum est. Nullus ergo superest modus quo talis necessitas et impeccabilitas voluntati creatæ extra visionem beatam et unionem hypostaticam communicetur.

Vasquez, disput. 90, *c.*2, *n.*9.—Quoad alteram vero partem, quamvis impossibile non

sit Deum negare alicui suum concursum ad peccandum, ut per se constat, videtur tamen inutile ac minus decens; nam potest Deus alio perfectiori modo hoc præstare suis electis per congruas vocationes, et conservando illis integram suam libertatem. Adde, cum hic concursus ex natura rei debitus sit voluntati creatæ, vel monstrosum vel miraculosum esset illum concursum denegare; ponere autem hoc miraculum vel monstrum in omnibus qui salvantur, sine revelatione aut firmo testimonio, satis improbabile videtur, ne dicam temerarium.

Verumtamen in hac re aliud de possibili definiendum, aliud de facto. Primo ergo, loquendo de possibili, dico non repugnare Deum dare hoc genus perseverantiæ cum impotentia peccandi, seu, quod idem est, cum impeccabilitate participata, etiam personæ creatæ non videnti Deum. Probatur primo, exemplo voluntatis creatæ Christi, quæ facta est impeccabilis. Et quamvis ejus anima semper viderit Deum, nihilominus ejus voluntas non solum ex vi visionis, et amoris necessarii, qui ex illa subsequebatur, sed per se et vi unionis erat impeccabilis, etiamsi Deum non videret. Unde nec potestatem peccandi habebat, nec libertatem ad peccandum. Dicunt aliqui ipsam unionem hypostaticam per se afferre hanc necessitatem. At enim, licet ex unione necessario sequatur talis necessitas, non tamen proxime et formaliter per illam confertur aut conferri potest. Quia unio hypostatica per se ac formaliter non est operativa, sed solum determinativa naturæ, et ideo nec per se potest immediate immutare naturalem modum operandi voluntatis assumptæ, neque elevare aut determinare illam ad id quod natura sua operari non potest, vel ad quod determinata non est ; neque etiam impedire quominus id faciat quod naturaliter potest, et ad quod est indifferens, si objectum per rationem applicatum habeat. Ergo illa impeccabilitas confertur tali voluntati, medio aliquo alio dono (quidquid illud sit) quod ratione unionis illi tribuitur, sitque vel operativum vel impeditivum alicujus operis. At vero, quodcumque donum, distinctum ab unione, quod Deus communicat naturæ creatæ assumptæ, potest etiam communicari naturæ creatæ in propria persona, hac solum existente differentia, quod uni datur ratione unionis, alteri vero ex sola Dei voluntate ; et ideo tale donum Christo fuit connaturale, personæ autem creatæ non potest esse ita connaturale. Et in particulari hoc donum impeccabilitatis, de quo agimus, ita est debitum naturæ assumptæ, ut de potentia etiam absoluta illi negari non potuerit, stante unione ; quod debitum locum non habet respectu personæ creatæ. Secluso vero hoc respectu, donum illud quoad substantiam (ut sic dicam) non habet majorem repugnantiam respectu voluntatis creatæ personæ quam naturæ assumptæ. Ego hactenus illam non reperi, et qui illam asseruerit, tenebitur eam declarare et persuadere.

Secundo, probatur hoc ipsum ratione, discurrendo per illas duas partes perseverantiæ quas supra distinximus. Et quidem de illa quæ pertinet ad denegationem concursus ad omnem actum malum eliciendum, jam conceditur et est per se notum non esse impossibilem, quod nunc solum agimus ; nam de inutilitate vel indecentia infra videbimus ; nam hæ conditiones ad quæstionem de facto magis pertinent. Quod vero attinet ad alteram partem, imprimis longe probabilius censeo posse Deum inferre necessitatem voluntati humanæ cum perfecto discursu rationis operanti, etiam in via. Quæ est sententia Scoti in quarto, distinct. 49, quæstione sexta, § *Dico ergo*, et in re consentiunt omnes, qui putant posse Deum physice prædeterminare voluntatem humanam, stante indifferentia, quantum est ex parte rationis et objecti ; nam illa determinatio antecedens, necessitas quædam est ab extrinseco illata, ut bene intellexit Scotus loco citato, versicul. *Ad propositum*. Divus Thomas etiam qui, prima secundæ, quæstione sexta, et sæpe alias, negat posse Deum cogere voluntatem ad actum elicitum ejus, nunquam negat posse necessitare. Imo ratio qua utitur ad ostendendam implicationem quam coactio involvit, indirecte demonstrat posse necessitari, licet non cogi. Ideo enim cogi non potest ad eliciendum actum, quia si elicit, consentit et vult ; ergo sponte et voluntarie fertur ; ergo non coacte, nam coactum est quod est contra appetitum, et qui vult jam appetit, et ideo non cogitur. Hæc autem repugnantia non involvitur in hoc quod voluntas necessitetur ; quia necessitas non opponitur voluntati, sed indifferentiæ et potestati non volendi. Unde constat posse actum ab intrinseco esse necessarium et voluntarium, ut est amor Dei in patria ; ergo ex vi illarum conditionum non repugnat esse actum ab extrinseco necessarium et voluntarium ; si ergo Deus non posset hanc necessitatem inferre

voluntati, perseverante integro judicio rationis de se inefficaci ad eam necessitatem inferendam, profecto id solum esset, quia etiam Deo ipsi deest potestas et modus quo possit talem necessitatem inferre voluntati creatæ, cum aliunde in objecto vel in conditionibus talis actus non inveniatur repugnantia. Hoc autem est contra dominium supremum quod Deus habet in voluntatem humanam, ratione cujus dictum est : *Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit, vertet illud ;* et tradit Augustinus in Enchiridio, c. 100, et sæpe alias. Nullo ergo modo videtur posse negari Deo hæc potestas inferendi necessitatem humanæ voluntati.

Deus omnia potest quæ contradictionem non implicant, quamvis modum investigare non possimus.—Cum aûtem inquiritur modus quo possit Deus id facere, respondemus imprimis, etiamsi nos ignoremus modum, non propterea negandam esse Deo talem potestatem ; fatemur enim cum Augustino Deum multa posse, imo et omnia quæ contradictionem non implicant, quamvis modum investigare non possimus. Imo etiam de ipsa interiori gratia, qua Deus nos prævenit, et facit ut velimus, fatetur Augustinus esse secretam et occultam, et fieri miris et ineffabilibus modis, quos nos penetrare non possumus; quid ergo mirum si idem dicamus de virtute Dei ad necessitandam voluntatem ? Et fortasse aliqua etiam ex parte utitur hac potestate in illis interioribus actibus gratiæ prævenientis et excitantis, non quoad causalitatem eorum in consensum, quia illa est salva libertate, sed quoad causalitatem voluntatis in ipsos, quia est cum necessitate, non solum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium ; quæ necessitas sine dubio provenit a Deo prædeterminante voluntatem hominis ad tales actus; quia ipsa voluntas de se nec necessitatem habebat, nec potestatem ad illos actus eliciendos; simul ergo et elevatur a Deo et necessitatur ad illos. Addo deinde fortasse non implicare contradictionem Deum inferre hanc necessitatem media aliqua qualitate; quid enim scimus an in thesauris divinæ sapientiæ et potentiæ lateat qualitas aliqua, quæ, impressa voluntati, tanto impetu illam rapiat ad agendum, ut non possit voluntas ei resistere? Non est enim facile formalem contradictionem in hujusmodi qualitate invenire ; si autem illa possibilis est, per impressionem ejus non liberam sine dubio necessitaretur voluntas. Probabilius autem est posse Deum hoc facere immediate per suam efficacem voluntatem, per quam non solum facit ipse, sed etiam interdum facit ut creatura faciat, etiam ultra id quod naturaliter potest facere; sicut vult aquam Baptismi sanctificare animam, quod facit ipsa sine prævia qualitate ipsi impressa, obediendo et ministrando Creatori suo per suammet entitatem. Ita ergo potest Deus per suam efficacem voluntatem facere ut voluntas humana, stante eodem judicio rationis, aliter velit quam naturaliter posset, atque adeo ut necessario velit. Sic enim postquam voluntas libere elicuit actum, potest Deus facere ut necessario continuet illum, et perseveret in illo quantum ipse voluerit, integro manente judicio rationis. Mirum enim profecto esset negare Deum posse hoc velle et efficere ; eadem autem ratio est de effectione, quæ de continuatione. Potest ergo Deus, per suam voluntatem efficacem executivam, facere ut voluntas humana necessario faciat quod alias vel non faceret, stante ex parte intellectus eadem dispositione, vel libere faceret si vellet. Tunc autem concursus quem Deus daret voluntati non tantum esset concomitans, sed etiam prævius et prædeterminativus ; unde in re ipsa esset valde diversus a generali concursu, tam gratiæ quam naturæ, quem Deus ut causa prima utriusque ordinis nunc offert voluntati, ut, si velit, libere operetur. Quod ita potest amplius exponi, distinguendo in actu voluntatis duo, terminum et viam, quæ ex natura rei distinguantur, sicut qualitas et actio. Quando ergo Deus sic necessitat voluntatem, actus quidem quoad terminum vel qualitatem idem omnino esse potest, quem posset libere voluntas facere circa idem objectum, etc. ; tamen actio necessario debet esse diversa ; tum quia intelligi non potest quod, cæteris omnibus existentibus paribus ex parte intellectus et ex parte voluntatis in actu primo spectatæ, idem actus nunc fiat libere, nunc vero necessario, nulla interveniente diversitate ex parte voluntatis ; necesse est ergo ut saltem influxus ejus sit diversus; tum etiam quia plus aliquid facit Deus quando necessitat voluntatem, quam cum concurrit servata ejus indifferentia et libertate ; ergo oportet ut etiam influxus ejus diversus sit ; ergo actio, quæ nihil aliud est quam influxus utriusque causæ, diversa erit. In hac autem diversitate influxuum et actionum nulla est repugnantia, ut ex Metaphysica et aliis principiis Theologicis de actionibus Dei per instrumenta elevata

manifestum est, et ille diversus influxus sufficit ad hanc necessitatem voluntati inferendam, ut ostensum est.

Præcepta affirmativa non obligant pro semper, sed pro determinato tempore. — Ex hoc ergo capite non repugnat Deum dare homini tale perseverantiæ donum, quo necessitet illum ad non peccandum. Addo vero ulterius, etiam absque necessitate voluntatis, quoad exercitium alicujus actus posse Deum auferre ab homine potentiam peccandi, etiam contra præcepta affirmativa, quæ exercitium et effectionem alicujus actus præcipiunt. Duobus autem modis potest hoc declarari. Prior est, quia præcepta affirmativa non obligant pro semper, sed pro determinato tempore, quod vel ipsum præceptum vel necessitas aliqua præscribit, in quo tempore semper solet esse aliqua latitudo, et solum peccatur, si pro toto illo tempore actus voluntarie omittatur, et in quacumque parte illius temporis, vel prima, vel media, vel ultima fiat actus, id satis est ut non peccetur contra præceptum. Potest ergo Deus talem providentiam habere circa hominem electum, ut in observantia horum præceptorum nunquam reducatur ad illas angustias alicujus brevissimi temporis (si totum illud necessarium sit ad implendum præceptum), vel instantis (si illud sufficiat) in quo necesse sit vel elicere actum vel peccare; quod potest Deus facile præstare præveniendo hominem per solas congruas vocationes, ut omnino libere faciat quod præceptum jubet, et prius impleat illud quam pro eodem temporis momento cum illo rigore obliget. Tunc autem licet homo faciat actum cum indifferentia et potestate non faciendi, non tamen facit cum potestate peccandi, quia licet tunc omitteret, non peccaret. Postea vero in reliquo tempore, quamvis omittat actum, jam non potest peccare contra tale præceptum, cum jam fuerit impletum. Ut qui in die festo præmature audit missam, ita implet præceptum ut jam non possit illud transgredi omittendo; et nihilominus ita implevit, ut si pro eo tempore quo missam audivit illam omitteret, ex hoc præcise non peccaret. Sic ergo potest Deus tollere potestatem ad peccandum contra hæc præcepta, præveniendo tantum efficaci quadam et infallibili providentia actus liberos, absque necessitatione voluntatis ad exercitium actus. Solum potest contra hoc urgeri, quia interdum præceptum affirmativum potest obligare pro determinato instanti, sed dico hoc non esse morale, facileque posse Deum prævenire ne hoc contingat, et hoc satis nobis est. Nam si Deus velit simul constituere hominem in illo temporis et obligationis momento, et nihilominus quod necessario perseveret in gratia, fortasse id facere non potest auferendo potestatem peccandi et relinquendo libertatem in actu; quia hæc libertas includit potestatem non faciendi, et potestas non faciendi in illo articulo est potestas peccandi; ergo hæc in eo casu non tolleretur, sed solum ista dirigeretur, ut infallibiliter non reduceretur in actum. Non est ergo necessarium illa duo simul conjungere, neque id pertinet ad divinam potestatem vel providentiam: nisi fortasse dicatur posse in illo momento impleri præceptum per varios actus disjunctive sumptos, et voluntatem relinqui liberam, ut quemlibet eorum possit omittere, necessitari tamen ad aliquem pro suo arbitrio faciendum; quod satis est ut voluntas libere impleat præceptum et peccare non possit, quod latius explicavi tractando de Christi Domini libertate, in primo tomo, tertia parte. In præsenti vero non existimo esse necessarium, quia perseverantia hominum electorum nunquam (ut opinor) ad has angustias redigitur.

Præcepti affirmativi transgressio ut sit culpabilis, necessarium est ut omissio actus debiti sit voluntaria. — Alio modo potest hoc explicari per solam negationem concursus ad eliciendum actum malum voluntatis. Quia transgressio præcepti affirmativi, licet formaliter consistat in carentia actus debiti, tamen, ut sit culpabilis, necessarium est ut illa omissio voluntaria sit; est autem voluntaria per aliquem actum positivum, quo vel directe aliquis vult non facere id quod lex præcipit, vel vult aliquid aliud incompossibile cum observantia talis præcepti; uterque autem actus malus est; ergo illum habere non potest is cui Deus denegavit concursum ad actum malum, ac proinde non potest voluntarie omittere, ac proinde nec peccare contra præceptum affirmativum. Dices, esto, moraliter loquendo, non contingat peccaminose et voluntarie omittere sine efficientia alicujus actus mali voluntatis, nihilominus absolute et simpliciter non repugnare omissionem esse puram, et voluntariam, id est, sine ullo actu positivo cum voluntario indirecto, quale est in eo qui potest, et tenetur facere, et sciens ac videns non facit neque id neque aliud; quæ videtur esse communis doctrina in prima secundæ, quæstione sexta. Ergo ad auferendam

omnino potestatem peccandi, non satis est in eo eventu auferre concursum ad actum malum voluntatis, sed etiam oportet non concurrere cum intellectu pro tunc ad habendam in intellectu advertentiam necessariam ad illum modum voluntarii. Respondeo, etiamsi totum concedatur, nullum esse inconveniens, nam illud esset sufficiens ad dandum perseverantiæ donum de quo agimus. Nec fortasse est alienum a communi usu providentiæ; nam sic Deus interdum dat justo donum perseverantiæ rapiendo illum ex hac vita, ne malitia mutet intellectum ejus, vel faciendo ut hic et nunc de præsentanea obligatione affirmativi præcepti non constet, neque illa offeratur menti ejus. Addo vero ulterius mihi esse valde probabile illud voluntarium indirectum et pure negativum non sufficere ad peccandum saltem mortaliter, quia non videtur in eo esse perfecta deliberatio ad peccatum mortale necessaria. Est autem hoc longe certius, facta illa hypothesi, quod Deus denegavit voluntati concursum ad eliciendum actum malum; nam illud voluntarium indirectum non est sufficiens ad peccandum, nisi in quantum virtute includit directum; qui ergo non potest directe velle omittere, jam non indirecte potest voluntarie omittere; quia hoc voluntarium fundatur suo modo in potestate directe volendi illud idem objectum, quod dicitur esse indirecte voluntarium. Atque hæc sint satis pro quæstione de possibili, quæ ad alias Theologicas materias possunt (ut existimo) deservire.

Non est improbabile aliquos puros homines ita confirmari in gratia, ut non solum nunquam peccent, verum neque etiam absolute peccare possint.—Secundo, pro quæstione de facto, assero non esse impossibile aliquos puros homines vel pro toto, vel pro aliquo tempore vitæ, usque ad mortem ita confirmari in gratia, ut non solum illo tempore infallibiliter nunquam peccent, verum etiam neque absolute peccare possint. Hanc assertionem suadet auctoritas illorum Doctorum quos pro ea retulimus, præsertim cum nulla non solum infallibilis, verum major auctoritas expresse refragetur. Deinde ostensum est hoc donum cum necessitate non peccandi, seu cum impossibilitate peccandi, non impedire quominus præceptorum observatio in particulari semper libere fiat, ac proinde tale donum non tollere libertatem necessariam ad meritum. Certius autem est non tollere gratiam, sed augere potius dona illius; ergo non habet illa sententia repugnantiam cum aliquo vero dogmate fidei, et commendat liberalitatem Dei circa eos quos gratis voluit singulariter diligere, et auget veritatem donorum gratiæ; quid ergo est cur illa opinio improbabilis censeri debeat? Ad hæc certum est aliques homines fuisse singulariter confirmatos in gratia, ut Beatissimam Virginem, Joannem Baptistam, Apostolos; aliquod ergo majus donum præservans a peccato mortali acceperunt quam reliqui, qui in gratia non confirmantur, quamvis cum effectu in ea perseverent usque ad mortem; in quo ergo potest ille excessus consistere, nisi in hoc quod hi accipiunt gratiam non peccandi, licet habeant potestatem peccandi pro toto tempore quo in gratia perseverant; illi vero etiam ipsa potestate peccandi privantur pro eo tempore quo in gratia confirmantur? Respondent aliqui confirmatos solum in hoc excedere quod habuerunt revelationem suæ perseverantiæ. Sed hoc gratis dicitur; unde enim constat omnes Apostolos vel Joannem Baptistam habuisse hanc revelationem? nam et ipse Paulus, licet interdum videatur loqui tanquam certus de sua perseverantia, ut ad Roman. octavo : *Quis nos separabit a charitate Christi?* Et infra : *Certus sum enim quod neque mors, neque vita,* etc., *neque creatura alia poterit nos separare a charitate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro;* sive enim hunc solum interpretemur de charitate, quam Paulus ad Deum et Christum habebat, ut Chrysostomus, Ambrosius, Anselmus et alii communiter ibi exponunt, sive de charitate Dei erga Paulum, ut moderni communiter exponunt; tamen quod ad præsens attinet, ad idem redit; et indicat Paulus per illa verba se fuisse certum de sua prædestinatione et perseverantia. Quanquam hoc (inquam) ita sit, nihilominus aliis locis Paulus ostendit se dubium et incertum de sua perseverantia, ut prima ad Corinth. nono : *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicavero, ipse reprobus efficiar.* Unde in priori loco illa interrogatio : *Quis nos separabit?* intelligi potest facta, non ex certitudine intellectus, sed ex fervore charitatis et firmitate propositi, ut Chrysostomus et Hieronymus exponunt; et quod subjungit : *Certus sum*, perinde dici potuit ac : Vehementer confido; nam per hoc verbum interpretatur illud Hieronymus in epistol. 151 ad Algasiam, quæstion. nona, dum sic legit : *Confido autem quod neque mors, neque vita.*

Et quamvis loquatur de certitudine intellectus, non videtur loqui de se in particulari, sed in communi de electis et prædestinatis, ut Ambrosius et Anselmus adnotarunt. Quod autem prædestinati non possint separari a charitate Dei, supposita eorum electione, non est certum ex particulari revelatione, sed ex Catholica fide, qua credimus propositum absolutum Dei et esse efficax et immutabile. Unde Toletus ibi ita exponit : *Certus* (inquit) *sum, indubitatio nulla mihi est, quia fides me ita docet nullam creaturam separare p sse electos a dilectione, qua Deus eos diligit in Christo, et per Christum Dominum nostrum.* Quod autem Paulus seipsum inter electos numerare videatur, cum dicit : *Quis nos separabit*, et cum concludit : *Poterit nos separare*, etc., communis quidem modus loquendi est, et fundari optime potest in spe certa absque speciali revelatione. Non ergo constat de tali revelatione. Et quamvis de Paulo constaret, non idem necessario infertur de omnibus Apostolis. Et licet forte Apostoli omnes illam habuerint propter singularem prærogativam et primitias spiritus, non inde fit omnes confirmatos in gratia illam habuisse; credibile autem est non solos Apostolos, sed etiam alios singulariter Sanctos accepisse hoc donum, vel pro aliquo tempore vitæ, quo eximia sanctitate claruerunt, ut Beatus Franciscus, Dominicus, Benedictus, etc., vel etiam aliqui pro tempore, in quo immunes a peccato mortali conservati sunt, ut de B. Thoma et nonnullis aliis legitur. Denique revelatio valde extrinseca est ad propria auxilia gratiæ, ad quæ pertinet confirmatio vel perseverantia in gratia; imo, si recte expendatur, revelatio, si est de confirmatione in gratia, supponit illam ; si vero est de sola perseverantia, non immutat neque auget donum illud. Ergo quod attinet ad perseverantiæ donum, nulla relinquitur differentia inter confirmatos in gratia et perseverantes sine confirmatione.

Impeccabilitas Beatissimæ Virginis.—Denique de Beatissima Virgine ego non dubito quin impeccabilitatem illam participaverit ex gratia Dei, ut cum multis auctoribus dixi in secundo tomo, tertia parte, disputatione quarta, sectione quarta, quamvis in eo loco non satis distinxerim hanc impotentiam peccandi a sola infallibilitate non peccandi. Est ergo satis pium et credibile statuisse Deum nec dare neque offerre Virgini concursum ad actum malum, semperque illam ita prævenisse ad observantiam præceptorum, ut prius illa impleret, quam contra illa posset peccare; totum enim hoc beneficium est consentaneum dignitati ejus; simpliciterque fatendum est a primo instanti suæ sanctificationis fuisse confirmatam in gratia, quamvis non constet in eo instanti habuisse revelationem suæ perseverantiæ. Idemque de Joanne-Baptista verisimile est; alioqui vel nunquam fuit confirmatus in gratia, si nunquam habuit revelationem, vel in uno tempore vitæ fuisset confirmatus in gratia, et non in alio, quamvis idem æque infallibile perseverandi auxilium toto tempore vitæ habuerit, solum quia in uno tempore habuit revelationem ejusdem doni, et non in alio. Quod sane videtur valde extrinsecum et accidentarium ad vim perseverandi, et ad confirmationem in gratia.

Sed superest objectio supra facta, quia hæc impotentia peccandi in persona creata et non vidente Deum, non potest conferri nisi per denegationem concursus ad efficiendum actum voluntatis malum. Quod videtur minus decens, cum ille concursus sit debitus voluntati creatæ ; et aliunde est inutile, quia sine hoc medio potest Deus facere ut homo infallibiliter non peccet ; in quo solo effectu est sola utilitas hujus doni. Imo, per illud medium privaretur justus illa laude : *Quia potuit transgredi, et non est transgressus*, Eccl. 31. Item sic confirmatis non posset dici illud Apocal. 3 : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam ;* neque Paulus de se dicere potuisset : *Castigo corpus meum, et in servitutem redigo, ne forte cum aliis prædicavero, ipse reprobus efficiar.* Respondetur, supposita illa sententia, vel concedendum esse hujusmodi confirmatis denegari concursum ad actum peccati, sive hoc sit denegando concursum immediatum ad ipsum actum voluntatis, sive præveniendo et denegando intellectui concursum ad formandum judicium ex quo possit voluntas ad peccandum excitari, sive anticipando amplius, et avertendo omnia objecta et omnia phantasmata quæ possunt intellectum inducere ad hujusmodi judicium, quod facile potest facere Deus per Angelos bonos, et non permittendo malis ut sese ingerant. Nec video quid, in hoc genere beneficii, indecentiæ aut minoris decentiæ divinæ excogitari possit. Imo existimo illum concursum denegatum esse animæ Christi ex vi unionis aliquo ex dictis modis, vel alio perfectiori, si excogitari possit ; et propter Christum existimo eodem vel simili esse Deum usum erga Vir-

ginem, propter singularem et eximiam dignitatem et puritatem ejus. De aliis vero nihil affirmo, quia, licet non inveniam repugnantiam, etiam non video rationem cogentem aut multum suadentem. Nec refert, quod possit Deus infallibiliter conservare hominem sine peccato absque hoc speciali dono. Quia, quo major fuerit elongatio a peccato, eo est major perfectio et gradus quidam specialis sanctitatis. Et ideo humanitati Christi non solum datum est ut nunquam peccaret, sed etiam ut peccare non posset; et in Beatis impotentia peccandi pertinet ad perfectionem status etiam. Et hoc satis est ut hoc donum non sit inutile. Eo vel maxime, quia semper fundatur in abundanti gratia, tum habituali, tum etiam actuali, qua homo inducitur ad perfectius operandum, semperque cum libertate quoad exercitium. Et ideo non refert quod sic confirmatus non sit capax illius laudis, quod potuerit transgredi et non sit transgressus; quia hæc non pertinet ad perfectionem simpliciter, cum nec Deus ipse, nec Christus homo, nec Beati illius laudis capaces sint, quos in hoc imitari melius est quam esse capacem illius laudis; et si quid est in ea commodi, perfectione aliarum gratiarum et bonorum operum compensetur. Et nihilominus tamen homini sic confirmato dici potest : *Tene quod habes*, vel quia non semper est certus de sua confirmatione, quo modo fortasse etiam Paulus de se loquebatur; vel si novit illam, etiam novit quod per talia media mandanda esset executioni; ob eamque causam poterat Paulus castigare corpus suum, etiamsi sciret se esse in gratia confirmatum. Nam quod ait, *ne forte*, non indicat necessario ignorantiam suæ confirmationis vel prædestinationis; neque etiam significat quod potuerit peccare, supposita Dei ordinatione, sed solum quod de se poterat peccare, et quod illud medium erat vel necessarium, vel convenientissimum, ut a peccatis cohiberetur.

Non solum probabile non est, verum neque tutum est dicere, omnes qui salvantur, privari in hac vita pro aliquo tempore potestate peccandi. — Nihilominus dico tertio non solum probabile non esse, verum etiam neque esse tutum dicere, omnes qui salvantur, privari in hac vita pro aliquo tempore potestate peccandi, in sensu declarato. Probatur primo, quia non est probabile dicere omnes salvandos confirmari prius in gratia pro aliquo tempore in hac vita. Quo enim testimonio aut revelatione id scitur, vel quo modo res tam gravis et supernaturalis sine revelatione aut testimonio potest nisi temere affirmari? Secundo, quia non omnes qui damnantur, prius sunt aliquo tempore hujus vitæ obstinati in peccato, aut ita obdurati ut converti non possint etiam moraliter; ergo neque e converso, etc. Tertio, nam interrogo utrum ad perseverandum in gratia usque ad mortem cum effectu, necessarium sit privari prius pro aliquo tempore hujus vitæ potestate peccandi seu generali concursu ad actum peccandi, vel non; si dicatur hoc posterius, quo fundamento dici potest id facere Deum cum omnibus qui salvantur, cum necesse non sit omnes qui salvantur habere superabundantia auxilia, cum nulla de his sit præscripta lex, sed ex libera Dei voluntate pendeat? Si autem illud medium necessarium est, ergo quibus non datur salvari non possunt, quia deest illis medium necessarium. Dices illis imputari quod non acceperint. Sed contra, quia illud pendet ex sola voluntate Dei. Quæ est enim dispositio libera vel meritum quo possit homo a Deo infallibiliter obtinere tam singularem in gratia confirmationem, ut peccare non possit? Quantumvis ergo homo justificatus bene utatur gratia et auxiliis receptis, non propterea confirmabitur in gratia illo modo, nisi Deus speciali benevolentia hoc donare velit. Ergo quod homo non recipiat hoc donum, nunquam potest attribui culpæ illius, aut libero usui, vel non usui prioris gratiæ. Ergo si talis confirmatio esset necessaria ad consequendam salutem, revera non esset in potestate hominis salvari. Nullo ergo modo dici potest omnes qui salvantur, vel omnes electos et prædestinatos (hi enim omnes æquales in numero, seu iidem sunt, ut supra ostendimus) recipere in hac vita tale perseverantiæ donum, quo priventur pro aliquo tempore potestate peccandi, stante integro usu rationis. Probatur, quia tale donum non est necessarium ad perseverandum cum effectu, ut ostensum est; ergo nullo fundamento dici potest dari omnibus.

Singulare donum perseverantiæ, in statu naturæ lapsæ, non reddit hominem in hac vita impeccabilem pro aliquo tempore, sed tantum facit non peccantem, etc. — Ex quibus infero, et dico quarto, singulare donum perseverantiæ, quod in statu naturæ lapsæ requiritur ad perseverandum cum effectu in gratia usque ad mortem, juxta doctrinam Conciliorum et Augustini in dictis libris de Dono persever.

et de Correptione et gratia, et aliis plerisque, non reddere hominem in hac vita impeccabilem pro aliquo tempore, sed tantum facere non peccantem, non obstante potestate peccandi, in eodem homine et pro eodem tempore permanente. Probatur primo ex dictis, quia talis impeccabilitas non est necessaria ad salutem, nec est in potestate hominis illam obtinere, ut declaratum est. Secundo probatur, quia hæc impeccabilitas conferri non potest homini puro et non videnti Deum, nisi denegando illi concursum generalem necessarium ad actum peccandi; sed dici non potest denegationem hujus concursus includi necessario in dono perseverantiæ, alioqui non posset gratia naturam perficere, nisi invertendo totum naturæ ordinem, et negando humanæ naturæ naturalia auxilia ei suo modo debita. Quapropter non satisfit convenienter objectioni factæ ex locis Augustini de Dono perseverantiæ et de Correptione et gratia, pro auxilio de se efficaci et determinante voluntatem, respondendo Augustinum illo loco ponere quidem tale auxilium de se efficax ac prædeterminans ad perseverandum, non vero ad singulos actus, et ad specificationem, non vero ad exercitium actus; non (inquam) hæc responsio satisfacit. Primo quia, licet respectu eorum quibus hoc donum datur, in hoc habeat minus incommodum, quod non tollit absolute libertatem singulorum actuum, quam plane tollit determinatio physica ad singulos actus, tamen respectu eorum quibus non datur, habet idem inconveniens, quia relinquit illos sine medio necessario ad ultimam salutem, et sine potestate libera obtinendi illud, quia nihil facere possunt quo auxilium sic de se efficax ad perseverandum a Deo obtineant, ut declaratum est. Secundo, non satisfacit illa responsio, quia etiam respectu eorum quibus tale donum datur, oportet ut includat denegationem concursus generalis ad actus contrarios negativis præceptis, et prædeterminationem physicam ad actus necessarios ad implenda affirmativa præcepta pro tempore pro quo obligant, si antea impleta non sint; vel ad evitandam prædeterminationem physicam, necessario dandam esse specialem providentiam efficaciter inducentem hominem ad exequenda præcepta affirmativa, anticipata (ut sic dicam) observatione illorum, id est ante præcisum tempus obligationis in quo jam esset discrimen peccandi, nisi actus fieret, conjungendo simul cum hac providentia denegationem concursus necessarii ad actum malum contrarium, ut sic maneat voluntas prædeterminata ad non peccandum quoad specificationem. Hæc autem omnia multiplicare et affirmare esse necessaria ad perseverandum in gratia in statu naturæ lapsæ, non solum voluntarium est, sed etiam absurdissimum, ut ex dictis satis constat. Quare verisimile non est hunc fuisse sensum Augustini in citatis locis.

An sit in libera potestate hominis justi habere donum perseverantiæ. — Dico ergo quinto donum perseverantiæ, simpliciter necessarium ad perseverandum in gratia in statu naturæ lapsæ, tale esse ut sit in libera potestate hominis justi habere illud. Probatur primo ex doctrina Concilii Tridentini, sessione sexta, capite decimo tertio, ubi de perseverantiæ munere ait : *Quod quidem aliunde habere non potest, nisi ab eo qui potens est eum qui stat statuere, ut perseveranter stet.* Et subjungit ut de hoc dono nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur : *Tamen* (inquit) *in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent; Deus enim, nisi ipsi illius gratia defuerint, sicut cœpit opus bonum ita perficiet*, etc. Igitur quamvis justus non possit absoluta certitudine sibi perseverantiam polliceri, tamen conditionata certitudine sibi eam promittere seu sperare potest, scilicet, quia si per eum non steterit, per Deum non stabit. Hoc autem ipsum, scilicet ut non stet per hominem, seu non deesse gratiæ Dei, est positum in libertate hominis; ergo etiam pendet ex eadem libertate perceptio doni perseverandi. Secundo probatur, quia alias non esset in potestate hominis salvari, quia non esset in potestate hominis perseverare. Sequela patet, quia id tantum est in potestate hominis quod positum est in ejus libertate. Ergo si non esset positum in potestate hominis habere perseverantiæ auxilium, profecto nec perseverantia ipsa, nec salus esset in potestate hominis, ac proinde omnes qui damnantur, carere auxiliis necessariis, ac proinde auxiliis etiam sufficientibus ad salutem.

Tertio probatur assertio, declarando duos modos quibus hoc donum pendere potest ex libertate hominis, quos vocare possumus antecedentem et concomitantem. Duo enim requiruntur ad perseverandum. Primum est auxilium præveniens ex parte Dei; secundum est actualis effectio operis necessarii ad salutem cum tali auxilio. De primo auxilio cum præcedat illud bonum opus propter quod

datur, clarum est non pendere quoad suam existentiam, vel ut homini donetur, ex illomet opere seu ex futuro usu libero ejusdem auxilii, quia causa non pendet ex effectu suo, nisi forte in genere causæ finalis, de quo nunc non agimus. Nihilominus potest illud auxilium et collatio ejus pendere ex antecedenti usu liberi arbitrii in aliquo priori opere præcedente ad collationem talis auxilii. Probatur primo, quia potest dependere negative, id est non ponendo obicem, seu non deserendo Deum, ut ex dicto testimonio Concilii Tridentini constat. Nam obex non ponitur nisi per peccatum mortale, quod sine sufficienti libertate non committitur, et consequenter nec sine auxilio sufficiente ad illud vitandum peccatum, quod potest esse obex talis auxilii; unde, si ad illud vitandum fuerit necessarium aliud auxilium præveniens, illud semper præsupponetur datum et sufficiens, et per hominem stabit quominus efficax sit. Secundo, potest etiam positive hoc pendere ex libero arbitrio, id est, ex aliquo priori opere, quo a Deo promereatur et impetret tale auxilium, bene operando vel orando per propria auxilia : quia (ut Tridentinum dixit, eadem sess., cap. 11) : *Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere quod possis, et petere quod non possis, et adjuvat ut possis.* Ubi agit de homine jam justificato, de quo nos etiam loquimur; nam de illo certius est posse impetrare et mereri a Deo ulteriora auxilia, non solum necessaria, sed etiam uberiora, unde D. Thomas in 1. 2, quæst. 114, art. 9, quamvis neget posse justum mereri de condigno donum perseverantiæ, tamen solutione ad primum fatetur posse illud impetrare a Deo. Et Cajetanus in commentario, addit posse hoc donum pendere a dispositione recipientis. Et in hoc insinuant posse etiam dari in homine justo meritum aliquod imperfectum perseverantiæ, sive vocetur meritum impetratorium, sive de congruo. Sub qua voce illud admittit Vega, libro duodecimo in Tridentinum, capite ultimo, et quæstion. decima septima de justificatione. Habetque fundamentum in Augustino de Dono perseveranti, capite sexto, dicente hoc Dei donum suppliciter emereri posse. Et nos alibi ostendimus in homine justo et viatore nunquam separari impetrationem, et supernaturalem dispositionem ab aliquo merito, saltem de congruo.

Quocirca Semipelagiani non reprehenduntur ex eo solum quod asseruerint posse hominem justificatum mereri aliquo modo speciale perseverantiæ donum, sed vel quia negaverunt indigere illo, vel (quod ego magis existimo) quia putaverunt posse hominem solis viribus arbitrii illud aliquo modo mereri, et quoddam illius initium a se habere absque adjutorio gratiæ, desiderando, quærendo et petendo suis tantum conatibus; nam hoc plane sensu damnatur illa sententia in Concilio Arausicano et ab Augustino supra, quia multum tribuebat homini unde posset gloriari sine gratia Christi. At vero totum hoc cessat quando dicimus posse justum, per actus quos facit per priorem gratiam prævenientem simul cum adjuvante et sanctificante, mereri, saltem de congruo, et impetrare posteriora auxilia gratiæ etiam prævenientia et efficacia ad efficiendos novos actus, quibus in gratia perseveret; quia per hoc non habet unde in se, sed in Domino glorietur.

Alio tandem modo pendet perseverantia a libero arbitrio concomitanter, et similiter pendet ipsum perseverantiæ donum quoad suam efficaciam, seu quatenus non solum dat posse, sed etiam actu perseverare. Probatur, quia hoc donum non solum includit auxilia prævenientia et excitantia, sed etiam cooperantia et actu adjuvantia; habere autem actuale adjutorium et cooperationem Dei pendet semper aliquo modo ex libero arbitrio simul influente, tanquam ex conditione sine qua non datur, seu tanquam ex concausa ipsiusmet Dei in illo opere, ut constat ex dictis alibi de auxilio concomitante; ergo. Item, hoc donum non solum includit auxilia Dei, ut sic, sed etiam actus ipsos supernaturales qui per auxilia fiunt, nam illi etiam sunt dona Dei, quæ Deus etiam præbet inimicis suis, ut Patres loquuntur. At vero hi actus essentialiter pendent a libero arbitrio; nam sunt vitales et liberi, et subjecti obligationi præceptorum, unde habent ut ad eorumdem præceptorum observationem, atque adeo ad formalem perseverantiam pertineant; ergo hoc donum actu perseverandi includit cooperationem liberam nostri arbitrii. Hac ergo ratione dicitur hoc donum concomitanter pendere a libero arbitrio, non quoad meritum ejusdem doni, sed quoad executionem ejus.

Tandem est hoc necessarium ut, simpliciter loquendo, sit in potestate hominis perseverare, priusquam actu perseveret, vel etiamsi non actu perseveret; quia solum illud est in potestate hominis, quod ab ejus libertate pen-

det. Est etiam hoc necessarium ut ipsum non perseverare refundatur in defectum et negligentiam liberi arbitrii, et non in defectum gratiæ necessariæ ad perseverandum. Aliud est enim hanc gratiam offerri, aliud actu dari; offertur enim etiam illis qui actu non perseverant, quamvis eis actu non detur, nam quod offeratur, non pendet ex consensu libero quo perseveratur, antecedit enim illud, sed pendet ex voluntate et providentia Dei, quæ postulat ut paratus sit ad juvandos omnes justos, quantum necesse sit ad observationem mandatorum. Quod autem tale donum actu detur, pendet ex cooperatione ejusdem arbitrii, ut declaratum est. Imo eadem ratione dicere possumus quod, licet justus non possit mereri de condigno, ut actu ei detur perseverantiæ donum, quia hoc semper pendet ex libero usu libertatis ejus, posse tamen mereri de condigno per actus factos ex gratia, et gratia formatos, ut sibi offeratur tale donum, seu ut Deus non deserat ipsum, priusquam deseratur ab ipso; quod est dicere, quamvis non possit homo mereri de condigno auxilium efficax perseverantiæ, posse tamen mereri auxilium sufficiens ad perseverandum, et ita sufficiens, ut futurum etiam sit efficax, si per hominem non steterit; quia omnia illa auxilia, quibus post acceptam primam gratiam juvatur homo ad consequendam beatitudinem, possunt cadere sub meritum de condigno ejusdem justi, teste divo Thoma 1. 2, quæst. 114, articul. 8, et 2. 2, quæstion. 83, articul. decimo quinto ad secund. Estque hoc maxime verum de his auxiliis quæ ad hunc finem consequendi beatitudinem necessaria sunt; hujusmodi autem sunt auxilia necessaria et saltem sufficientia ad perseverandum, ita ut quæ fuerint excitantia, actu dentur, si homo non posuerit impedimentum; adjuvantia vero saltem offerantur, ut actu dentur si per hominem non steterit. Hoc igitur modo actualis perseverantia et est in potestate hominis, et ex bono usu libertatis ejus cum gratia pendet.

Dices: perseverantia hæc de qua agimus includit conservationem gratiæ usque ad mortem; includit ergo ipsam mortem tanquam terminum viæ; at mors regulariter non pendet ex voluntate hominis, sed ex aliis causis, et specialiter mors justorum et electorum pendet ex singulari providentia Dei præordinantis in unoquoque mortem in illo tempore, quod opportunum esse prævidit ad consequendum terminum gratiæ et gloriæ ad quam erat electus; ergo dici non potest quod perseverantiæ donum pendeat ex recipientis libertate. Unde videmus non solum parvulos, sed etiam plures adultos perseverare sine novo usu libertatis suæ, præter illum quem in prima justificatione sua habuerunt, ut patet in his qui statim post baptismum receptum moriuntur; et idem est de omnibus baptizatis perseverantibus in peccato usque ad mortem, et in fine vel per contritionem, vel per absolutionem justificantur, et statim moriuntur. Imo interdum contingit justificari absque usu rationis per Sacramentum Pœnitentiæ, Extremæ Unctionis et Eucharistiæ, supposita aliqua attritione quam libere prius habuerant. Multis denique perseverantia datur per solam mortem subitaneam et casualem, ut rapiantur prius quam occasio mutet mentem eorum, quod non pendet ex ipsorum, sed ex sola Dei voluntate. Ergo saltem non est in universum verum perseverantiam pendere ex libero recipientis arbitrio. Unde Augustinus, libro de Dono persever., capite decimo septimo, inde maxime probat perseverantiam esse donum Dei, quia tempus mortis pendet ex voluntate Dei. Videte (inquit) a veritate quam sit alienum negare donum Dei esse perseverantiam usque in finem hujus vitæ, cum vitæ huic quando voluerit ipse det finem, quem si dat ante imminentem lapsum, facit hominem perseverare usque in finem.

Respondetur aliquid pertinere ad perseverantiam quasi positive, vel, ut sic dicam, inclusive; aliquid vero negative et exclusive. Priori modo pertinet ad perseverantiam bene operari, et servare mandata eo tempore quo vivitur post gratiam acceptam, in qua perseverandum est. Et quoad hoc diximus pendere perseverantiam ex bono et libero usu gratiæ; supponimus tamen et hominem vivere aliquo tempore, in quo possit obligari præceptis, et libere operari, atque adeo loquimur de ordinario modo perseverandi in gratia; non enim in dubitationem cadit quin possit Deus præoccupare hominis voluntatem, vel per mortem, vel per amentiam, quæ duret ab ultima justificatione usque ad mortem. Sed illa non est perseverantia (ut ita dicam) humana et positiva, id est per exercitium humanorum actuum, sed est mere naturalis per solam conservationem gratiæ ex parte Dei sine ulla positiva cooperatione ex parte hominis, imo etiam sine potestate cooperandi, sicut etiam est sine potestate peccandi. Donum ergo illud perseverantiæ, quod supponit vel includit vitam rationalem hominis,

cique donat ut eam vitam agat in bonis operibus, et voluntarie cavendo omne grave peccatum, hoc (inquam) donum dicimus et posse cadere sub aliquod meritum procedens ex priori gratia, et includere necessario liberam cooperationem, et ex hoc capite a libero arbitrio aliquo modo pendere, saltem ut a conditione sine qua non. Et huic dependentiæ non obstat quod perseverantia non nisi in morte consummetur, quæ mors non ex hominis voluntate pendet; tum quia, sive parum, sive multum mors differatur, semper est necessarius ille bonus libertatis cum gratia usus ad perseverandum dicto modo, et tempore quo vita durat; tum etiam quia inde solum fit extrinsecum terminum perseverantiæ non pendere ex voluntate hominis, quod fatemur. Nec mirum est, quia licet in eo termino etiam perseveretur in gratia, jam tamen non est illa perseverantia viatoris, sed existentis jam in termino viæ. Hunc ergo terminum dico pertinere ad perseverantiam viæ terminative et negative, seu exclusive, quia usque ad illum fuit, ita tamen ut jam non sit, sed immediate ante fuerit.

Secundo, respondeo aliud esse loqui de ipsa perseverantia et donatione ejus, aliud de præparatione talis doni, ut tempore et modo a Deo præscripto donetur; donatio ergo ipsa et executio perseverantiæ includit aliquem libertatis usum, sine quo esse non potest, et contra hoc non procedit objectio facta, ut declaratum est. Præparatio autem hujus doni non supponit usum aliquem liberum voluntatis humanæ, neque ut præexistens, cum ille usus temporalis sit et præparatio æterna; neque ut futurus in absoluta præscientia, quia hæc etiam præscientia supponit ordine rationis illam præparationem. Est ergo ex sola Dei voluntate præparantis homini auxilia ad perseverandum tempore et modo opportuno; et hoc ad summum probat aliquo modo objectio facta. Nam, sicut Deus disponit et præparat mortem hominis electi, ut eo tempore et modo eveniat quo ad æternam salutem illi expedit, ita etiam disponit ut tanto et tali tempore vitæ in gratia perseveret, et pro eodem tempore præparat auxilia, quæ illum effectum efficacius consequantur, atque ita utraque præparatio gratuita est, positumque est in sola Dei voluntate quod illam habeat, necne. In effectu autem seu executione est differentia, quia mors evenit homini sine concursu voluntatis ejus; perseverantia autem in operibus et observatione mandatorum, non sine libero concursu voluntatis ejus, et ideo quoad hanc partem donum perseverantiæ involvit cooperationem liberi arbitrii, ita ut sine illa in re ipsa esse non possit.

Ex his facilis est responsio ad objectionem propositam, quatenus ex Semipelagianorum errore ejusque apparenti concordia cum nostra sententia desumitur. Nam apud recte intelligentes et materiam hanc pura et sincera mente tractantes, nullum est commercium, nec vestigium ejus, nisi tantum in sonitu quarumdam vocum, libertatis, gratiæ, dispositionis, aut necessitatis, meriti, et similium. Massilienses enim ponebant meritum perseverantiæ ex solis conatibus liberi arbitrii, absque gratia prævia, nisi nomine gratiæ ipsa natura et libertas voluntatis intelligatur, ut constat ex epistola Prosperi ad Augustinum. Nos autem nullum meritum ponimus absque prævia gratia supernaturali. Quod autem ex illa dari possit, omnino Catholicum est et Augustinianum, generatim loquendo de merito, quatenus comprehendit etiam meritum de congruo, ut ostensum est. Dico autem dari posse, quia non semper est necessarium ut antecedat aliquod perseverantiæ meritum, etiam ex gratia; nam potest Deus mere gratis quibus vult illud conferre, et sæpissime id facit ad ostensionem gratiæ suæ, quod haud scio an sit Pelagianum admittere. Præterea Semipelagiani putabant in quibusdam desperationem, in aliis necessitatem introduci, nisi perseverantia posita sit aliquo modo, saltem quoad sui initium vel meritum, in puris conatibus ac viribus liberi arbitrii, et ita aiebant hoc donum pendere ex sola libertate suis tantum viribus operante, promerente, aut inchoante. Nos autem dicimus desperationem in multis introduci, nisi habere hoc donum sit aliquo modo in potestate eorum libera, non tamen nuda, sed præventa sufficienti gratia Dei, cui cooperari possit, si velit, cum adjuvante gratia, quæ unicuique præsto est, si ipse non desit gratiæ Dei. Unde valde dissimilis est ratiocinatio Semipelagianorum et nostra. Illi enim argumentabantur ab uno extremo ad aliud, relicto medio, ut ita dicam, seu ab amplo ad non amplum, ut aiunt summulistæ. Ex eo enim quod, ad tollendam desperationem, necessarium est hoc donum esse in potestate hominis, inferebant debere esse in potestate solius libertatis, relinquentes illum medium, scilicet, quod sit in potestate libertatis gratia præventæ et adjutæ, et ita ex dependentia ab usu libero, quod generale quid

est, inferebant dependentiam a nudo usu libertatis sine gratia, quæ est multo magis particularis, et non habet necessariam connexionem cum antecedente. Non ergo errabant in antecedente, quod evidenter admittit Concilium Tridentinum, session. sexta, capite decimo tertio, dum ait, non obstante necessitate doni perseverantiæ, posse unumquemque firmissimam spem in Dei auxilio ponere, quia Deus neminem deserit, qui ejus gratiæ non defuerit. Errabant ergo in illatione quam nos vitamus, et potius virtute in hunc modum argumentamur: Necesse est ut habere hoc donum sit aliquo modo in potestate justorum; ergo in libertate; at non est in pura et naturali libertate suis viribus operante; ergo est in libertate voluntatis sufficienti gratia præventæ, et adjuvandæ, si per eam non steterit.

Atque idem est de altero membro, scilicet, de necessitate quæ respectu aliorum introducitur, nisi hoc donum detur cum aliqua dependentia a libero usu voluntatis eorum (sub dependentia comprehendendo omnem necessariam conditionem, vel concausam). Ex quo principio inferebant Pelagiani dependentiam hanc esse ab hoc usu liberi arbitrii mere naturali, absque adjutorio gratiæ. Errabant autem, non in illo principio, quod omnino verum et Catholicum est, ut constat ex doctrina ejusdem Concilii Tridentini, capit. quinto, et canone quarto, ubi ad libertatem requirit ut voluntas possit resistere omni prævenienti gratiæ; atque adeo omni antecedenti causæ; ergo vult servandam semper esse aliquam dependentiam ab influxu liberi arbitrii, id est indifferentis, et in utrumque potentis, ut non introducatur necessitas simpliciter libertatem impediens, quam Anselmus vocavit antecedentem necessitatem repugnantem libertati. Idemque expresse docuit Concilium Senonens., in decretis fidei, capite decimo quinto. Erraruut ergo Pelagiani, ut reliquiæ eorum, in hac illatione, eodem modo quo in priori; nam ex dependentia ab usu libero, ut sic, inferebant dependentiam ab usu libero prævenientem omnem gratiam et per solas naturales vires exercito; et prætermittebant usum liberum subsequentem ad unam gratiam, scilicet, excitantem, et concomitantem aliam, scilicet adjuvantem; et sine ullo fundamento aut necessitate transiliebant ab uno extremo ad aliud, et ita veritatem gratiæ destruebant, quæ, posito illo medio vero et Catholico, non destruitur, sed in suo legitimo gradu constituitur, et postulatur, et cum libertate arbitrii conciliatur.

Atque hinc obiter poterit lector intelligere (est enim hoc tempore observatione dignissimum) immerito solere adversarios nobis objicere, quod in hac materia eisdem argumentis utamur, quibus Pelagiani vel Semipelagiani utebantur; quia non advertunt vel certe dissimulant illationem fortasse interdum esse ex eodem principio, non tamen esse eamdem, neque eodem tendere; et sæpe etiam principium apparere idem in sonitu verborum, re tamen vera esse diversum. Exemplum prioris partis clarum est in his quæ diximus; nam ex hoc principio: Nec necessitas nec desperatio introducenda est per donum perseverantiæ, inferebant dependentiam illius a nudo usu liberi arbitrii, cum tamen solum possit et debeat inferri necessitas liberi usus cum gratia, et ex gratia. Simile est quod ex hoc principio: Prædestinatio non debet inducere necessitatem, inferebant debere esse ex præscientia absoluta meritorum ex solis viribus liberi arbitrii; in quo dupliciter errabant; tum quia prædestinatio non potest esse nisi ex præscientia meritorum ex gratia et cum gratia, quo sensu illam consequentiam admittunt multi Theologi Catholici, sumendo prædestinationem pro sola voluntate efficaci dandi gloriam; tum etiam quia ex illo antecedenti ad summum inferri potest, etiam de meritis fundatis in gratia, necessitas præscientiæ conditionatæ, non absolutæ; quæ proinde sit non ut ex meritis fiat prædestinatio, sed ut per merita possit executioni mandari infallibiliter, et salva libertate; ad hoc enim necessarium est ut habeat Deus in sua præscientia talia media libera et certa. Multaque similia exempla afferri possent, hæc vero nunc sufficiunt ad refutanda vel contemnenda alia quæ insulse et inutiliter congessit quidam, nescio quis, in quodam scripto quod per manus multorum ambulat, ad enervanda nostra fundamenta, propter speciem quamdam similitudinis cum argumentis Pelagianorum; ille scriptor majori ratione cavere deberet, ne rationes et testimonia Augustini, quibus ipsi abutuntur ad suadendam necessitatem gratiæ prævenientis de se efficacis ac prædeterminantis physice voluntatem, coincidant cum rationibus et testimoniis quibus Calvinus ad suum errorem suadendum utebatur. Sed fortasse ipsi non verebuntur hoc admittere; quia jam plene confitentur, et Romæ certo nobis constat, se convenire cum Calvino in modo ponendi efficacitatem gratiæ prævenientis, cui voluntas non possit resistere, sed ab illo differre in illa-

tione, quia Calvinus intulit talem gratiam auferre libertatem, quam consequentiam ipsi non admittunt. Sed dum apertam Calvini hæresim cavere merito student, non solum Catholicis omnibus qui contra Calvinum scripserunt, sed etiam Conciliis Senonens. et Tridentino contradicunt, quæ consequentiam illam optimam et necessariam existimarunt; ideo, ad tuendam libertatem, prævenientis gratiæ efficacitatem pernegarunt. Ideoque doctrinam Augustini in magnum discrimen adducunt, quando nos et universam Ecclesiam in eodem sensu illam intelligere cogunt quo Calvinus eam intellexit; sed de hoc argumentandi genere fortasse in fine hujus tractatus redibit sermo.

Venio jam ad canones Concilii Arausicani, quæ sicut contra Semipelagianos facti sunt, ita ab istis contra nostram sententiam applicantur, cum tamen ex eis evidentissime colligere liceat et quo sensu Semipelagiani locuti sint et damnati, et ex eadem damnatione sententiam nostram confirmari, saltem a contrario sensu. Verba enim sexti canonis sunt hæc: *Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus*, etc., *misericordiam dicit conferri*, etc. Ponderetur verbum illud, *sine gratia Dei*; intelligitur enim de vera et supernaturali gratia, saltem auxiliante, ut verba subjuncta declarant: *Non autem divinitus per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur*. Hoc ergo est quod asserebant Semipelagiani, quodque in eis damnatur, ut illis etiam verbis declaratur: *Aut humilitati, aut obedientiæ humanæ subjungit gratiæ adjutorium*. Humanam enim obedientiam vocat, quæ solis humanis viribus sine gratia fit. Damnat autem Concilium illum errorem, dicens potius confitendum esse illa omnia, sicut oportet, ex gratia fieri, tacite insinuans, illis operibus ex gratia factis tribuere aliquo modo perseverantiam, vel per priorem gratiam posteriorem merendo, vel bonum usum libertatis cooperationi gratiæ conjungendo, et verum et catholicum esse. Quod etiam canone 9 satis insinuatur, nam cum dictum esset perseverantiam esse munus divinum, subjungitur: *Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum operatur*. Requirit ergo nostram cooperationem liberam, cui Deus cooperatur per adjuvantem gratiam, supposita præveniente, quam in nobis solus facit. Idemque in cæteris canonibus docet.

Superest ut ad Augustinum respondeamus, in quo nihil difficultatis habet quidquid contra Semipelagianos directe disputat; impugnat enim proprium illorum sensum, quo aliquid valere putabant liberum arbitrium suis viribus operans absque gratia ad perseverantiam vel promerendam, vel exequendam; non tamen negat Augustinus, imo aperte docet ex gratia prius recepta posse hominem mereri saltem impetratione perseverantiam in subsequenti tempore, eamque exequi per liberum arbitrium gratia Dei adjutum. Neque illa verba: *Potens est a malo in bonum flectere voluntatum, et dirigere in sibi placitum gressum*, difficilem habent intellectum, nam per vocationem congruam facile potest id Deus præstare, et in eam refert ubique Augustinus eumdem effectum. Nec potest profecto tribui physicæ prædeterminationi, alias etiam posset Deus voluntatem flectere a bono in malum, nam eodem modo prædeterminaret illam. Item quia non est aliud flectere quam convertere voluntatem; convertit autem Deus voluntatem a malo in bonum, præveniendo illam per gratiam vocationis, inspirationis et illuminationis, ut docet Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. quinto; eodem ergo modo flectit voluntatem. Multoque apertius hoc declarat aliud verbum: *Dirigit gressus ejus*, nam dirigere idem est quod præire illuminando et inspirando, quod dum a Deo fit congruo modo et tempore opportuno, efficaciter fit. Unde neque illa distinctio duplicis gratiæ ad perseverandum, scilicet, sine qua non perseveratur, seu aliter, quæ dat posse perseverare, vel quæ dat ipsum perseverare; hæc (inquam) distinctio per se spectata difficultatem non habet, nam coincidit cum illa de auxilio sufficiente tantum ad perseverandum, vel efficaci, quod infallibiliter dat actu perseverare. Quæ divisio tam necessaria est in dono perseverantiæ, sicut in quolibet actu necessario ad salutem, ut omnia quæ hactenus diximus ostendunt; tamen, sicut in singulis actibus non datur illa distinctio propter physicam determinationem (imo cum illa non posset subsistere, quia si illa prædeterminatio esset necessaria, sine illa nullum esset auxilium sufficiens, et cum illa non esset auxilium ad libere operandum), ita prorsus respectu doni perseverantiæ dicendum est. Auxilium ergo sufficiens vocatur ab Augustino sine quo non perseveratur nec perseverari potest, nam illud dat posse perseverare. Est autem hoc verum posse, sicut illud auxilium vere est sufficiens, ideoque licet aliud actuale auxilium concomitans necessarium sit, ut

illa potestas reducatur in actum perseverandi, tamen illi etiam offertur quantum est ex parte Dei, ideoque in libertate hominis positum est actu habere illud, si per ipsum non steterit. Auxilium vero efficax ad perseverandum vocatur ab Augustino auxilium cum quo perseveratur, utique infallibiliter in sensu composito, suppositione facta talis prævenientis auxilii; et ideo etiam denominatur dans non solum posse, sed etiam actu perseverare, quia ex divina intentione et decreto ad hoc datur, et frustrari non potest, quanquam id non faciat Deus necessitando, vel (quod perinde est) prædeterminando voluntatem humanam, sed suaviter juxta sapientiam suam et conditionatam præscientiam congrue ac opportune movendo.

Solum igitur in illis Augustini locis obscuritatem aliquam habet differentia illa, quam in hoc negotio perseverandi constituit inter statum innocentiæ et naturæ lapsæ. Nam licet videatur posse ex dictis explicari, quia in illo statu solum dedit Deus naturæ humanæ auxilium sufficiens ad perseverandum, non vero efficax, et ideo dicitur dedisse Adamo auxilium sine quo perseverare non posset, non vero quo absolute perseveraret, quod tamen in statu naturæ lapsæ dat hominibus prædestinatis, nihilominus hæc explicatio non omnino evacuat difficultatem, ut in ea intellectus quiescat. Nam illamet differentia constitui potest in hoc statu naturæ lapsæ inter homines reprobos et prædestinatos, ut ex dictis manifestum est; ergo differentia illa non pertinet ad diversum statum naturæ, sed solum ad gratuitam Dei electionem et præparationem gratiæ efficacis, vel tantum sufficientis. Quod evidenter ostenditur in exemplo Angelorum, nam in illis omnibus natura illorum integra fuit ante lapsum, et nihilominus quibusdam solum dedit Deus auxilium sine quo perseverare non possent, aliis vero auxilium præparavit et dedit, quo absolute perseverarent. Neque enim putandum est, aut aliquem Angelorum sine auxilio gratiæ perseverare potuisse, ut eisdem locis Augustinus docet, maxime libro de Correptione et Grat., cap. undecimo, ubi addit quod si mali Angeli hoc adjutorio caruissent, eis non imputaretur lapsus; et sumitur a simili ex Concilio Arausicano, cap. decimo nono: aut aliquem ex aliis Angelis sine congruenti Dei auxilio perseverasse. Propter quod Augustinus, duodecimo de Civitate, capite decimo nono, ait Sanctos Angelos, *amplius adjutos* perseverasse. Illud enim majus adjutorium non necessario positum fuit in majori (ut ita dicam) entitate vel perfectione auxilii, id enim necessarium non fuit, nam hoc modo majora dona gratiæ habuit Lucifer quam fortasse omnes alii; positum ergo fuit in majori congruitate et opportunitate, quam Deus non minus in Angelis præscivit quam in omnibus, nec minus in sua præscientia præparavit. Quod est ergo discrimen illud, quod non solum inter Adam et nos, sed etiam inter Angelos et homines lapsos Augustinus prætendit ?

Unde valde etiam mihi obscura sunt multa alia verba quæ illis locis hac occasione scribit, alias simul insinuando differentias. Nam in lib. de Dono persev., cap. septimo, cum dixisset, ut non discedamus a Deo, impetrandum esse a Deo, subjungit : *Non est hoc omnino in viribus liberi arbitrii*, *quales nunc sunt, fuerat in homine antequam caderet.* Quæ differentia difficillima est : aut enim loquitur de viribus liberi arbitrii solis et sine gratia, et hoc modo etiam ante lapsum Adæ non fuit in viribus liberi arbitrii posse perseverare ; si autem sit sermo de viribus liberi arbitrii cum gratia, etiam post lapsum est in potestate liberi arbitrii perseverare, ut ostendimus, alioqui non reciperent omnes homines in hoc statu auxilium sufficiens ad perseverandum. Loquitur autem Augustinus sine dubio in priori sensu, ut ostendat in hoc statu necessitatem gratiæ ad perseverandum, quam colligit ex illa oratione : *Ne nos inducas in tentationem,* quæ propositam difficultatem auget ; quia etiam ante lapsum potuisset et debuisset Adam orare, ne in tentationem induci permitteretur. Neque huic difficultati satisfit per distinctionem gratiæ congruæ vel non congruæ, quia etiam ante lapsum erat necessaria gratia, saltem non congrua, ad posse perseverare ; ad actu vero perseverandum gratia congrua erat prorsus necessaria ; hoc autem ipsum in natura lapsa contingit. Quapropter obscura etiam est sententia quam proxime post dicta verba Augustinus subjungit dicens : *Quæ tamen libertas voluntatis in illius primæ conditionis præstantia, quantum valuerit, apparuit in Angelis qui, diabolo cum suis cadente, in veritate steterunt, et ad securitatem perpetuam non cadendi, in qua nunc eos esse certissime scimus, pervenire meruerunt.* Quid, quæso, est quod ait in hoc effectu libertatem illius status apparuisse ? Nonne multo magis apparuit efficacia divinæ gratiæ, qua illi Angeli amplius adjuti in veritate steterunt. Quod

si solum apparuit libertas voluntatis cooperantis cum gratia, non minus, imo fortasse magis apparet in justis perseverantibus in natura corrupta; nam licet voluntatem habeant in hoc statu pluribus difficultatibus implicatam, semper nihilominus retinet libertatem ad perseverandum in bono, cooperando gratiæ Dei. Aut enim Augustinus loquitur de libertate a servitute peccati, aut de libertate indifferentiæ, quæ necessitati et coactioni opponitur. Priori modo verum quidem est Sanctos Angelos semper fuisse liberos, hominem autem lapsum carere hac libertate filiorum Dei, donec justificetur; at in præsenti jam illum justificatum supponimus, quando de potestate perseverandi tractamus. Qua justificatione supposita, non est minor hæc libertas a servitute peccati in homine lapso justificato, quam in Angelo creato in gratia; imo quodammodo est major, quia cum eadem gratia potest in illa perseverare, etiamsi plura impedimenta habeat quam habuit Angelus. Si autem sit sermo de libertate indifferentiæ, tam necessaria est homini lapso ad perseverandum sicut Angelo, quamvis in neutro sola sufficiat sine gratia, sicut neque gratia id facit sine cooperatione libera. Neque enim credendum est Augustinum credidisse effectum hunc in Angelis Sanctis fuisse liberum, in hominibus vero justis in statu naturæ lapsæ non esse liberum; id enim et veritati fidei repugnat, et doctrinæ ejusdem Augustini, tum aliis locis, tum illo eodem capite duodecimo de Correptione et gratia.

Præterea non minorem obscuritatem habent alia verba quæ, in eod. cap. septimo de Dono persever., Augustinus subjungit, aliam differentiam insinuando: *Post casum* (inquit) *hominis, non nisi ad gratiam suam Deus voluit pertinere ut homo accedat ad eum, nec nisi ad gratiam suam pertinere ut homo non recedat ab illo.* Quid est enim, *non nisi ad gratiam*, aut quid excludit illa particula *non nisi?* Aut enim excludit omnem liberi arbitrii cooperationem, vel in accedendo ad Deum, vel in non recedendo ab eo. Et sic falsum est hos effectus non esse nisi ex gratia, etiam post lapsum Adæ. Aut solum excludit meritum quod antecedat omnem gratiam vel præparationem ejus, et sic etiam ante lapsum, conversio Adæ et Angelorum ad Deum, et in Angelis Sanctis non recedere ab eo, non fuit nisi ex gratia.

Præterea difficillima sunt alia verba ejusdem Augustini, alio loco de Correptione et gratia, ubi prius dicit Angelos Sanctos permansisse per liberum arbitrium, non tamen sine adjutorio gratiæ, sine quo perseverare non possent, quia si illo caruissent, eis non imputaretur. Statim vero subdit de hominibus in statu naturæ lapsæ: *Nunc autem quibus deest tale adjutorium, pœna peccati est; quibus autem datur, secundum gratiam datur, non secundum debitum; et tanto amplius datur per Jesum Christum Dominum Nostrum, quibus id dare Deo placuit, ut non solum adsit sine quo permanere non possumus, etiamsi velimus, verum etiam tantum ac tale sit ut velimus.* In quibus verbis Augustinus significat hominibus lapsis, qui non perseverant, non dari etiam auxilium, sine quo perseverari non potest, quod datum fuit et Angelis malis, et primo homini ante lapsum. Quod aperte repugnat his quæ diximus, et est per se absurdum, alias nullis hominibus reprobis datur auxilium sufficiens ad perseverandum. Item non eis imputaretur non perseverare, sicut non imputaretur (teste eodem Augustino) Angelis vel primo homini, si caruissent auxilio sine quo perseverare non possent. Neque enim satisfacit differentia quam Augustinus insinuat, quod Angeli et primus homo in sua conditione nullam habebant culpam, nunc vero homines habent culpam originalem, ratione cujus imputatur eis carentia talis auxilii. Hoc (inquam) non satisfacit, quia, licet in his hominibus carentia illius auxilii potuerit esse pœna originalis culpæ, tamen inflicta semel tali pœna non posset homini imputari ad novam culpam quod non perseveraret, quia non esset in potestate ejus. Ut, si homini propter culpam eruerentur oculi, non posset ei postea imputari ad culpam quod non videret, etiamsi carentia oculorum priori culpæ ejus imputaretur.

Hæc et similia habet Augustinus in istis duobus locis, quæ sine dubio in se et per se spectata difficilia valde sunt. Eorumque difficultatem magis urgere et distinctius proponere volui quam ab adversariis fit, ne difficultatem subterfugere viderer, et ut ostendam difficultatem illam utrique sententiæ communem esse, quia nullo modo possunt per physicam determinationem loca illa conciliari, aut difficultates eorum expediri. Alioqui necesse est ut adversarii fateantur ex mente Augustini, neque Angelis, neque primo homini fuisse necessariam physicam prædeterminationem, ut converterentur in Deum, sed solam libertatem arbitrii bene utentis

gratia. Item, sanctos Angelos de facto perseverasse sine gratia physice prædeterminante voluntates eorum ad perseverandum; itemque primum hominem in sua libera voluntate habuisse perseverare si vellet, et non indiguisse prædeterminante auxilio, ut id vellet et cum effectu faceret; ac denique sequitur differentiam, ab Augustino intentam, esse quod in Angelis et hominibus ante lapsum, non fuit necessaria gratia efficax ad perseverandum, neque ad supernaturaliter volendum et operandum; in statu vero naturæ lapsæ esse necessariam; nam adversarii non putant esse gratiam efficacem nisi physice prædeterminantem, quam in hominibus lapsis requirit; in Angelis vero et Adamo non possunt dicere fuisse necessariam, juxta illam doctrinam Augustini sic intellectam. At hæc nec possunt dici consequenter in illa sententia, nec cum fundamento. Nam, si illud genus auxilii prædeterminantis nunc necessarium est, necessitas ejus non provenit ex peccato originali, sed ex subordinatione essentiali causæ secundæ ad primam, et ideo simile auxilium necessarium dicitur ad omnes actus cujuscumque ordinis; nulla autem voluntas creata, cujuscumque naturæ, vel in quocumque statu sit, potest carere hac subordinatione essentiali Dei, et ideo nec voluntas Beatorum, nec ipsamet humana voluntas Christi posset perseverare in bono sine physica prædeterminatione, si semel in aliquo necessaria existimatur ex illo fundamento. Idemque erit etiamsi non ex illo principio putetur necessaria, sed propter improportionem nostræ voluntatis ad supernaturales actus; nam eadem improportio fuit in voluntate Adæ et Angelorum juxta solas vires naturales ejus. Quod autem hæc improportio aliquo modo aucta sit in homine per lapsum originalem, propter repugnantiam et inordinationem potentiarum naturæ corruptæ, non satis fuisset ad inducendam necessitatem simpliciter illius prædeterminationis, si ex aliis principiis per se non est necessaria; quia illa difficultas et non semper ac in singulis actibus occurrit, et aliis modis præveniri aut vinci potest, vel extrinsecus impediendo omnia quæ excitare possunt tales motus, vel cogitationes illam difficultatem inferentes, vel etiam intrinsecus juvando voluntatem, ut possit seipsam libere determinare ad supernaturalem actum, illam difficultatem superando.

Accedunt præterea gravissima incommoda, quæ ex illa differentia sic explicata nascuntur. Primum est, Angelos sanctos conversos fuisse ad Deum et perseverasse in justitia sine gratia efficaci; quia (ut dixi) illi auctores nolunt esse gratiam efficacem, nisi illam quæ vi et efficacitate intrinseca ac naturali prædeterminat voluntatem. Quod si alium genus gratiæ efficacis in Angelis admittant, enervant omnia quæ de gratia efficaci contra nos disputant. Quia quo modo posuerint in Angelis efficacem gratiam sine prædeterminatione physica, eodem aut simili nobis debent permittere, ut in hominibus efficacem gratiam explicemus sine prædeterminatione physica. Secundum inconveniens est, quia sequitur, juxta mentem Augustini, perseverantiam nullo modo esse relictam in libertate hominum prædestinatorum. Nam (præter argumenta generalia, quod prædeterminatio illa tollit libertatem) Augustinus dicit Angelos perseverasse per liberum arbitrium, quia perseverarunt sine prædeterminatione physica, quamvis non sine majoris gratiæ adjutorio; ergo si in natura lapsa necesse est ut addatur physica determinatio, jam nullo modo perseverabunt justi per liberum arbitrium gratia adjutum, sed per necessitatem et carentiam indifferentiæ quam illa determinatio inducit. Tertium inconveniens est, quia sequitur in natura lapsa omnes justos, qui non perseverant in gratia usque ad mortem, non habere auxilium sufficiens ad perseverandum, ac proinde deseri a Deo priusquam deseratur ab ipsis, solum propter originale peccatum in quo concepti fuerunt; quod quam sit falsum et contrarium doctrinæ catholicæ et Augustini, aliis locis ostensum est. Aliud etiam inconveniens afferri posset ad hominem (nam re ipsa non est inconveniens), nimirum in Angelis, cum æquali auxilio præveniente, vel etiam cum minori perseverasse sanctos Angelos, cadentibus aliis; quod in hominibus ab his auctoribus reputatur magnum inconveniens, et particulam quamdam Pelagiani erroris. Non apparet autem cur non habeat idem inconveniens in Angelis, cum error Pelagii, quantum attinet ad consecutionem gratiæ et supernaturalis finis, æque falsus sit applicatus ad Angelos et ad homines; vel, quod idem est, applicatus ad homines in statu innocentiæ, vel naturæ lapsæ. Sequela autem patet, quia, seclusa gratia physice prædeterminante, dicti auctores non inveniunt differentiam vel inæqualitatem inter eum qui convertitur et non

convertitur. Constat igitur locum hunc Augustini, tametsi in se alias difficile, ad suadendam prædeterminationem physicam nihil valere, imo potius contra eam posse non inefficaciter induci. Quia satis evidenter constat eum ibi sensisse Angelos sanctos perseverasse in gratia sine physica prædeterminatione; si autem vel ad unum actum liberum et supernaturalem voluntatis creatæ determinatio illa necessaria non est, profecto ad nullum actum creatum similiter liberum etiam supernaturalem necessaria est; quod si non est necessaria, profecto omittenda.

Aliter explicari potest differentia ab Augustino intenta in illo loco inter Angelos et homines; et inter homines perseverantes in natura integra, et lapsa: quod in Angelis (idemque semper intelligo de hominibus integræ naturæ) non præcessit ordine rationis gratuita et efficax electio ad gloriam, ac proinde nec gratia aut perseverantia in illa fuit præparata sanctis Angelis cum speciali intentione et efficacitate, quantum fuit ex parte voluntatis divinæ, sed indifferenter et uniformiter illis omnibus, tam bonis quam malis, proposita fuere media sine quibus perseverare non possent, et cum quibus possent et de facto facerent, si vellent, ita ut hac ratione dicantur relicti suæ libertati, quia omnes æqualiter et sine peculiari protectione horum præ illis relicti sunt, ut libere cooperarentur vel non cooperarentur gratiæ. Postea vero Sancti prævisi sunt perseverantes, et alii repugnantes, et ideo illi præ istis electi fuerunt. Atque hoc ipsum providentiæ genus inchoavit Deus cum hominibus, juxta hanc doctrinam, in statu innocentiæ. In eis tamen communis lapsus omnium prævisus est, per quem omnes homines longe imbecilliores et infirmiores ad beatitudinem assequendam facti sunt, et ideo licet ex vi culpæ indigniores fuerint gratia Dei, tamen per occasionem in eis potuit efficacitas et liberalita divinæ gratiæ magis ostendi, et ideo alium providentiæ modum ad salvandos homines ex massa illa corrupta Deus instituit, eligendo efficaciter quos voluit ad illum finem consequendum, eisque speciali providentia ita procurando justitiam et perseverantiam in illa, ut infallibiliter ab illa non deficiant. Et hac ratione dicuntur hi qui salvantur, non omnino suæ libertati relicti quoad perseverandum, non quia tandem in ipso effectu perseveraturi non sint cum libero concursu suæ voluntatis, dicente Augustino, seu auctore libri de Ecclesiasticis dogmatibus, cap. vigesimo primo, loquens de hominibus lapsis : *Ut non labamur in adepto salutis munere, sollicitudinis nostræ est, et cœlestis pariter adjutorii;* sed quia non ita permittantur hujusmodi electi sua libertate uti, ut non specialiter custodiatur per infallibilem Dei providentiam, ne in deteriorem partem declinet. Unde quando de aliis non electis dicitur non recepisse hoc donum, intelligendum est de hac speciali protectione Dei sine qua perseverare possent, sed de facto non perseverabunt. Et ideo, juxta modum loquendi Augustini (qui præ oculis habendus est), interdum dicuntur hi non posse perseverare, non quia absoluta potestate et auxilio sufficienti careant, sed quia prævisi sunt cum solo communis providentiæ munere non esse perseveraturos.

Duo vero objici possunt contra doctrinam Augustini sic explicatam. Unum est ex parte hominum salvandorum, quia tota illa specialis providentia, quam Deus habere dicitur cum hominibus lapsis qui salvantur, non excedit præparationem congruæ vocationis ad singulos actus necessarios ad salutem; at eamdem necesse est habuisse sanctos Angelos ad perseverandum, quia neque Angeli sine vocatione perseverare poterant, neque ignorare potuit Deus in quibus futura erat congrua vel non congrua, neque aliunde quam ex mera voluntate ita illas distribuit; ergo nulla est providentia simpliciter necessaria hominibus lapsis, ut actu perseverent, quæ Angelis etiam necessaria non fuerit. Unde oritur altera objectio ex parte hominum reproborum, quia nihil apparet quo in hoc negotio specialiter priventur propter originale peccatum; solum enim negata est illis vocatio congrua ad perseverandum, quæ etiam negata est Adamo ante lapsum, et magis etiam Angelis.

Ad priorem partem responderi potest consequenter in hac sententia, ex parte divinæ præscientiæ esse quidem quamdam æqualitatem, quia præscientia conditionata Dei eadem est circa omnes voluntates, tam Angelorum quam hominum, in quocumque statu; tamen ex parte voluntatis posse constitui differentiam quoad intentionem et procurationem (ut ita dicam) illius congruitatis, seu vocationis, quatenus congrua est. Nam respectu hominum electorum, non solum dat Deus vocationem congruam, præsciens futuram esse congruam, sed etiam intendens et procurans illam congruitatem ex vi illius intentionis, qua illos ad gloriam elegit. In Angelis vero

non est necesse discrimen ex parte voluntatis Dei antecedentis assignare, quia Deus ex se uniformiter omnibus providit de necessariis ad perseverandum. Quod autem ex infinitate suæ scientiæ præviderit quid unusquisque cum tali gratia acturus esset, non variat per se rationem doni et gratiæ; hæc enim maxime attenditur ex habitudine ad voluntatem. Et ex eodem principio, responderi potest ad alteram partem; nam Angelis malis nihil ex parte Dei denegatum est, quod sola Dei voluntate, et absque meritis, sanctis Angelis fuerit concessum; nam electio efficax ad gloriam sicut denegata est Angelis malis ante prævisa eorum opera, ita etiam bonis Angelis negata est. At vero in hominibus lapsis discretio in hoc facta est, et ideo Augustinus negationem electionis in reprobis, et alios effectus etiam negativos qui ex illa nascuntur, attribuit originali peccato, ut postea videbimus.

Hæc autem doctrina mihi non probatur, et ideo nec tribuendam esse censeo divo Augustino propter unius vel alterius loci obscuritatem, cum illam expresse non asserat, nec aliis locis doctrinæ ejus consentanea sit. Itaque censeo negotium prædestinationis et electionis divinæ eodem modo transactum esse in Angelis, quo in hominibus quantum ad gratuitam electionem et præparationem beneficiorum Dei, quibus certissime salvati sunt quicumque sunt salvi. Omnia enim quæ de hac materia Augustinus disserit libris de Prædestinatione Sanctorum et de Dono persever., sanctis Angelis et hominibus communia sunt, ut constat ex descriptionibus prædestinationis, et probationibus quas affert in priori libro, capite decimo, et in posteriori capite decimo quarto, et nos in primo libro de Prædestinatione latius tractavimus. Et profecto verisimile non est, numerum, gradus et ordines sanctorum Angelorum, qui perpetuo cum Deo fuerunt regnaturi, quasi casu evenisse respectu voluntatis Dei, et non potius ex absoluta ejus præfinitione ac intentione. Supposita vero hac intentione, plane sequitur discrimen de vocatione congrua quibusdam data et præparata ex beneplacito Dei, et non aliis; quo admisso, non habet locum dicta Augustini expositio. Imo aliqui Theologi, quamvis neque in Angelis neque in hominibus ponant illam intentionem seu electionem præviam absolutam ad gloriam, nihilominus putant non posse negari gratuitam electionem ad vocationem congruam, eo ipso quod Deus ex certa præscientia ita res disposuit, ut uni daretur vocatio quam prænovit illi profuturam, alteri vero daretur vocatio quam prænovit illi non profuturam; nam, moraliter loquendo, negari non potest quin prioribus majus beneficium collatum sit. Neque etiam est verisimile Deum non intendisse et directe voluisse eis facere tale beneficium, cum hoc ipsum maxime consentaneum sit bonitati ejus. Igitur ex hoc capite non recte declaratur differentia posita ab Augustino in illis capitulis.

Considerata igitur re ipsa, unum discrimen certo assignari potest inter Angelos vel homines naturæ integræ ex una parte, et homines lapsos ex alia, quod priores semel justificati summa facilitate potuerunt in gratia perseverare, posteriores cum magna difficultate, propter rebellionem carnis et alia impedimenta. Unde fit ut priores ad perseverandum non indiguerint specialibus auxiliis prævenientis gratiæ, sed solis communibus pertinentibus quidem ad ordinem gratiæ, ipsi tamen justitiæ sibi inditæ quasi naturalibus et debitis. At vero homines in statu naturæ corruptæ indigent majoribus auxiliis prævenientibus, ita ut sine illis multo tempore in gratia perseverare non possint, cum solis communibus gratiæ auxiliis, ut 1. 2, q. 109, latius tractatur. Atque ex hac sola differentia conatus sum, libro tertio de Auxiliis, capite 15, dicta Augustini testimonia explicare; et quia non omnino mihi ipsi satisfaciebam, attentius eadem testimonia iterum perlegi; et de illa differentia, difficultatibusque ex illa emergentibus, diu multumque cogitavi, et nihil fere novum invenire potui, quamvis possit doctrina ibi data amplius explicari.

Ad hoc autem adverto illud etiam auxilium majus, necessarium homini justo in natura lapsa ad perseverandum, nulli etiam denegari, quantum est ex parte Dei; hoc enim convincunt omnia quæ adduximus; neque id potuit negare Augustinus, cum ad fidei dogmata pertineat; tamen in modo obtinendi hoc donum ex parte hominum vel offerendi illud ex parte Dei potest intelligi differentia; nam quibusdam offertur cum magna limitatione, ita ut non offeratur nisi involvendo conditionem, si homo constanter et strenue se gesserit, faciendo quantum in ipso est cum gratia prius recepta, et ita utendo uno speciali auxilio, ut se dignum reddat alterius majoris, vel saltem orando et bene se disponendo illud impetret. Quod non solum verum est de internis auxiliis, sed etiam de externis, quæ multum ad perseverantiam confe-

runt, ut avertere occasione peccandi, et offerre bene agendi, compescere dæmones, et similia. Aliis vero liberalius hæc auxilia totumque hoc providentiæ genus tribuit Deus, vel tribuendo specialiora auxilia, nulla spectata eorum præparatione etiam ex gratia, præter ipsammet gratiam justificantem, vel sæpissime etiam replicando auxilia, etiamsi homines in bono usu priorum negligentes fuerint. Significat ergo Augustinus inter Angelos non fuisse hanc varietatem, quia nullum auxilium eis datum vel oblatum est ad perseverandum, nisi quod ipsamet gratia in unoquoque postulabat ad unum conversionis actum plene deliberatum, nam in illo solo actu constitit Sanctorum Angelorum perseverantia, et ita in executione, ut sic dicam, uniformis providentia cum eis servata est, quamvis in occulta intentione, præparatione ac præscientia Dei, beneficii diversitas negari non possit. Idem credidit Augustinus de hominibus in statu naturæ integræ, quia, licet pluribus actibus et diuturno tempore perficienda esset, tamen propter facilitatem illius status non oportebat in modo providendi et dandi auxilia esse varietatem, sed unicuique conferrentur necessaria et debita suæ gratiæ et dispositioni, quamvis in prima vocatione et dispositione ad justitiam et primam gratiam sanctificantem, esset fortasse varietas ex solo beneplacito Dei. At vero in statu naturæ lapsæ, quia propter difficultates et impedimenta ejus vix salvarentur aliqui, si potestas ad perseverandum præcise conferretur cum solis auxiliis necessariis, et interveniente semper et in omnibus legitimo usu illorum, ideo oportuit in hoc statu, præter illum modum communem dandi potestatem perseverandi, ut perseverantia ipsa daretur. Hunc ergo modum vult Augustinus esse proprium electorum, et ratione illius ac præparationis ejus, dicit voluisse Deum ut salus justorum non nisi ad gratiam suam pertineret. Alium vero relinquit ut communem reproborum. Et quamvis potuerit Deus sola sua voluntate non dare reprobis majus subsidium ad perseverandum, quia in rigore non erat necessarium, neque eis debitum, tamen quia illo modo committuntur illi homines magno vel potius certo discrimini damnationis, ideo conatus est Augustinus justam aliquam causam hujus permissionis ex parte hominum invenire, scilicet peccatum originale; quæ causa in malis Angelis necessaria non fuit, ut ex dictis satis constat.

Atque ex hac doctrina videntur profecto et mens Augustini optime intelligi, et omnes difficultates tactæ sufficienter expediri, ita ut non oporteat circa singulas immorari. Una tantum insurgit difficultas, quia Augustinus vult in hoc statu naturæ lapsæ nullum omnino hominem de facto salvari cum sola potestate perseverandi, data illo restricto modo a nobis explicato; quod videtur incredibile, si est vera potestas. Merito enim dicetur necessarium ad perseverandum in hoc statu illud donum, sine quo in tanta multitudine hominum nullus perseverat; si autem necessarium est, profecto illi, quibus non datur neque offertur, dici non possunt habere sufficiens auxilium, nec veram potestatem perseverandi; præsertim quia multi perseverant vivendo in gratia brevissimo tempore; per breve autem tempus perseverari potest in gratia cum solis auxiliis communibus eidem gratiæ debitis.

Respondeo imprimis hic non agere an omnia quæ dicit ibi Augustinus vera aut certa sint, sed solum explicare quomodo id quod dixit, sine physica prædeterminatione optime intelligatur. Unde non desunt homines docti quibus in ea universalitate Augustini sententia non placeat. Propter quod Catherinus suam introduxit sententiam, dicens prælectis dari perseverantiam illo singulari modo, reliquum vero vulgus salvandorum cum illo communi beneficio salvari. Et fortasse aliquid simile intendit Toletus in epistolam ad Roman., cap. 11, annotatione 4, cum ita inquit: *Augustinus existimat totum esse gratiæ, quia Deus facit hominem cooperari, et determinat arbitrium hominis, quia dat ut velle possit, et facit velle. Existimo tamen non semper id esse, sed sæpe juvat hominem ut velle et operari possit; quod autem velit et operetur, hominis est facientis quod est in se, quamvis non sine adjuvante gratia.* Cum enim hic auctor tribuit Augustino quod asserat Deum determinare hominis arbitrium per gratiam, non credo intelligi de determinatione illa physica, quæ usum liberum plane tollit, alioqui non fuisset dicturus : *Existimo non semper id esse*, sed : *Existimo nunquam esse;* quia in illa determinatione non datur medium (ut sic dicam), nam vel semper datur tanquam essentialis actioni creatæ, vel, si essentialis non est, nunquam datur ad actionem liberam. Determinationem ergo vocat specialem illam inductionem moralem ac singularem protectionem, quam in omnibus qui salvantur Augustinus

posuit. Toletus autem significat non in omnibus esse necessariam.

Ego vero opinor Augustini sententiam veram esse, quia nulli homines salvantur nisi præelecti a Deo, gratuito et efficaci decreto dandi illis gloriam, ex quo decreto nascitur ut omnibus illis peculiari cura Deus provideat modum quo infallibiliter gratiam et justitiam consequantur, quod est præcipuum Augustini intentum. In executione autem non omnibus confert eadem dona, nec cum omnibus servat eumdem modum. Possumus tamen duo generatim dicere. Unum est, multos salvari perseverando ante mortem longo et continuo tempore in gratia, et de his omnibus credibilius est non recipere perseverantiam sine majori protectione Dei, et pluribus prævenientibus auxiliis quam debeantur priori gratiæ, vel dispositioni hominis facientis quod in se est, etiam cum adjutorio gratiæ, quia hoc ipsum facere semper quod in se est, cooperando gratiæ per longum tempus, superat infirmitatem hominis lapsi, inter tot difficultates et augustias constituti, nisi frequentius præveniatur et sublevetur. Fateorque tale auxilium posse dici necessarium ad perseverandum longo tempore; eos vero qui illud non habent, habere nihilominus auxilium necessarium et moraliter sufficiens ad vitandum in particulari seu divisive quodcumque peccatum, et ad impetrandum a Deo majus auxilium quoties necessarium fuerit, et nihilominus, si sæpius non gratis et ultra communem providentiam præveniantur et custodiantur a Deo, non ita perseverare diu, quin interdum graviter labantur, moraliter loquendo. Atque hac ratione, quando perseverantia durat per longum tempus et sine gravi lapsu usque ad mortem, profecto non contingit sine extraordinaria protectione Dei gratis ex vi electionis collata, quæ neque in Angelis sanctis fuit, neque in statu innocentiæ fuisset ita necessaria, et in hoc credo maxime versari differentiam ab Augustino positam.

De his vero qui parvo tempore perseverant in gratia ante mortem, verum quidem est non indigere specialibus donis internis ad perseverandum illo parvo tempore, præsertim quando repente accidit, vel in ea graves tentationes non occurrunt; semper tamen intervenit specialis Dei providentia, vel præordinando mortem tempore illo opportuno, vel compescendo dæmones ne gravius tentent, vel fortasse plus etiam juvando quam simpliciter necessarium sit. Qui etiam providentiæ modus in Angelis locum non habet, nec fortasse haberet in statu innocentiæ. Atque ita etiam in his constat differentia ab Augustino data, ex qua reliqua omnia, quæ ad difficultatem ostendendam proposita sunt, facile intelligentur.

CAPUT XXXVI.

EXPENDITUR SENTENTIA AUGUSTINI IN QUÆSTIONE SECUNDA LIBRI PRIMI AD SIMPLICIANUM, CUINAM DICTARUM OPINIONUM FAVEAT.

Inter tractatus quos Augustinus de divina gratia edidit, quem Episcopus scripsit, fuit hæc quæstio quam ad Simplicianum misit, ut ipsemet Augustinus, libro secundo Retract., capite primo, scriptum reliquit, quo in loco totam illius quæstionis doctrinam tacite confirmat, dum ait, in ea laboratum esse pro libero arbitrio: *Sed vicit gratia Dei;* ex hac ergo quæstione etiam defensores physicæ prædeterminationis suam conantur confirmare sententiam; ego vero existimo esse hoc gravissimum testimonium Augustini pro nostra sententia, nullumque prædeterminationis vestigium in ea inveniri; et ideo licet in aliis libris hunc Augustini locum tractaverim, hic ex professo decrevi totam quæstionem per partes explicare.

Ad hoc autem præstandum me compulit Franciscus Davila, qui, tractans hunc locum, referensque ex illo a nobis colligi duplicem vocationem, congruam scilicet et non congruam, inter alia sic inquit: *Non possum autem graves alias viros non admirari, qui ut ista prælo mandarent, non advertunt divum Augustinum in hoc loco, ubi de congrua et incongrua vocatione disputat, quæstionem ventilare, non definire. Cum enim ad explicationem propriæ sententiæ procedit, inquit: Et tamen intueamur superiora, et inde nostram, quantum ipse Dominus adjuvat, sententiam dirigamus. Quo patet ante ista verba propriam non protulisse sententiam. Unde et his verbis in margine additur: Conclusio quæstionis. Quia ab his verbis quæstionis decisionem et conclusionem exorditur.* Mox ejusdem Augustini tam antecedentia quam sequentia verba circa locum illum, qui in margine notatur conclusionis nomine, in suam sententiam inducit. Ex cujus doctoris verbis, nos imprimis libenter sumimus quod fatetur, distinctionem vocationis in congruam et non congruam tractari, et proponi ab Augustino in illa quæstio-

ne. Jam ergo videamus an ex propria sententia tractetur et afferatur. Quod optime fiet intentionem et discursum totius quæstionis proponendo, et singula verba quæ ad rem facere possunt expendendo; unde etiam constabit an verbum aliquod habeat quod physicæ prædeterminationi favere videatur.

Scopus Augustini. — Intentio igitur Augustini in illa quæstione, est explicare locum Pauli ad Roman. nono : *Cum nondum nati essent*, etc., de quo interrogatus fuerat. Ad illum autem exponendum, supponit intentionem Pauli in illa epistola esse non posse hominis gloriari ex operibus, ac si gratia sibi propter opera detur, quia non ita est, sed gratia præcedit ut bona opera fiant : *Quia nullus* (ait) *bene operaretur nisi antea credidisset; nullo autem modo credidisset, nisi vel secretis per visa mentis aut spiritus, vel manifestioribus per sensus corporis admonitionibus vocaretur.* Deinde § *Quam rem*, subjungit Apostolum, ad probandam hanc veritatem, afferre exemplum duorum fratrum, quorum discretio in dilectione vel odio facta est antequam nati essent, aut quippiam boni vel mali essent operati : *Ut tam Jacob* (ait) *quam filii ejus, qui futuri sunt pertinentes ad sortem sanctorum, intelligant esse se filios promissionis, non superbientes de meritis suis, sed gratiæ vocationis deputantes, quod hæredes essent Christi.* Et infra : *Vocantis est ergo gratia, percipientis vero gratiam consequenter sunt opera bona, non quæ gratiam pariant, sed quæ gratia pariantur.* Paulo vero inferius, § *Unde occurrit,* tractat quæstionem de electione divina, an supponat inæqualitatem inter electos, vel faciat, propter illa verba : *Ut secundum electionem propositum Dei maneret.* Cui summatim respondet illa verba negative esse intelligenda, nimirum, propositum illud, quo Deus dilexit Jacob et non Esau, non fuisse secundum electionem inter bonum et malum, quia nondum aliquid boni aut mali egerant, ut secundum electionem inter illa haberetur propositum, sed secundum solum beneplacitum Dei; atque ita propositum quo statuit Deus ut major serviret minori, non ex operibus, sed ex vocante fuisse. Unde concludit Augustinus : *Non ergo secundum electionem propositum manet, sed ex proposito electio.*

Difficultas. — Ubi oritur illa gravis quæstio, an ex mente Augustini electio prædestinatorum ad gloriam fuerit ex præscientia meritorum, vel ante illam, quæ ad punctum, de quo in præsenti agimus, non refert, et in libro tertio de Auxiliis tractata est, et rursus in alio opere de prædestinatione eam disputamus, et ideo illam prætermittimus, solumque adverto duo ibi ponere Augustinum tanquam distincta, quæ ambo ad voluntatem pertinent, scilicet, propositum et electionem; quæ adeo distinguit, ut propositum velit esse rationem electionis, non e contrario, et electionem diserte dicat esse ex præscientia operum, adeo ut affirmet se non videre quomodo possit illud Apostoli intelligi : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem,* nisi præscientia. Propositum vero negat apertissime esse ex prævisis operibus, ita intelligendo verba Pauli : *Antequam quidquam boni aut mali egissent,* etc. Electio autem seu dilectio prædestinatorum, de qua disputant scholastici an sit ex meritis prævisis, nihil aliud est quam quoddam propositum Dei. Et ideo quoad mentem Augustini solum potest superesse quæstio utrum quam nos vocamus dilectionem seu electionem ad gloriam, vocaverit ipse propositum, vel an ipse sub nomine electionis intellexerit hoc loco eamdem electionem ad gloriam, de qua nos disputamus. Et auget difficultatem, quia Augustinus neutrum ex illis actibus explicuit hoc loco per immediatam habitudinem ad gloriam vel electionem ad gloriam, ita ut intelligamus proximum objectum, seu materiam circa quam versantur illi actus, vel aliquis eorum, esse gloriam, sed *propositum* dixit esse *justificationis ipsius. Quod manet* (inquit), *ut justificet credentes.* De electione vero ait, supposito illo proposito, *invenire Deum opera quæ jam eligat ad regnum cælorum.* Et postea vocat *electionem meritorum*, *quæ post justificationem gratiæ provenit.*

Si quis tamen attente consideret, intelliget propositum justificationis idem esse quod propositum gloriæ, quia non est sermo de justificatione temporali, sed perpetua, ut aliis locis infra tractandis explicavit Augustinus, ex illo Pauli Roman. octavo : *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, *his qui secundum propositum vocati sunt Sancti.* Justificatio autem per gratiam fit, et ideo justificatio gratiæ ab eodem Augustino hic appellatur; et gloria nihil aliud est quam gratia consummata. Igitur propositum justificationis stabilis ac perpetuæ, idem est quod propositum gloriæ seu dandi gloriam. Item propositum adoptandi in filium, non tantum secundum temporalem justitiam, sed perpetuo, et propositum dandi hæreditatem, idem est;

nam *si filii et hæredes;* ergo propositum justificationis, propositum gloriæ est. Item, sicut gloria comparanda est per merita libere facta, ita justificatio per dispositionem liberam; ergo si hoc non obstat quominus propositum justificationis antecedat scientiam talis dispositionis, non obstabit quominus propositum gloriæ antecedat præscientiam meritorum; ergo utrumque pro eodem Augustinus reputavit. At vero electio, ut idem Augustinus exposuit, est operum seu meritorum; itaque non respicit immediate personas, sed mediis operibus et meritis. Unde videtur mihi Augustinus solam electionem justitiæ, quæ fundatur in aliqua ratione faciente diversitatem et inæqualitatem inter personas, et consideranda ad justam electionem, significasse hoc loco absoluto nomine electionis. Sicut in communi sermone loqui solemus, cum dicimus electionem ad officia vel beneficia publica esse actum justitiæ distributivæ, et debere respicere causas vel merita personarum. Atque in hoc sensu locum habet illa propositio Augustini in hac ipsa quæstione: *Nemo eligitur, nisi jam distans ab illo qui rejicitur.* Ex qua probat quod justificatio præcedit electionem, et non e contra. Nam loquendo generatim de electione, prout solum dicit dilectionem unius præ alio, non est in universum vera illa propositio, etiam in sententia eorum qui volunt electionem ad gloriam esse post prævisa merita, quia saltem de electione ad gratiam seu ad vocationem congruam ipsi fatentur fieri sine prævisis meritis, nec supponere distantiam aliquam inter eos inter quos fit electio; jam ergo non erit in universum vera illa propositio; ergo intelligenda est tantum de electione quæ est actus justitiæ, quam nos alibi executivam vocavimus, et quæ in tempore est quasi proxima causa separationis et electionis, quæ ad extra fit. Et ita est plana hujus loci intelligentia.

Unum vero est in hoc discursu Augustini mihi difficile, juxta doctrinam ejus in aliis locis, cur scilicet intelligere voluerit verba Pauli ad Ephes. secundo: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, de hac electione justitiæ, et ideo dixerit, *esse dictum secundum præscientiam*, utique meritorum, nec se videre quomodo aliter possit intelligi. Huic enim expositioni (ut aliis locis idem Augustinus adnotavit) repugnant verba sequentia, *ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus,* etc. Si enim electio facta est secundum præscientiam, potius dicere debuisset Paulus: Elegit nos in ipso, quia futuri sumus sancti et immaculati; nam illam electionem præcedit justificatio, ut hic Augustinus ait; ergo quatenus illa electio fit ante mundi constitutionem, supponit quod eligendi prævideantur justi et sancti; ergo non eliguntur, ut fiant sancti, sed quia sunt sancti in præscientia æternitatis. At Paulus dicit eligi ut fiant sancti; non ergo loquitur de electione justitiæ, sed gratiæ, benevolentiæ gratuitæ, et ita non oportet electionem illam esse in præscientia, nisi forte conditionalium operum quæ non conferunt ad electionem ex justitia, nec possunt esse ratio electionis. Unde expositionem illam de electione in præscientia, quoad verba illa ad Ephes. primo, reprobat idem Augustinus libro de Prædestin. Sanct., capite decimo septimo, dicens repugnare verbis Christi: *Non vos me elegistis, sed ego elegi vos,* Joan. decimo quinto, et cap. decimo octavo ex verbis ejusdem Apostoli idem late ostendit. Quocumque vero modo intelligatur Augustinus, in toto hoc discursu nihil favet physicæ prædeterminationi, ut per se notum est; neque hactenus etiam aliquid de vocatione congrua explicavit.

Alia quæstio. — Igitur in sequenti § *Quæritur autem*, aliam proponit quæstionem, videlicet, an saltem meritum fidei sit ratio justificationis. Et breviter respondet non esse, quia ipsamet fides supponit vocationem. Intelligit autem per justificationem totum negotium totamque mutationem quæ in homine fit, ut ex peccatore justus fiat, et ita dicit non habere initium ex homine, sed ex vocante ad fidem. Ubi jam incipit favere nostræ sententiæ, quia, ut damnet Pelagium et reliquias ejus, non curat de prædeterminatione, sed in hoc solo facit vim, quod totum negotium justitiæ sit ex vocante, id est, quod a vocatione Dei gratiæ initium sumatur. Unde tandem concludit, etiam illud, *Jacob dilexi,* esse *ex Deo vocante, non ex Jacob operante,* id est, ex Deo qui, sicut gratis dilexit, ita gratis vocat. Nam illa dilectio Dei est prima radix dandi vocationem, et vocatio est proximum principium fidei, et fides est primum pietatis opus et fundamentum reliquorum.

Rursus alia. — Postmodum vero, in § *Quid deinde Esau*, transit Augustinus ad membrum aliud Paulinæ sententiæ: *Esau autem odio habui,* et quærit an, sicut dilectio Jacob non fuit ex bonis meritis, ita nec odium Esau fuerit ex malis ejus meritis prævisis; quam quæstionem prosequitur usque ad illa

verba : *Et tamen intueamur superiora,* ubi alii putant incipere Augustinum suam sententiam definire, et antea solum disputando processisse. Sed interrogo unde probent Augustinum, non docendo, sed disputando, totam illam doctrinam proponere; numquid quia interrogationibus et responsionibus ac replicis propositis magis ac magis difficultatem urget? At hoc nullius momenti est, quia a principio usque ad finem suarum quæstionum ita procedit, et hic est frequens et subtilis stylus Augustini. Unde, si attente legatur dum interrogat et respondet, priusquam replicet, aliquid adjungit quo responsionem vel rejiciat vel approbet, et tunc ad ulteriora progreditur, iterum interrogando seu replicando; ut cum interrogat, an verba illa : *Miserebor, cui miserebor*, dicta sint quia Deus ex sola misericordia dat vocationem, ac proinde non posse homines de aliquo gloriari, quasi illud non acceperint, statim quidem subjungit : *Recte quidem hoc*, approbando expositionem et doctrinam.

Addit vero replicando : *Sed cur hæc misericordia subtracta est ab Esau ?* et hoc nonnullis interrogationibus urget. Postmodum vero respondendo concludit : *Nemo itaque credit non vocatus, sed non omnis credit vocatus ; multi enim sunt vocati, pauci vero electi ; utique ii qui vocantem non contempserunt, sed credendo secuti sunt, volentes autem sine dubio crediderunt.* Sed quia hæc resolutio quoad hanc partem videri poterat esse contra illud : *Non est volentis,* etc., iterum interrogat : *Quid est ergo quod sequitur : Non est volentis*, etc. Iterumque interrogando respondet : *An quia nec velle possumus nisi vocati, et nihil valet velle nostrum, nisi ut perficiamus adjuvet Deus ?* Et cætera quæ sequuntur usque ad conclusionem illam valde notandam, qua principali interrogationi de Esau respondere incipit (ex propria profecto sententia), dicens : *Noluit ergo Esau, et non cucurrit, sed etsi voluisset et cucurrisset, Dei adjutorio pervenisset, qui ei etiam velle et currere vocando præstaret, nisi vocatione contempta reprobus fieret.* Quibus verbis in summa respondet ipsi Esau non defuisse vocationem (quod de omni reprobo vult dictum intelligi), nec adjutorium ut perveniret, si vellet ; quia Deus, quantum est ex se, etiam ipsum velle præstaret, nisi ipse contemneret vocationem. Itaque non ex Dei voluntate denegatum est illi auxilium efficax, sed ipse Esau sua prava voluntate impedivit ne sua vocatio esset efficax. Et ita respondet quæstioni cur misericordia subtracta fuerit Esau. Quæ responsio quam sit aliena a necessitate physicæ prædeterminationis ad efficaciam vocationis, perspicuum est. Nam juxta illam sententiam nullo modo potest voluntati hominis attribui quod efficax auxilium non habeat, sed in divinam tantum est refundendum, ut supra probatum est.

Duo sunt obscura in verbis Augustini. — *Prima obscuritas.* — Ad hanc vero rationem seu responsionem magis explicandam, addit ille difficilia et obscura verba : *Aliter enim Deus præstat ut velimus, aliter præstat quod voluerimus. Ut velimus enim, et suum esse voluit, et nostrum ; suum vocando, nostrum sequendo. Quod autem voluerimus, solus præstat, id est, posse bene agere et semper beate vivere.* In quibus verbis duo sunt obscura in ejusdem Augustini doctrina. Primum est, quia inquit Deum præstare ut velimus, non tamen solum Deum, sed nos vocando, et nobiscum cooperando, cujus oppositum dicit lib. de Gratia et libero arbitrio, capite decimo sexto et decimo septimo : *Ut velimus* (ait) *sine nobis operatur ; cum autem volumus, nobiscum cooperatur.* Sed obscuritas nascitur ex ambiguitate illius particulæ *operari ut velimus*, nam potest significare vel præparare voluntatem ad volendum, seu ut velit ; vel significare potest efficere ipsummet velle nostrum. In libro ergo de Gratia et libero arbitrio, loquitur Augustinus priori modo, et ideo ait solum Deum sine nobis operari ut velimus, quatenus præparatur voluntas a Domino. Quod fit evidens ex eo quod distinguit operari ut velimus, ab ipso velle, quod dicit postea subsequi, et non fieri sine nobis. In præsenti autem idem est operari ut velimus quod efficere ipsum velle ; et hoc ait Augustinus ita esse Dei ut sit etiam nostrum, et ita esse nostrum ut sit etiam Dei.

Altera obscuritas. — Altera vero obscuritas hinc nascitur. Nam cum eadem ratio sit præteriti actus et præsentis, quomodo Deus solus fecit quod voluerimus, si non facit solus cum volumus ? Sed dicendum illam particulam, *quod*, dupliciter accipi posse ; primo in vi adverbii, secundo in vi relativi. Si priori modo sumatur, verbum *voluerimus* non potest esse præteriti temporis, ut ratio facta probat ; erit ergo futuri perfecti subjunctivi modi, *voluero;* et sensus erit : Quod volituri sumus, ipse solus præstat, quia nimirum solus præparat voluntatem ad volen-

dum. Et ita coincidunt hæc verba cum illis ex libro de Gratia et libero arbitrio : *Ut velimus, sine nobis operatur*. Fateor tamen hunc sensum difficile adaptari explicationi quam statim ipse Augustinus addit, dicens, *id est, posse bene agere, et semper beate vivere.* Nam hoc non pertinet ad gratiam præparantem voluntatem ad volendum, et sed potius ad subsequentem ipsum velle, juxta illud : *Qui dedit velle, dedit et perficere.* Et ideo magis placet quod in tertio libro de Auxiliis dixi, illud *quod* non esse adverbium, sed relativum, ut sensus sit : Velle beate vivere, nostrum est, cum Dei adjutorio ; quod autem per hunc actum volumus, id est, ipsum beate vivere, solus Deus præstat. Item propositum bene operandi nostrum est, et Dei ; ipsum autem bene agere, quod est objectum volitum per illud propositum, solus Deus præstat. Quia vero hoc posterius exemplum indigebat explicatione, addidit illam, dicens in tantum hoc esse solius Dei, in quantum ipse solus præstat potestatem bene agendi, quia ipsummet bene agere etiam est nostrum cum Dei adjutorio, quia in ipso bene agere jam includitur nostrum velle, vel novum, vel perseverantia in primo.

In nostro velle nihil est quod a solo Deo fiat, sed a Deo et nobis. — Ex his ergo verbis, ad rem de qua agimus non parvum potest sumi argumentum ; quia in nostro velle nihil est in sententia Augustini quod a solo Deo fiat, sed a Deo et nobis ; unde cum determinatio ad volendum pertineat ad ipsum velle, vel potius nihil aliud sit quam effectio ipsius velle, constat ex mente Augustini non fieri in nobis sine nobis. Aliunde vero ex ejusdem Augustini explicatione constat, quidquid soli Deo agenti tribuitur, pertinere ad potestatem bene agendi, non ad ipsammet actionem.

Quomodo possit reprobatio Esau tribui voluntati Esau contemnentis vocationem. — Ulterius vero, ab illa particula : *Verumtamen Esau nondum natus,* iterum replicat Augustinus, quomodo possit reprobatio Esau tribui voluntati ejusdem Esau contemnentis vocationem, cum contemnere vocationem pertineat ad malam actionem, et ipse sit odio habitus *antequam quidquam boni aut mali egisset.* Nam si dicatur, licet ipse nondum egisset, jam Deum præscivisse fuisse acturum, eadem ratione dicetur Jacob fuisse dilectum ex bonis operibus prævisis, quod repugnat intentioni Pauli, et aliis verbis : *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis. Quæ* (inquit) *non possunt ita exponi, id est, non est solius hominis, sed etiam Dei, alias enim potuisset dicere Paulus, non Dei miserentis, sed hominis volentis.* Vult ergo Paulus quod ipsum bene velle sit aliquo modo solius Dei miserentis, atque adeo quod illa misericordia, ex qua nascitur ut bene vivamus, non sit ex bonis operibus etiam prævisis. Ad explicandum autem quæ sit hæc gratia, per quam Deus solus operatur in nobis bonam voluntatem, distinguit expresse divinam vocationem et divinum adjutorium, ita notabiliter concludens : *Non igitur ita dictum esse putandum est : Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, quia nisi ejus adjutorio non possumus adipisci quod volumus, sed ideo potius quia nisi ejus vocatione non volumus ;* de qua vocatione paulo antea dixerat : *Nobis non potest tribui quod vocamur.* Unde etiam constat Augustinum ad hæc duo reducere auxilia gratiæ, vocationem et adjutorium, et ratione vocationis tribuere soli Deo nostram bonam voluntatem, et non ratione determinationis, quæ ad gratiam adjuvantem et cooperantem potius pertinet. Ac denique constat nullum auxilium gratiæ medium inter vocationem et adjutorium ab Augustino tradi vel insinuari, sed potius ex vocatione immediate sequi ipsum velle bonum a libero arbitrio cum adjutorio Dei.

Quia vero vocationem habet etiam qui illam contemnit, ut Esau, ideo in versicul. *Sed si vocatio ista*, etc., iterum objicit, quomodo verum sit illud : *Multi vocati, pauci vero electi,* si vocatio ista ita est effectrix voluntatis, ut omnis vocatus eam sequatur ; vel si non omnis vocatus obtemperat, quia obtemperare positum est in ejus voluntate, quomodo non etiam dici potest vere : *Non miserentis est Dei, sed obtemperantis est hominis. Quia misericordia Dei non sufficit, nisi vocati obedientia consequatur.* Ad quam objectionem iterum interrogando respondet : *An forte illi qui hoc modo vocati non consentiunt, possent alio modo vocati accommodare fidei voluntatem?* In quibus verbis insinuat Augustinus distinctionem duplicis vocationis, quam fuse statim declarat, ut per eam totum hoc negotium componat, et efficacis gratiæ infallibilitatem, sine detrimento sufficientis vocationis, licet inefficacis, exponat. Sed priusquam ad alia verba transitum faciamus, in his proxime relatis notandus est loquendi usus et stylus Augustini ; nam cum dicit eos, qui sic vocati non consentiunt, potuisse alio modo vocatos consentire, intelligit eos ita potuisse ut, si ita essent vo-

cati, infallibiliter accommodarent fidei voluntatem suam. Qui sensus est necessarius, tum quia alias non responderet objectioni, tum quia etiam de illis qui vocati non consentiunt, verum est dicere posse consentire si velint, et posse velle. Est ergo sensus : *Possent alio modo vocari, quo si vocarentur, accommodarent fidei voluntatem suam ;* et hoc ipsum est quod inferius ait : *Eorum autem miseretur quos ita vocat, quomodo eis vocari aptum est ut sequantur,* utique infallibiliter, unde subjungit : *Cujus miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat.* Quapropter, cum superius ait : *Ad alios quidem vocatio pervenit, sed quia talis fuit qua moveri non possent, nec eam capere apti essent, vocati quidem dici potuerunt, sed non electi ;* illud (inquam) *moveri non possunt*, consentanee ad superiora intelligendum est, vel subintelligendo moveri non possunt efficaciter, seu infallibiliter ; vel non possunt in sensu composito, et facta suppositione quod Deus prævideril illam vocationem non fuisse futuram illis congruam ex eorum libera resistentia. Nam absolute et simpliciter, etiam illi vocati, qui libere resistunt vocationi, possent velle ei assentire, alioqui talis vocatio non esset sufficiens in suo ordine, et consequenter illi non assentire non esset culpa. Sicut enim non peccat contra fidem qui non credit, quia sibi non proponitur fides sufficienter, ita non peccat contra vocationem, qui non respondet, quia non sufficienter vocatur ; nemo autem sufficienter vocatur, qui absolute et simpliciter non potest tali vocationi assentire.

Quibus verbis declaret Augustinus diversitatem inter vocationem congruam et non congruam. — Deinde observandum est quibus verbis declaret Augustinus diversitatem inter vocationem congruam et non congruam ; sic enim ait : *Ut et illud verum sit : Multi vocati, pauci electi ; ut quamvis multi uno modo vocati sint, tamen quia non omnes uno modo affecti sunt, illi soli sequantur vocationem, qui ei accipiendæ reperiuntur idonei.* Attentissime enim consideranda sunt illa verba : *Uno modo vocati sunt,* ut conspiciatur Augustinum non ponere diversitatem in ipsis vocationibus, aut in modis earum secundum suas entitates, ut sic dicam, spectatis, nec secundum aliquem intrinsecum modum, quem a Deo recipiunt, sed solum ex parte subjecti, seu affectionis, vel dispositionis ejus provenire ut una habeat infallibiliter effectum, et non alia, et hoc vocat esse *ideoneum capiendæ vocationi,* id est, ita affectum, ut infallibiliter illa movendus sit, si ea pulsetur. Unde cum subdit in hoc ostendi misericordiam Dei erga electos, *quia hoc modo vocavit quo aptum erat eis*, non intelligit vocasse illos peculiari modo quo non vocavit alios, ita ut in ipsa vocatione sit diversitas modi, sed intelligit misericordiam electorum in hoc esse quod, licet videatur Deus uno modo et uniformi vocare omnes, tamen eum modum vocationis eligit, quem prænovit esse convenientem futurum suis electis, etiamsi aliis non esset futurum ita conveniens. Atque hunc sensum magis inferius declaravit dicens : *Videmus enim alios aliter iisdem rebus demonstratis vel significatis ad credendum moveri.* Quod allatis variis exemplis late prosequitur et declarat ; et concludit interdum quidem posse esse varietatem in ipsa vocatione et modo ejus, *quia eadem res uno modo dicta movet, alio modo dicta non movet.* Sæpe vero ex parte subjecti, quia res etiam eodem modo dicta *unum movet, alium non movet.*

Responderi potest Augustinum loqui de vocatione externa, quæ sine dubio potest esse eadem ; nunquam tamen dicere etiam internam, quatenus a Deo est, esse eamdem ; unde omnia exempla quæ adducit sunt de externa prædicatione et suasione per signa, vel miracula, etc. At enim sine dubio Augustinus totam vocationem comprehendit, ut est vera vocatio gratiæ, quam ipse defendit contra Pelagium. Primo quidem, quia de vocatione externa nulla erat illi contentio cum Pelagio, qui etiam admittebat externam vocationem esse necessariam, quam nomine doctrinæ et revelationis solet potius Augustinus significare. Secundo, quia idem Augustinus, libr. de Spiritu et litter., cap. 33, ait voluntatem credendi esse donum Dei, *quia vocante Deo surgit de libero arbitrio.* Ubi loquitur de vocatione vera et Spiritum gratiæ habente. Unde necesse est ut internam etiam illuminationem et inspirationem complectatur. Et tamen statim, cap. 34, explicans Augustinus illam vocationem, ait non ideo tamen voluntatem credendi Deo attribui, quia est ex libero arbitrio quod Deus dedit, *verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus ut velimus, et ut credamus, sive extrinsecus per Evangelicam exhortationem*, etc., *sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid sibi veniat in mentem.* Igitur vera et efficax vocatio potest media externa suasione fieri ; nunquam tamen fit sine

interna inspiratione, quæ inde resultat; et simili ratione, vocatio quæ futura non est efficax, si tamen futura est sufficiens, non potest in solo externo sonitu verborum aut signorum visione sistere, nisi tale sit totum hoc quod exterius fit, ut sit instrumentum excitans interius veram Spiritus Sancti illuminationem et inspirationem. Quamvis ergo Augustinus, in quæstione illa secunda quam tractamus, loquatur de ordinario modo vocationis per signa externa, non excludit tamen internam motionem, sine qua non esset vera vocatio; ergo sicut de vocatione externa ait posse esse eamdem in eo qui consentit, et in eo qui resistit, ita etiam de interna, quæ secundum ordinariam legem non est major quam per externa, cum communi auxilio gratiæ, excitetur. Tertio, quia alias nihil Augustinus efficeret sua illa distinctione. Eam enim adducit ut declaret, etiam eos, qui non obediunt, voluntate sua dissentire, et non ex defectu vocationis. At hoc verum non fuisset, si illi tantum haberent vocationem externam, vel caruissent aliqua interna omnino necessaria ad credendum, quam in sua potestate non haberent.

Ex hoc igitur attente ponderato, aperte convincitur Augustinum non posuisse efficacitatem gratiæ prævenientis in prædeterminatione physica, nec in aliqua intrinseca differentia ipsiusmet internæ vocationis seu prævenientis gratiæ, neque in aliquo alio, quidquid illud esse fingatur, quod ita tribuatur uno modo vocatis et præventis, ut aliis non detur, nec sit in eorum potestate, sed positam esse in illa congruitate et opportunitate, quam Deus in sua altissima præscientia observavit et misericorditer præparavit. Præsertim vero quod non sit in prædeterminatione physica, præter rationes factas, quæ in illa maxime locum habent, ex verbis ejusdem Augustini non obscure constare potest. Nam, in principio illius paragraphi quem tractamus, ait quod, licet multi sic vocati non consentiant, si alio modo vocarentur, *possent* accommodare fidei voluntatem. Ergo non intelligit Augustinus per vocationem congruam determinari physice voluntatem, nam illa posita adhuc requiritur ut homo sic vocatus *accommodet fidei suam voluntatem*. Quæ verba, in omni sua proprietate, significant voluntatem et esse indifferentem, etiam supposita vocatione efficaci, et ipsam se determinare cum vocationis adjutorio. Quid enim aliud est, *accommodare suam voluntatem fidei*, quam illam ad volendum credere determinare? Unde inferius concludit: *Quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque conjungeret, in qua Jacobus justificatus est?* Quid est, quæso, determinare voluntatem ad credendum, nisi applicare illam eamve conjungere ad fidem? Et tamen Augustinus ipsi Esau hoc tribuit, si tali modo vocaretur; non ergo vult quod vocatio talis esset ut determinaret Esau, sed ut illa posita Esau ipse sese applicaret et determinaret, quamvis non sine cooperatione gratiæ Dei. Denique si Augustinus intellexisset congruitatem vel efficacitatem vocationis congruæ esse positam in prædeterminatione physica, non oportuisset ipsum recurrere ad diversam affectionem hominis vocati; quocumque enim modo affectus sit, si cum vocatur, detur prædeterminatio, superabit affectionem et consentiet. Nec oporteret tanta exaggeratione interrogare: *Quis audeat dicere defuisse Deo modum congruenter vocandi Esau?* Quia si prædeterminatio est possibilis simul cum libertate, respectu cujuscumque hominis est possibilis, nec ullus vel indoctissimus poterat de hoc dubitare. Item nulla esset necessaria varietas in modo vocandi, ut unus sit congruus, non alius; et tamen Augustinus illam supponit dicens: *Quod si tanta quoque esse potest obstinatio voluntatis, ut contra omnes modos vocationis obdurescat,* etc. In quibus etiam verbis evidenter supponit, posito quocumque modo vocationis, adhuc remanere voluntatem ita indifferentem ut obdurescere possit, quantum est ex se, et non supposita prævisione Dei de contrario effectu. Quod tamen de prædeterminatione physica dici non potest, quia, illa posita, non est in potestate voluntatis contra illam obdurari.

Quod si quis fortasse dicat his rationibus recte probari determinationem physicam non pertinere ad vocationem, nihilominus vocationem, quantumvis congruam, non habere effectum sine prædeterminatione, sicut non habet effectum sine cooperante gratia, respondemus aliud esse hoc affirmare, aliud vero esse hoc tribuere Augustino. Hic non agimus de assertione ipsa, sed de mente Augustini, nobisque satis est ut ex dictis constet, ex mente Augustini prædeterminationem illam non pertinere ad vocationem, sive congruam, sive non congruam. Nam inde imprimis sequitur evidenter, ex mente Augustini non posse colligi illam esse necessariam post vocationem con-

gruam, et cum illa semper esse conjunctam; ubi enim hoc vel leviter insinuavit Augustinus? Addimus deinde contrarium satis significasse; tum quia nihil aliud tribuit soli Deo ex necessariis ad voluntatem credendi, præter vocationem, et illam postulat congruam, ut voluntas infallibiliter sequatur; tum etiam quia inter talem vocationem et applicationem voluntatis, qua ipsa se accommodat, conjungit et applicat ad fidem, nullam aliam motionem mediam et præviam ad consensum ac posteriorem vocatione ponit, quam Deus se solo effecturus sit; tum denique, quia totam efficacitatem gratiæ prævenientis ponit in congruitate vocationis, et tamen illa esset et insufficiens, si adhuc requireretur prædeterminatio, et impertinens, quia si Deus velit prædeterminare, omnis vocatio reddetur congrua; si non velit, quantumvis vocatio videatur accommodata, manebit inefficax. Quod ita etiam declaro, quia Augustinus dicit ad vocationem congruam infallibiliter sequi consensum; vel ergo sequitur quia illi adjungitur prædeterminatio ex voluntate Dei, vel quia congruitati vocationis debetur prædeterminatio. Si primum, ergo præcisa prædeterminatione nulla est congruitas in vocatione, cujus oppositum probatum est. Si vero dicatur secundum, ergo, præcisa prædeterminatione, est effectus infallibiliter futurus ex vi vocationis congruæ; ergo nulla est necessitas talis prædeterminationis; nec intelligi potest congruitas prævia, cui talis prædeterminatio debeatur. Non est tamen ratio similis de adjutorio gratiæ cooperantis, quia hoc intrinsece offertur cum vocatione sufficienti, ac proinde est in potestate voluntatis habere illud in actu secundo, si velit; prædeterminatio autem non necessario offertur cum vocatione, quantumvis sufficienti. Per efficacitatem ergo vocationis congruæ plane excluditur prædeterminatio physica, juxta mentem Augustini.

At enim prædictus modernus auctor, hoc fortasse prævidens, dixit Augustinum in tota hac distinctione tradenda non loqui ex mente sua et propria sententia, sed disputando hæc proponere. Hoc autem suadere vult, quia proxime post illam distinctionem datam subjungit hæc verba: *Et tamen intueamur superiora, et inde nostram, quantum ipse Dominus adjuvat, sententiam dirigamus.* Ecce (inquit ille) nunc incipit Augustinus suam sententiam proferre; ergo superiora omnia non recte allegantur tanquam sententia Augustini, sed oportet attendere quid ibi proxime tractet Augustinus, et cui quæstioni respondeat. Postquam enim quæstionem illam, quomodo verum sit: *Multi sunt vocati, pauci vero electi,* per distinctionem duplicis vocationis expedivit, cum illa connectit aliam, ibi: *Hic dicet aliquis,* cur scilicet vocatio congrua non fuerit data Esau. Ad quam, supposita iterum superiori divisione duplicis vocationis, in summa respondet, quando Deus non ita vocat aliquem, quomodo ad fidem movendus est (ita enim, ut notavi, modus ille loquendi apud Augustinum intelligendus est), ostendit (inquam), id facere, non quia non possit ita vocare ut persuadeat, sed quia non vult majorem misericordiam præstare, ob alios fines providentiæ suæ; et hoc probat ex subjunctis verbis Pauli: *Dicit enim Scriptura Pharaoni,* etc., usque ad illud: *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.* Ex quo subjungit ac connectit quæstionem aliam seu objectionem, dicens: *Quod si fit sine ulla distinctione meritorum, quis non erumpat in eam vocem, quam sibi objecit Apostolus: Dices itaque mihi: Quid adhuc conqueritur? nam voluntati ejus quis resistet?*

Cum ergo Augustinus immediate subjungit: *Et tamen intueamur superiora, et inde nostram, quantum Dominus dederit, sententiam dirigamus,* non incipit resolvere quæstionem a principio propositam, prætermissis omnibus quæ usque ad illa verba disputaverat, sed objectioni et interrogationi proxime factæ, et argumentis contra libertatem divinæ electionis, ut sic dicam, factis propositæ, cur scilicet gratis Esau seu reprobum relinquat sine vocatione congrua, vel quomodo inde non sequatur hominis desperatio et justa querela hominis contra Deum, et e converso injustam esse querelam Dei de homine non credente, cum talem vocationem illi non det, ad hanc (inquam) quæstionem respondere incipit, et de illa offert sententiam suam cum divino adjutorio, quia res est valde supernaturalis et ardua. Nullum ergo argumentum ex illis verbis sumi potest, quod usque ad illa verba non fuerit Augustinus ex propria mente et sententia locutus, expediendo alia dubia quæ præposuerat.

Præterea ipsa verba expendenda sunt. Nam cum ad respondendum dicit: *Intueamur superiora,* duobus modis id intelligi potest. Primo, ut per *superiora* intelligat omnia præcedentia, quæ ab ipsomet in tota illa quæstione dicta fuerant. Et si de his est sermo,

potius inde sequitur approbare illa, et ex illis, tanquam ex fundamentis optimis, vel reliqua quæ supersunt dicenda, vel resolutionem totius quæstionis velle elicere vel dirigere, ut ipse loquitur, unde, licet notatiuncula illa marginalis, ubi hoc loco signatur, *conclusio quæstionis*, ad quæstionem referatur et sustineatur, non inde sequitur priora omnia non esse dicta ex sententia Augustini, sed potius sequitur esse ab illo jacta ut fundamenta suæ sententiæ et conclusionis intentæ, sicut est usitatum apud divum Thomam in corporibus articulorum; incipit enim ab aliquibus principiis generalioribus, et paulatim progreditur usque ad conclusionem, quam infime constituit. Unde inferri non potest superiorem doctrinam articuli non esse dictam ex propria sententia, sed oppositum potius infertur. Secundo tamen modo intelligi potest, ut per *superiora* intelligat Augustinus illa quæ Paulus in eodem capite nono ad Roman. dixerat, qui solus sensus est sine dubio legitimus; nam immediate post illa verba : *Intueamur superiora, et inde nostram sententiam dirigamus*, subdit Augustinus : *Ait enim paulo ante: Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas est apud Deum? Absit.* Hæc ergo sunt *superiora*, ex quibus Augustinus vult sententiam suam dirigere. Et ex illis respondet ad proximam interrogationem propositam de illa apparente inæqualitate, quia cujus vult miseretur, et quem vult indurat, esse alicujus occultæ, atque humano modo ininvestigabilis æquitatis. Solum ergo ad illam quæstionem ibi respondere incipit, nec quæ prius dixerat circa quæstiones alias vel immutat, vel in dubium revocat. Unde illammet responsionem prosequendo et explicando, ex illis principiis quod non est injustitia exigere debitum, nec contra justitiam uni gratis remittere, licet alteri non remittat, concludit paulo inferius, dicens : *Itaque impudentiam quæstionis ita retundit Apostolus : Homo, tu quis es, qui respondeas Deo?* Ac deinceps in eamdem sententiam per integram fere aliam columnam in eadem responsione, ex ejusdem Apostoli verbis immoratus, nec verbum ullum habet quo vel superiorem doctrinam a se datam sibi non probari, vel res ibi tractatas aliter expedire, vel denique circa doctrinam de duplici vocatione mutare videatur.

Deinde vero in § *Sed enitendum est hoc loco*, novam proponit dubitationem. Ad intelligendum autem melius Augustini discursum, recolendum est quod in principio illius quæstionis secundæ proposuit, nimirum, ut totum Apostoli contextum ab illis verbis : *Non solum autem illa*, usque ad illa, *Nisi Dominus Sabbaoth reliquisset nobis semen*, etc., explicaret. Hanc ergo intentionem suam hactenus prosecutus, varias quæstiunculas, seu interrogationes et responsiones proponendo, et quidem prius, proposita intentione Apostoli, quod gratia Dei ex ipsius voluntate primario pendeat, non ex nostris operibus, declarat totum id quod de electione Jacob præ Esau dicitur. Deinde adjuncta distinctione duplicis vocationis explicat quomodo divina electio per vocationem congruam executioni mandetur, sicque verificetur illud : *Non ex operibus, sed ex vocante*, etc. Postea vero in ipsamet vocatione efficaci occasione sumpta, transitum facit ad explicandam totam illam particulam Apostolici contextus : *Quid ergo dicemus? Numquid iniquitas est apud Deum?* etc. Nunc autem revertitur ad illa verba : *Esau autem odio habui*, propter differentiam quæ ex aliis Scripturæ verbis : *Nihil odisti eorum quæ fecisti*, circa illa nascitur; ex quo discursu, qui in ipsa littera Augustini est patentissimus, constat manifeste quam sit a re ipsa et veritate alienum, dicere, Augustinum non tradidisse ex propria sententia totam illam doctrinam de vocatione congrua. Nam si hoc ita est, nec ex propria sententia declarat textum Apostoli, nec respondet quæstioni, sicut in principio promisit; nec denique certam aliquam vel constantem doctrinam ibi tradit, cum omnia fere quæ dicit, in illa vocationum differentia ac distributione pro sola Dei libertate et electione nitantur. Unde (quod maxime hanc veritatem confirmat) in solvenda hac eadem objectione, et postea in fine quæstionis, iterum atque iterum eamdem doctrinam de vocatione congrua inculcat.

Ad objectionem ergo illam, quomodo Deus, qui nihil odit eorum quæ fecit, dicatur odio habuisse Esau, late respondet, et occasione illius reliquam partem Apostolici contextus, quam præmiserat, declarat, usque ad illa verba : *Est locus quidam*, etc., exclusive. Summa vero responsionis est, Deum in Esau odisse culpam quam ipse Deus non fecit, non vero odisse personam, vel naturam quam ipse fecit; et hoc sensu dictum esse alibi Deum nihil odisse eorum quæ fecit. Quod si objiciatur Paulum dixisse Deum odio habuisse Esau antequam quidquam mali egisset, sicut dilexit Jacob antequam quidquam boni egis-

set, respondet alibi Augustinus, licet Deus odio habuerit Esau antequam quidquam mali egisset, non vero antequam quidquam mali contraxisset, et ita in eo odisse originalem culpam quam ipse non fecit, et propter illam negasse illi peculiarem illam misericordiam, quam Jacob gratis fecit. Instare autem quis potest, quia etiam de Angelis, Lucifero et Michaele, verbi gratia, dici potest: Antequam quidquam boni aut mali egissent, Michaelem dilexit, et Luciferum odio habuit; et non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia major serviet minori. Et tamen in Angelis nulla originalis culpa præcessit, unde in illis non solum vere dicitur: Antequam quidquam mali egissent, sed etiam antequam quidquam mali contraxissent. Respondeo (ut iterum jam dixi) me non probare nunc nec defendere omnia verba et singulas solutiones seu responsiones Augustini, sed tantum mentem ejus explicare; fortasse enim illa responsio non est necessaria, et probabile satis est, etiam ante prævisum originale peccatum Deum elegisse Jacob, et non Esau, ut in alio opusculo ostendimus; et quod Scriptura alibi dixit, Deum nihil quod fecit odisse, intelligitur de proprio odio; cum vero Paulus dicit Deum odio habuisse Esau, latius sumit odium pro negatione dilectionis eximiæ seu singularis; et hoc modo nulla est necessaria culpa ut Deus personam odio habeat, id est, non diligat eo modo quo aliam æqualem, vel etiam minorem diligit. Quanquam autem responsio Augustini non sit necessaria, est satis pia et probabilis; deservireque potest ad explicandum cur illa negatio amoris odium vocetur; habet enim specialem rationem odii, si non solum negatus sit ille amor, quia non debitus, sed etiam in vindictam alicujus culpæ. In tota vero illa parte illius quæstionis nihil aliud invenio aut explicatione indigens, aut ad nostram causam conducens, præter illa verba: *Hæc demonstratio potentiæ Dei, et annuntiatio nominis ejus in universa terra, prodest eis, ut timeant, ut vias suas corrigant, quibus vocatio talis congruit.* Nam ex hoc ultimo verbo constat hic redire ad superiorem doctrinam de vocatione congrua, et in ordine ad illam explicare omnia quæ per exteriora signa vel opera Deus facit vel permittit, etiam circa reprobos, ut deserviant saluti electorum; non ergo tradit Augustinus doctrinam illam de vocatione congrua ex aliena sententia, sed ex maxime propria.

Tandem vero post collationem alterius testimonii, Ecclesiastici 33, cum loco Pauli (in quo nihil nobis ad causam nostram notandum occurrit), in fine quæstionis, ab illis verbis: *Nulla igitur intentio tenetur Apostoli*, etc., epilogum facit, et summatim doctrinam datam colligit, iterumque ad vocationem congruam redit, et in ea maximam vim hujus negotii ad gratiam et prædestinationem pertinentis ponit: *Præcipitur* (ait inter alia) *ut credamus, ut dono accepto Spiritus Sancti, per dilectionem operari possimus: sed quis potest credere, nisi aliqua vocatione, hoc est aliqua rerum testificatione tangatur?* Notetur explicatio vocationis quam non ponit Augustinus, nisi in aliquo tactu cordis per aliquam actionem vitalem intellectus vel voluntatis. Et quia ad certitudinem conversionis et prædestinationis non satis est vocatio, nisi ut congrua, subjungit: *Quis habet in potestate tali viso tangi, quo ejus voluntas moveatur ad fidem?* utique cum effectu et infallibiliter: *Quis* (inquit) *animo amplectitur aliquid quod eum non delectat? Aut quis habet in potestate ut vel occurrat quod eum delectare possit, vel ut delectet cum occurrit? Cum ergo nos ea delectent quibus proficiamus ad Deum, inspiratur hoc et præbetur gratia Dei*, etc. In quibus et similibus verbis semper illud attente considerandum est apud Augustinum, totum hoc negotium prævenientis gratiæ positum esse in excitationibus intellectus et voluntatis per proprios actus harum potentiarum, quibus homo paulatim illuminatur vel afficitur, ut tandem consentiat. Unde inferius concludit: *Igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, quandoquidem nec velle, nec currere, nisi eo movente atque excitante poterimus.* Et in sequentibus addit mysterium electionis divinæ in modo hujus vocationis manifestare, quod tandem in fine exemplo Pauli declarat, non quia ejus voluntas physice fuit ad fidem volendam determinata, sed quia *una desuper voce prostratus, et occurrente tali viso, quo mens illa et voluntas refracta sævitia corrigeretur ad fidem*, tractus est. Semper ergo persistit Augustinus in doctrina de vocatione congrua, et in illa ponit gratiæ prævenientis efficacitatem, etiam in mirabili et efficacissima conversione, qualis illa Pauli fuit. Ergo ex discursu illius integræ quæstionis plane sententia nostra confirmatur, et contraria ab Augustini sententia prorsus aliena conspicitur.

CAPUT XXXVII.

CONFERUNTUR CÆTERA AC PRÆCIPUA AUGUSTINI TESTIMONIA EX VARIIS EJUS OPERIBUS IN FAVOREM UTRIUSQUE SENTENTIÆ DESUMPTA.

Quamvis ex dictis in superioribus capitibus possit satis de Augustini mente constare, ne tamen videamur alia ejus opera prætermittere, et subterfugere nonnullas locutiones quæ ab aliis auctoribus maxime ponderantur, et quia per omnia Augustini opuscula de hac materia sigillatim et integre discurrere nimis prolixum esset et operosum legentibus, ideo universa quæ alicujus momenti videntur, hoc capite comprehendemus. Ut autem ad aliquod certum principium revocemus omnia, sciendum est varia esse capita ex quibus credi potest motionem Dei præviam et physice prædeterminantem voluntatem humanam, esse necessariam ad actiones ejus. Unum caput est necessitas divini influxus ut primæ causæ ad actiones causarum secundarum, etiam liberarum. Aliud est necessitas gratiæ ad bene operandum, præsertim ad inchoanda opera gratiæ, seu ad initium salutis. Tertium est necessitas gratiæ efficacis ad exequendam infallibiliter divinam prædestinationem seu electionem, sub qua includitur, tum gratia efficax ad primam conversionem per quam homo justificatur, tum etiam gratia efficax ad perseverandum in justitia.

Locis hic citatis cooperantem tantum concursum requirit Augustinus, non prædeterminantem motionem. — De primo capite interdum quidem disputat Augustinus, ostendendo sine Deo cooperante, id est, per generalem concursum concurrente, nihil posse facere voluntatem humanam, sicut neque alias causas creatas, ut videre licet libro duodecimo de Civitate, capite vigesimo quinto, et libro decimo sexto, capite quinto, ubi Angelos vocat cooperatores Dei, etiam in his motibus externis quos naturali virtute exercent. Unde in priori loco sic de Deo inquit : *Nec operarios habet, nisi quos ipse creavit ; et si potentiam suam fabricatoriam rebus subtrahat, ita non erunt, sicut antequam fierent non fuerant;* et iterum ibidem : *Cujus occulta potentia cuncta penetrans incommutabili præsentia facit esse quidquid aliquando est, et quantumcumque est, quia nisi faciente illo non tale esset, sed prorsus esse non posset.* Quibus locis cooperantem tantum concursum requirit, non prædeterminantem motionem. Addo insuper verisimile esse interdum contra Pelagium loqui de necessitate hujus generalis concursus, quia probabile est illum etiam negasse Pelagium, ut plane significat divus Hieronymus in epistola ad Ctesiphontem, ubi hac ratione dicit Pelagium fecisse quodammodo liberum arbitrium æquale Deo, id est, independens ab alio in operando, et in suo regimine, quia seipsum regit sine alterius ope auxiliove concurrente. Idemque repetit dialogo primo contra Pelagianos. Cum ergo Augustinus omnes errores Pelagii expugnaverit, credibile est hunc non omisisse, etiam in disputationibus contra Pelagium. Nam in libr. de Gratia Christi, capite quarto, refert Pelagium solam possibilitatem bene operandi, quæ est in facultate libera voluntatis, Deo attribuisse, voluntatem autem bonam ipsi homini, scilicet quoad actum secundum. Et quamvis diceret Deum adjuvare hominem suæ gratiæ auxilio, per hoc auxilium solum intelligebat legem et doctrinam, quam dicebat juvare possibilitatem, non ipsum velle. Nam ad hoc ita putabat sufficere voluntatem, ut nullo indigeat Dei auxilio; significat ergo Pelagium omnem cooperationem Dei negasse. Atque ita impugnat errorem illum Augustinus in toto illo libro, afferens varia testimonia Scripturæ, quorum multa possunt de generali Dei influentia intelligi, ratione cujus dicitur Deus operari omnia opera nostra, Isai. 26; sicut dicitur operari omnia in omnibus, 1 Cor. 10. Quæ non satis exponuntur quod hæc tribuantur Deo solum quia dedit virtutem operandi, tum quia, ut notavit idem Augustinus, epistola centesima quadragesima sexta, quæstione secunda, Scriptura non tantum dicit Deum operatum esse, sed usque modo operari, Joanne quinto, utique *cuncta quæ fiunt ;* ut Matth. sexto dicitur vestire fœnum agri ; et Psalm. centesimo quadragesimo sexto dictum erat : *Qui producit in montibus fœnum;* tum etiam quia, si propter solam possibilitatem bene volendi Deo tribueretur ipsum bonum velle, eadem ratione tribuendum esset Deo malum velle, quia dedit voluntatem per quam illud operamur, ut argumentatur idem Augustinus libr. de Gratia Christi, c. 17 et 25.

Verumtamen ex hoc ipso argumento nos convincimus, quoties Augustinus solum loquitur de adjutorio seu cooperatione divina necessaria ex vi solius generalis concursus, non tribuere Deo specialem præmotionem,

præsertim prædeterminantem arbitrium humanum, et, ob hanc specialem rationem, sibi attribuentem ipsum velle hominis, nam alias eumdem modum motionis et prædeterminationis daret ad voluntates malas, ac proinde non minus deberet eas sibi tribuere quam bonas. Accedit quod, teste eodem Augustino, libr. septimo de Civitate, cap. trigesimo, sic Deus administrat omnia quæ creavit, ut non ipsa proprios exercerent motus sine Deo. Per generalem ergo concursum non extrahit Deus liberum arbitrium a sua naturali indifferentia in actu primo, sed solum illi cooperatur in actu secundo. Denique concursus hic generalis ad naturalia dona pertinet, et ideo quoties Augustinus loquitur de dono gratiæ, propter quod Deo specialiter tribuuntur opera pietatis humana, non agit de hoc concursu, sed de alia superiori motione. *Quamvis enim* (ut ipsemet dixit 16 de Civit., c. 26 *et naturalem procreationis excursum Deus operetur, ubi tamen evidens Dei opus est, vitiata et cessante natura, ibi evidentius intelligitur gratia*. Cum ergo Augustinus agit de singulari gratiæ efficacitate, non agit de communi influentia Dei necessaria cum proportione omnibus causis secundis ad actiones suas. Et quamvis verum sit etiam ad actiones supernaturales esse necessariam generalem influentiam sui ordinis, ac perinde supernaturalem, et ratione illius posse Deo tribui voluntatem hominis bonam, et speciali titulo, quando supernaturalis est, nihilominus si communis ratio generalis concursus debiti cum libero arbitrio non postulat motionem physicam prædeterminantem, neque de concursu naturali id probari potest ex sententia Augustini, profecto nec de supernaturali id probabiliter dici aut ostendi potest; tum quia licet non sit debitus voluntati secundum se, est tamen debitus voluntati jam elevatæ per habitum vel per auxilium præveniens; tum etiam quia est eadem ratio de illo et de naturali, quia etiam causa secunda supernaturalis est subordinata primæ, et debet habere paratum concursum ejus, et, ut libera sit, debet illum habere aliquo modo in potestate sua. Denique quoad hanc partem nunquam Augustinus aliter de operibus gratiæ quam de operibus naturæ liberis locutus est.

Quæ dici poterant de secundo capite, tractata sunt fere omnia in capite præcedenti. Nam quod attinet ad necessitatem gratiæ ad bene operandum, si intelligatur de operibus pietatis, seu per se conducentibus ad vitam æternam, certum est, contra Pelagium, necessariam esse gratiam per modum principii quod voluntatem excitet, detque illi potestatem agendi, eamque actu adjuvet ut velit bonum. Neque ex vi hujus necessitatis gratiæ contra Pelagium aliud genus prædeterminantis gratiæ significavit unquam Augustinus; imo, in libro de Gratia Christi, capite quadragesimo sexto, ita contra Pelagium concludit : *Si consenserit nobis Pelagius, non solum possibilitatem in homine, etiamsi nec velit, neque agat bene, sed ipsam quoque voluntatem et actionem, id est, ut bene velimus et agamus, quæ non sunt in homine, nisi quando bene vult et bene agit; si (ut dixi) consenserit etiam ipsam voluntatem et actionem divinitus adjuvari, ut sine illo adjutorio nihil bene velimus vel agamus, eamque esse gratiam Dei per Jesum, Christum Dominum nostrum, in qua nos sua, non nostra justitia justos facit, ut ea sit vera nostra justitia, quæ nobis ab illo est, nihil de adjutorio gratiæ Dei, quantum arbitror inter nos controversiæ relinquetur.* Ergo ex hoc generali principio necessitatis gratiæ, non indicatur ab Augustino necessitas prædeterminationis, sed adjutorii, in quo adjutorio continetur et principium operandi et actualis operatio. Si autem sit sermo de necessitate gratiæ ad bona opera moralia ordinis naturæ, sic res est manifesta; tum quia gratia non est necessaria ad singula opera hujus ordinis, sed ad custodiendam totam legem naturæ longo tempore, sine gravi lapsu contra illam; tum etiam quia non potest requiri efficacior gratia ad hæc opera moralia quam ad supernaturalia. Neque ex doctrina Augustini aliquid afferri potest in quo aliud insinuaverit. Denique si sermo sit, non de ipso opere bono, sed de initio ejus seu salutis, jam late ostensum est in dicto capite duo esse in hoc negotio distinguenda : unum est, quod et quale sit initium salutis vel fidei; aliud est, quomodo ex tali initio sequatur ipsa fides vel salutaris pœnitentia aut conversio. Nam de primo fuit Augustino concertatio cum Semipelagianis, et contra illos concludit, *gratiam Dei nihil meriti præcedere humani;* sed si quid est in nobis meriti, id fieri, *comitante, non sequente, pedissequa, non prævia voluntate; quantumcumque enim cogitavero merita mea, misericordia ejus præveniet me.* De secundo vero nihil Augustinus disseruit, scilicet, an ex initio gratiæ, quod fit per inspirationem et illuminationem divinam, sequantur bona opera per physicam prædeterminationem,

vel per alium modum cooperationis, quia neque hoc per se spectabat ad illam controversiam, ut ex dictis satis constat, neque etiam per necessariam vel probabilem consequentiam infertur prædeterminatio physica, ex eo quod initium bene operandi sit ex Deo per prævenientem gratiam. Neque ullum vestigium talis illationis apud Augustinum invenire potui, quamvis magna diligentia et attentione quidquid de hac materia scripsit sæpius perlegerim.

In tertio capite plus aliquid difficultatis esse potest. Quia est per se notum in doctrina Augustini, quod posuerit Deum sola voluntate sua certum hominum numerum ad regnum cœlorum elegisse ac prædestinasse. Ex quo principio intulit Deum talem tamque efficacem gratiam dare prædestinatis, ut infallibiliter credant, pœnitentiam agant, seu ad Deum toto corde convertantur, illique usque ad vitæ finem inhæreant. Ex hoc ergo principio inferre possunt auctores contrariæ sententiæ, posuisse Augustinum hanc specialem efficacitatem gratiæ prædestinatorum in prædeterminatione physica voluntatis eorum, præsertim ad eos actus quibus eorum prædestinatio implenda est. Primo, quia *prædestinatio est præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur*, de Dono perseverant., capite decimo quarto; non possunt autem illa beneficia habere hanc certitudinem, nisi habeant illam efficaciam. Secundo, quia efficacitatem illius gratiæ ponit in omnipotentia voluntatis Dei; sic, lib. de Grat. et lib. arbitr., capite vigesimo: *Scriptura* (inquit) *divina, si diligenter inspiciatur, ostendit non solum bonas hominum voluntates, quas ipse facit ex malis, et a se factas bonas in æternam dirigit vitam, ita esse in Dei potestate, ut eas quo voluerit, quando voluerit, faciat inclinari.* Et lib. de Correptione et grat., capite quinto, ait *posse Deum ad dolorem et salubrem pœnitentiam occultissima et potentissima medicinæ suæ potestate quemlibet perducere.* Et libro quinto contra Julianum, capite tertio, ait habere Deum potestatem adducendi et trahendi hominum voluntates. Epistola centesima septima, dicit Deum, quando vult, perditos homines ad seipsum convertere, ac volentes ex nolentibus facere. Tertio, quia aliis locis significat tale esse hoc auxilium, ut non possit voluntas humana ei resistere, ut de Correptione et gratia, capite decimo quarto: *Volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium; sic enim velle et nolle in volentis est potestate, ut nec divinam impediat voluntatem, nec superet potestatem.* Unde concludit dubitandum non esse voluntati Dei non posse humanas voluntates resistere, quominus faciat ipse quod vult, etiam de ipsis hominum voluntatibus. Eadem autem ratio est de voluntate et de auxilio illi voluntati proportionato; quia ut voluntati Dei non possit resisti, necesse est ut nec tali auxilio resisti possit. Et ideo illi tribuit Augustinus *omnipotentissimam potestatem humanorum cordium, quo placuerit inclinandorum*, eodem c. 14 de Correptione et grat., ubi etiam addit *magis habere Deum in sua potestate voluntates hominum quam ipsi suas.* Et in lib. de Gratia Christi, c. 24, ait operari Deum in cordibus hominum, interna atque occulta, mirabili atque ineffabili potestate.

Quarto, quia sæpe ita revocat hunc effectum in divinam voluntatem, ut illi soli velit esse tribuendum, et nullo modo humanæ, ut videre licet libr. de Prædestinatione Sanctorum, capite octavo, ubi de duobus audientibus Evangelium, quorum alter credit, alter non credit, non vult admittere illam rationem, quia iste voluit et alter non; sed quia facit volentes ex nolentibus Deus, et ita illi crediderunt, quia Deus voluit ut crederent; quod si alios docere voluisset, proculdubio venirent et ipsi; significans totum esse in Dei voluntate determinante vel non determinante humanam. Unde l. 2 de Peccatorum merit. et remiss., c. 19, prius ait hominem indigere scientia et delectatione boni, ut illud velit; et deinde adjungit: *Nunc scit homo, nunc nescit, nunc delectatur, nunc non delectatur, ut noverit non suæ facultatis, sed divini muneris esse, vel quod sciat, vel quod delectetur.* Deinde ob hanc causam quoties incidit in illam interrogationem, cur ex duobus audientibus verbum Dei, hic credat, ille non credat, licet interdum proximam rationem reddat ex voluntatibus eorum, quia iste vult, ille non vult, dum autem iterum interrogando urget cur iste ita vocetur ut credat, alius vero non ita, cur isti ita suadetur ut persuadeatur, illi vero minime, et similia, nunquam iterum redit ad voluntates humanas, sed cum admiratione judiciorum Dei persistit in voluntate divina; sic epistol. quinquagesima quinta: *Cur credat* (inquit) *iste, ille non credat, cum ambo idem audiunt, et, si miraculum in conspectu eorum fiat, ambo idem vident, altitudo est divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei.* Et multa similia habet lib. de Correptione et gratia, a

capite quinto usque ad octavum, ubi tandem totum negotium refert ad divinam voluntatem, de qua sic inquit in Enchiridio, cap. nonagesimo octavo, de eadem difficultate tractans: *Quis tam impie desipiat ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere; sed cum facit, per misericordiam facit; cum autem non facit, per judicium non facit; quoniam cujus vult miseretur, et quem vult indurat?* Unde infra, capite vigesimo nono, concludit: *Sola gratia redemptos discernit a perditis.* Unde, cum dicit, *sola*, liberum arbitrium prorsus excludit. Non potest autem excludere voluntatem liberam ab ipso consensu; ergo in ipsamet gratia, præveniente consensum, ponit totam vim discernendi redemptos, id est, quos efficaciter vult redimere, et ideo, c. 103, ita exponit illud: *Deus vult omnes homines salvos fieri*, id est, omnes qui cum effectu salvi fiunt; quia nullus fit salvus nisi quem ipse velit, et ideo ait: *Rogandus est ut velit, quia si velit, necesse est fieri.*

Denique multis in locis mentionem facit hujus gratiæ efficacis, et ex diversis modis quibus de illa loquitur, et attributis quæ illi tribuit, satis indicat illum efficaciæ modum. Ut lib. de Gratia et lib. arb., capite 5, de Paulo loquens, ait: *Quod efficacissime ita vocaretur ut converteretur, gratia Dei erat sola;* ergo in illa efficacia non habuit consortium voluntas Pauli, et hoc ipsum esse videtur quod idem Augustinus dixit in eodem libro, capite decimo sexto : *Certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, præbens vires efficacissimas voluntati*, ubi cum dicit, *præbens vires*, significat plane a solo Deo dari; cum vero illas nominet efficacissimas, non intelligit solum de magna efficacitate quoad virtutem seu actum primum, sed etiam quoad actum secundum, quia efficacissime faciunt ut faciamus. Et hanc eamdem vocat *occultissimam et efficacissimam potestatem*, libro primo contra duas epistol. Pelagianorum. Et de illa explicat illud ad Philip. 2 : *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere.* Et libro secundo, capite 19, dicit *per hanc gratiam voluntatem occulte trahi.* Et in lib. de Correptione et gratia, capite duodecimo, ait per hanc gratiam dari homini ut quod vult *invictissime velit.* Et lib de Dono persever., capite sexto, eidem gratiæ tribuit, *flectere voluntatem hominis a malo ad bonum, et dirigere in sibi placitum gressum.* Ubi notanda est vox illa flectendi, quia determinationem voluntatis ad alteram partem significare videtur. Et in lib. de Prædestinatione Sanctorum, capite vigesimo, utitur aliis verbis *inclinandi, parandi, dirigendi et convertendi hominum voluntates.* Et similes loquendi formulæ sunt frequentes in libris Augustini contra Pelagianos, ex quibus colligunt auctores illius sententiæ, Deum per hanc gratiam efficacem, propriam prædestinatorum, ex Augustini mente physice ex parte potentiæ determinare voluntatem per motionem præviam, a solo Deo impressam, qua posita, non est in potestate hominis illi non consentire.

Nos vero dicimus imprimis ex his locis Augustini sufficienter colligi, dari aliquod auxilium præveniens hominis voluntatem, et procedens ex absoluto et efficaci proposito voluntatis Dei, quo apud se statuit hominem salvare, vel convertere ad fidem aut justitiam; quod proinde auxilium ita est efficax, ut infallibiliter consequatur effectum propter quem a Deo præstatur. Hoc satis per se est evidens ex adductis verbis Augustini, et in libro tertio de Auxiliis, et in principio hujus libri idem satis ostendimus contra nonnullos modernos, qui hoc in dubium revocare ausi sunt.

Secundo vero addimus, ex hac sola generali veritate dictos auctores male inferre peculiarem modum ab ipsis excogitatum de efficacitate talis motionis. Duobus enim modis potest intelligi quod talis motio voluntatem præmovens infallibiliter habet effectum. Primo, quia illa motio seu entitas, quidquid illa sit, ita est natura sua determinata ad unum in agendo, tam quoad specificationem quam quoad exercitium, ut semel impressa voluntati, eodem modo illam determinet, et quasi secum trahat ad agendum. Secundo, potest talis efficacitas intelligi per infallibilem quamdam directionem, excitationem et inclinationem voluntatis ad agendum ; quæ infallibilitas non in sola physica vi agendi talis qualitatis fundetur, sed in infinita Dei sapientia et præscientia, cum voluntatis proposito dandi homini auxilium opportunum. Qui ergo ex solo illo generali principio certo in doctrina Augustini, quod Deus habet in thesauris suæ sapientiæ et potentiæ prævenientia auxilia, quibus voluntatem hominis trahat quo vult, inferunt priorem modum efficacitatis de mente Augustini, male colligunt a superiori ad inferius affirmative, seu ab amplo ad non amplum (ut Summulistæ dicunt); oportet ergo ut illationem illam vel ratione probent esse

necessariam, demonstrando alium modum esse impossibilem, vel ex Augustino aliquid afferant quo illam insinuent; et quidem ad introducendum priorem probationis modum, aliqui conati sunt negare Deo præscientiam futurorum contingentium sub conditione; quia revera, illa sublata, est impossibile dari auxilium præveniens habens infallibilem connexionem cum effectu, nisi illam habeat ex vi naturalis modi agendi per physicam determinationem. Verumtamen id assequi non possunt, quia illam præscientiam evidenter tribuit Deo divina Scriptura, et maxime juxta sensum et expositionem Augustini, de cujus doctrina nunc peculiariter tractamus, ut in aliis opusculis de illa materia fuse a nobis ostensum est. De alio vero genere probationis ex doctrina Augustini, nihil peculiare affertur ad illam consequentiam persuadendum, præter generalia verba citata, quæ revera sufficientia non sunt, ut ex dicendis constabit.

Tertio ergo dicimus, in puncto tam gravi et difficili, magna consideratione dignum esse nunquam Augustinum usum fuisse verbo determinandi aut prædeterminandi, nedum voce physicæ prædeterminationis, ad explicandam efficacitatem illius gratiæ prævenientis, quæ a nostra libertate infallibiliter obtinet nostrum liberum consensum; ego enim hactenus apud Augustinum illum loquendi modum non reperi, quamvis diligenter quæsierim; neque ab adversariis profertur locus Augustini, in quo illa forma loquendi usus fuerit. Non est autem Augustino imponendum in re tam ardua et difficili quidpiam quod ipse expresse non dixerit, maxime si periculum alicujus erroris involvat. Et confirmat non parum hanc conjecturam, quod Augustinus in locis quamplurimis in omnem partem se vertit, ut hanc efficaciam explicet, et variis modis et locutionibus supra tactis et infra explicandis eam declaravit, et nihilominus nunquam fuisse usum illis vocibus prædeterminationem significantibus, cum tamen viderentur non solum aptæ et claræ, sed etiam necessariæ ad declarandam illam efficaciam, si talem esse credidisset, qualem nunc isti novi Theologi eam docent. Non me latet Franciscum Toletum, virum alioqui doctissimum, et in Augustini doctrina satis versatum, alicubi tribuisse Augustino quod existimaverit Deum determinare per gratiam arbitrium hominis, quia dat ut velle possit et facit velle. At vero nec ipse refert locum in quo Augustinus usus fuerit verbo determinandi, neque verisimile est ab ipso Toleto usurpatum fuisse in eo rigore, in quo dicitur physicam prædeterminationem significare, sed solum morali aut vulgari modo, quo dicere solemus eum, qui aliquid ita suadet homini prius dubitanti, ut illi persuadeat unam partem, voluntatem ejus determinasse. Cujus argumentum est, quia ipse Toletus ex propria sententia sentit talem determinationem non esse per se necessariam, licet ex abundantia gratiæ interdum conferatur, quod physica determinatio dici non potest; hæc enim vel tam necessaria est sicut concursus generalis, vel incompossibilis cum actuali libertate.

Quarto addimus, verba, quibus Augustinus uti solet ad effectum proximum hujus gratiæ significandum, non esse æquivalentia verbo physice prædeterminandi. Hoc enim nobis respondere solent adversarii, quando ab illis petimus ut hujusmodi verbum, vel rem per illud significatam, apud Augustinum ostendant. Aiunt enim sufficere æquivalentia verba, quod etiam nos in genere fatebimur, si proferantur. Hæc igitur ab eis iterum requirimus. Ut autem constet omnia quæ in argumento referuntur non esse æquivalentia, ac proinde nec sufficientia ut tam difficilis sententia Augustino imponatur, revocemus omnia ad sententiam illam, qua et Augustinus, et Concilium Arausicanum, et alii Patres ejusdem temporis frequenter in hac materia utuntur: *Præparatur voluntas a Domino.* Hoc enim *modo facit Deus ex nolentibus volentes, et ex repugnantibus consentientes, quia præparatur voluntas a Domino*, dicit Augustinus libro quarto contra duas epistol. Pelagian., capite nono, in fine. Sic etiam, *cum plures audiunt verbum veritatis, alii volunt credere, alii nolunt, quia illis præparatur voluntas a Domino*, ait idem Augustinus, de Prædestinatione Sanctorum, capite sexto. Atque hoc modo efficacitatem hanc prævenientis gratiæ ubique ponit in præparatione voluntatis. Constat autem ex vi et proprietate vocis longe aliud et generalius esse præparari voluntatem quam determinari; præparatur enim voluntas etiam per internam doctrinam, et per aliquam affectionem, aut delectationem sibi inditam, juxta doctrinam ejusdem Augustini, libro secundo de Peccat. merit. et remiss., capite decimo septimo et decimo nono, ubi hanc præparationem congruam vocat certam scientiam, et victricem delectationem; et in

epistol. centesima septima, post medium, dicit voluntatem præparari a Deo per occultam inspirationem et antecedentem gratiam. Ergo, vel vox *præparatio* nullo modo potest ad physicam prædeterminationem accommodari, quia illa neque est interna doctrina, nec inspiratio, neque gratia excitans seu præveniens, sed ipsamet effectio physica voluntarii consensus; vel saltem evidentissimum est illas voces non esse æquipollentes, et vocem præparationis magis generalem esse, ac sine fundamento in Augustino trahi ad significandam physicam prædeterminationem. Quid quod ab Augustino aliter explicatur? Nam cum in libro de Prædestinatione Sanctorum, capite sexto, de his qui volunt vel nolunt credere, dixisset: *Cum aliis præparetur voluntas, aliis non præparetur, discernendum est quid veniat de misericordia, quid de judicio*, subjungit capite octavo: *Cum Evangelium prædicatur, quidam credunt, quidam non credunt; sed qui credunt prædicatori forinsecus sonanti, intus a Patre audiunt et discunt.* Igitur quod prius dixerat, præparari voluntatem, postea declarat per hoc quod est intus audire a Patre, tali modo ut discant, id est credant, ut statim explicat. Atque ita præparationem illam tam ibi quam alibi sæpe vocat internam doctrinam, quæ et illuminationem et inspirationem includit, ad determinationem autem physicam nullo modo accommodari potest.

Dices: præparatio voluntatis est actus humanus ejus; non enim præparatur nisi cum consentit; ergo non potest de gratia præveniente seu excitante intelligi, nam hæc gratia antecedit consensum, vel tempore, vel saltem natura. Respondetur aliud esse voluntatem se præparare ad infusionem justitiæ vel remissionem peccatorum, aliud vero esse voluntatem præparari a Deo ad suum consensum præstandum in eo ad quod vocatur. Prior præparatio consistit in aliquo actu humano, ac proinde voluntario et libero ejusdem voluntatis, ut recte in objectione sumitur, et traditur in Concilio Tridentino, session. sexta, canon. quarto, cum definit, *liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, cooperari Deo vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet.* Posterior autem præparatio non consistit in actu humano vel consensu voluntatis, cum ad obtinendum illud ordinetur, et sit causa ejus. Augustinus autem cum ait hominem credere, quia præparatur voluntas ejus a Domino, non potest loqui de præparatione quæ fit ab homine per voluntarium consensum, quia loquitur de præparatione quæ fit a solo Deo in ipso homine per tactum cordis. Unde idem Augustinus, l. 2 contra duas epist. Pelagian. c. 8, hoc modo conciliat duo dicta Sapientis, Proverb. octavo, juxta Septuag.: *Præparatur voluntas a Domino*, et capite decimo sexto: *Hominis est præparare animam. Nam homo* (inquit Augustinus) *præparat cor* (juxta posteriorem sententiam), *non tamen sine adjutorio Dei, qui tangit cor* (scilicet juxta priorem sententiam). Illa ergo præparatio est per tactum cordis, quo Deus nos prævenit ante consensum, et juvat ad consensum. Unde iterum subdit: *Ecce Dominus admonet ut præparemus voluntatem, in eo quod legimus hominis esse præparare cor, et tamen ut hoc faciat homo adjuvat Deus, quia præparatur voluntas a Domino.*

Recte igitur præparationem congruam, in qua ponit Augustinus efficacem illam gratiam, quæ a solo Deo ex misericordia donatur, interpretamur esse illum tactum cordis, qui a Deo fit per illuminationem et inspirationem suam; et ita etiam aliis locis hanc eamdem præparationem explicat Augustinus per cooperantem gratiam. Sic, libro de Grat. et lib. arb., capite decimo sexto, quod Paulus ait ad Philipp. secundo: *Deus est qui operatur in nobis velle,* declarat per illud Sapientiæ: *Præparatur voluntas a Domino;* et capite decimo septimo: *Quis* (inquit) *istam, etsi parvam, cœperat dare charitatem, nisi ille qui præparat voluntatem, et cooperando perficit quod operando incipit?* Ergo præparare Deum voluntatem, est incipere operari in illa; quod initium fit per sanctam cogitationem et inspirationem, ut ipsemet declarat libro secundo contra duas epistol. Pelagian., et sæpe alias. Unde etiam argumentum sumitur, quod in aliis locis in quibus utitur verbis inclinandi, dirigendi, flectendi aut convertendi hominum voluntates, non aliud intendit quam quod per verbum præparandi aliis locis declarat; quia non aliter censet Deum inclinare vel convertere voluntatem, aut facere ut velit, quam præparando illam. Quod denique totum hoc non fiat per physicam prædeterminationem, ex eisdem locis potest hac ratione concludi: præparatio voluntatis, per quam Deus facit ipsam velle, etiam infallibiliter, consistit in tactu cordis per excitantem gratiam, et divinam inspirationem et illuminationem; sed hujusmodi

gratia præveniens nunquam determinat physice voluntatem ; ergo, ex mente Augustini, efficacitas illius gratiæ non consistit in physica prædeterminatione. Major ex verbis Augustini probata jam est, et aperte sumitur ex Concilio Arausicano, capite quarto, ubi necessitatem divinæ inspirationis probat ex illis verbis : *Præparatur voluntas a Domino ;* et ex Cœlestino Papa, in epist. 1 ad Episcop. Galliæ, capite octavo, ubi ait, ideo aliquid instinctu Dei fieri, quia præparatur voluntas a Domino, et ut aliquid agant, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda servorum ; et ex Prospero, libro secundo de Vocatione gent., capite tertio, alias decimo, cujus verba infra capite 39 videbimus. Minor vero etiam ab adversariis non negatur, ut in superioribus visum est, ubi etiam est demonstrata.

Quinto, præcipue colligimus eamdem Augustini mentem ex illis locis, in quibus totam hanc gratiam efficacem, quæ a solo Deo est, et per quam facit ut velimus, ponit in vocatione, quam sola sua gratia in homine facit ante omne ejus meritum, omnemque ejus liberam cooperationem. In qua etiam vocatione exordium salutis posuit Concilium Tridentinum, sess. 6, capite 5. Quod igitur hoc ita sit, et quod Augustinus ponat hanc gratiam efficacem in singulari vocatione, ex libro de Prædestinatione Sanctorum, capite 8, et ex lib. de Dono persev., capite 14, et ex lib. de Correptione et gratia, capite 14, intelligi potest. Sed hæc loca jam fuse tractata sunt, atque etiam locus ex quæstione 2 ad Simplicianum, qui in hac materia, et ad hoc propositum est præcipuus, quia fuse ibi explicat duplicem vocationem, alteram accommodatam ei qui secutus est illam, alteram vero non ita congruam. Et in priori ponit singularem misericordiam et efficacitatem divinæ gratiæ, et ratione illius declarat dictum esse a Paulo : *Non ex operibus, sed ex vocante,* scilicet, vocatione ex proposito ; item ratione illius dictum esse : *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis. Quia nemo* (ait) *potest credere nisi velit, nemo velle nisi vocetur, nemo autem sibi præstare potest ut vocetur.* Ideo ergo etiam ipsum velle miserentis est Dei, *quia nihil velle possumus, nisi vocati.* Unde concludit : *Ut velimus, suum esse voluit et nostrum; suum vocando, nostrum sequendo.* Et iterum : *Quia non præcedit voluntas bona vocationem, sed vocatio bonam voluntatem, propterea recte Deo tribuitur, quod bene volumus.* Et hanc vocationem dicit ibidem, esse *effectricem bonæ voluntatis.*

Loca Augustini in quibus suam mentem declarat. — Præter hæc sunt multa alia loca Augustini in quibus hanc mentem suam declarat; optimum testimonium est in libro 83 Quæstionum, quæstione 68 : *Quoniam nec velle quisquam potest nisi admonitus et vocatus, vel intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus, per sermonem sonantem, aut alia signa visibilia, efficitur ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis.* Unde infra concludit : *Vocatio ergo ante meritum voluntatem operatur ; ac propterea etsi quisquam sibi tribuat quod veniat vocatus, non potest sibi tribuere quod vocatus sit.* Ubi aperte solam gratiam vocationis dicit fieri a Deo in nobis sine nobis, inter actuales nimirum gratias ; nam præter has etiam habituales solus Deus infundit. Recognovit autem hunc locum Augustinus, libro 1 Retract., capite 26, eamdemque doctrinam confirmat, dicens illam Dei misericordiam, qua dicitur prævenire et præparare voluntatem hominis, esse vocationem. Et quia hæc vocatio multipliciter fit pro temporum et personarum varietate, dicit modum et distributionem ejus esse altæ ac profundæ ordinationis divinæ. Idem fuse declarat, epistol. 107, ostendens vocationem illam non consistere in sola lege aut doctrina, sed in inspiratione occulta per quam præparatur voluntas a Domino, et per quam Deus operatur in nobis et velle et perficere, et hanc vocationem, quando efficax est, vocat *altam atque secretam, quia per eam sic Deus hominis agit sensum, ut legi atque doctrinæ accommodet assensum.* Totam ergo hanc efficaciam ponit Augustinus in vocatione accommodata. Quod ex aliis etiam locis statim confirmabimus.

Quæst. 2 ad Simplic. — De Dono perseverantiæ. — Dicere enim possunt contrariæ sententiæ auctores, Augustinum non omni vocationi tribuere hanc efficaciam, sed cuidam singulari atque mirabili, hanc vero esse illam quæ secum affert physicam prædeterminationem, atque in hac distinguit vocationem efficacem a sufficiente, et quatenus est a solo Deo præveniente voluntatem sub vocatione comprehendit. Sed hoc imprimis voluntarie additur doctrinæ Augustini, sine fundamento in verbis ejus, quia ipse solum ponit vocationem in inspiratione et illuminatione, et cum eadem proportione congruitatem vocationis efficacis ponit non in nova motione ultra in-

spirationem et illuminationem, sed in congruitate ipsiusmet inspirationis et illuminationis. Cum ergo dicitur a dictis auctoribus, quod vocatio congrua secum affert aut includit motionem physice prædeterminantem, vel est sensus illam motionem adjungi tali vocationi ex speciali benevolentia Dei, licet per se et intrinsece ad rationem vocationis non pertineat; vel est sensus illam esse partem (ut ita dicam), talis vocationis, seu pertinentem ad intrinsecam constitutionem ejus, saltem ut talis vocatio est, intra speciem seu latitudinem vocationis. Primum dici nullo modo potest juxta mentem Augustini; nam ille in sola vocatione accommodata ei qui vocatur, ponit hanc prævenientem efficaciam, et non adjungit tali vocationi aliquid adjunctum illi, et distinctum ab illa, quod a solo Deo pro suo arbitratu fiat; juxta illum autem explicandi modum, ultra vocationem additur motio distincta dans illi efficaciam. Unde hæc motio inter vocationem et conversionem ita intercedit ut et a solo Deo fiat, non solum moraliter, verum etiam physice, quia neutro modo fiet a voluntate nostra, cum nec libera actio sit, nec vitalis, sed motio tantum a Deo impressa, quod genus gratiæ actualis nunquam apud Augustinum reperietur, nec medium aliquod auxilium inter vocationem et actualem Dei cooperationem seu adjuvantem gratiam, quæ actualiter non juvat, nisi eum qui simul conatur, ut aliis locis Augustinus loquitur. Denique, quia si illa congruitas vocationis efficacis compleretur, seu constitueretur per physicam motionem prædeterminantem, nihil referret illa observatio Augustini, dicentis misericordiam Dei specialem circa electos in hoc positam esse, quia unumquemque eo modo vocat, quo aptum erat ei ut vocationem sequatur. Nam si illa congruitas solum consistit in physica præmotione, cuicumque detur, erit apta ut infallibiliter, imo et necessario obtineat effectum; non ergo oportuit aliquam proportionem inter vocationem et vocatum observare. Unde vana etiam fuisset illatio quam alio loco Augustinus facit, cum ex eo quod Deus ita vocat electos, ut certissime convertantur, infert: *Ex quo apparet, habere quosdam in ipso ingenio divinum naturaliter lumen intelligentiæ quo moveantur ad fidem, si congrua suis mentibus vel audiant verba, vel signa conspiciant;* nihil enim hujusmodi vel necessarium est, vel refert; nam etiamsi quis habeat tale donum ingenii, et illi fiat talis signorum aut verborum propositio, si non adjungatur physica præmotio, nihil efficiet tota illa vocatio. Et e converso, licet homini desit illud naturale donum ingenii, si, facta qualicumque sufficienti propositione signorum aut verborum, adjungatur illa prædeterminatio physica, vocatio erit efficax, non solum certissime, sed etiam necessario; nullo ergo modo est juxta mentem Augustini talis modus congruitatis seu efficacitatis. Oportet ergo ut illi auctores eligant alium modum, et dicant illam vim prædeterminandi physice voluntatem, intrinsece convenire tali vocationi, ut præcise et per se constituitur in ratione talis vocationis.

Tunc autem ulterius inquiro an illa conditio vel proprietas, constituens talem vocationem in tali gradu et statu vocationis, sit aliqua peculiaris illuminatio, vel inspiratio, seu differentia intrinsece constituens talem inspirationem vel illuminationem intra præcisam rationem illarum, vel est aliquid aliud ultra illuminationem et omnem inspirationem superadditum; neutrum autem dici potest. Nam de primo ostensum late in superioribus est nullam illuminationem hujus vitæ, nec inspirationem præviam et indeliberatam habere physicam vim ad prædeterminandam voluntatem ad consensum, qui esse debet plane liber; secundum autem est contra rationem vocationis, quæ, ut ipsum nomen præ se fert, in solis actibus vitalibus consistit; maxime juxta doctrinam Augustini in loco proxime citato de Dono persever., et in alio de Prædestinatione Sanctorum, cap. 8, ubi vocationem ponit in interna Patris doctrina.

Et præterea, ad eamdem veritatem confirmandam, expressum (ut mihi quidem videtur) est ejusdem Augustini testimonium libro de Spiritu et littera, in quo, seipso teste, libro secundo Retractationum, capite trigesimo septimo, acriter contra inimicos gratiæ disputavit. In illo igitur libro, cap. 34, agens de voluntate credendi, sic loquitur: *Non ideo tantum istam voluntatem divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concretum est; verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus, sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quod ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriæ voluntatis est.* Solam ergo divinam vocationem dicit esse gratiam illam, per quam Deus facit ut credere velimus; et illam eamdem dicit esse gratiam, qua divina misericordia nos

prævenit. Hanc vero eamdem vocationem explicat per motiones vitales, quas vocat visorum suasiones, sive extrinsecus, sive intrinsecus immissas. Vocat etiam mentis excitationem, ut patet ex illis verbis : *Ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem*. Rursus huic vocationi proxime adjungit consensum, sentiens nullam aliam gratiam mediam, quæ a solo Deo fiat, intercedere. De illa vero vocatione non solum non dicit prædeterminare voluntatem nostram, sed potius, illa posita, libertati voluntatis tribuere videtur assentire vel dissentire, ita ut aliqua nostra expositione indigeat ; nam dissentire solius voluntatis est ; assentire autem libertatis est, non solius, sed cum adjuvante gratia. Quod ibi Augustinus non expressit, vel quia res erat clara in sua doctrina ; vel quia ipsamet vocatio quæ nos prævenit, adjuvat etiam postea, ut infra ex eodem Augustino adnotabimus. Cum ergo Augustinus in sensu etiam composito respectu vocationis loquatur, et expresse dicat, illa posita, propriæ voluntatis esse consentire vel dissentire, aperte supponit vocationem non determinare physice voluntatem.

Expendi præterea ad rem præsentem potest discursus Augustini, tractat. vigesimo sexto in Joann., ubi fuse et eleganter tractat verba illa Christi : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*. Et imprimis per tractionem, illam gratiam prævenientem significari sensit. Ideoque, libro primo contra duas epistol. Pelag., capite decimo nono, advertit non dixisse Christum, *duxerit eum*, quo verbo adjuvans gratia indicari posset, sed *traxerit*, ut necessitatem prævenientis gratiæ significaret. Deinde vero objicit : *Quid hic dicimus, fratres? si trahimur ad Christum, ergo inviti credimus ; ergo violentia adhibetur, non voluntas excitatur*. Respondet : *Noli cogitare te invitum trahi, trahitur animus et amore*, quod variis modis declarat. Et infra ponderans fidem et confessionem Petri : *Tu es Christus, Filius Dei vivi*, subdit : *Vide quia tractus est : Beatus es, Simon Barjona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cœlis est. Ipsa revelatio est attractio*. Ubi revelationis nomine non nudam objecti propositionem, sed totam vocationem intelligit, ut circa illa verba : *Erunt omnes docibiles Dei*, paulo inferius declaravit dicens : *Et si ab hominibus audiunt, tamen quod intelligunt intus datur, intus revelatur*. Et infra : *Vide quomodo trahit Pater, docendo delectat, non necessitatem imponendo*. Totam ergo hanc tractionem in vocatione, et vocationem solum in vitali mentis excitatione et voluntatis delectatione seu affectione constituit.

Tractioni divinæ duos effectus proximos tribuit Augustinus. — Unde huic tractioni duos effectus proximos tribuit Augustinus, per quos Deus voluntatem excitat, allicit, atque in hunc modum ad se trahit. Unus est veritatem proponere, et interius illustrare : *Quia nihil fortius animus desiderat quam veritatem*. Alius est voluptatem ac delectationem infundere, *quia trahit sua quemque voluptas*. Quod illis exemplis declarat : *Ramum viridem ostendis ovi, et trahis illam ; nuces puero demonstrantur, et trahitur*. Quibus satis ostendit tractionem hanc non aliter fieri quam per illuminationem internam objecti, et inspirationem et affectionem voluntatis, quibus delectabile fiat quod proponitur ; et quando hæc duo fiunt modo accommodato, ut hominem cum effectu moveant, tunc est vocatio secundum propositum, ut loquitur idem Augustinus, libro de Prædestinat. Sanctor., capite tertio et decimo nono, secundum propositum (inquam) non hominis, sed Dei volentis salvare hominem et propterea dantis illi congruam et accommodatam vocationem, ut citatis locis ad Simplicianum, et de Prædestinatione Sanctor., et de Dono perseverant., declarat, et libro de Correptione et gratia, capite septimo, et libro secundo contra duas epistol. Pelagian., capite nono. Et præterea eidem vocationi tribuit eisdem locis semper habere effectum, quia ex certa Dei scientia congruenter confertur. Atque ita etiam intelligi potest quod dixit libro secundo de Peccator. merit., capite decimo nono : *Dominum Deum bonum ideo etiam Sanctis suis alicujus operis justitiam aliquando non tribuere, vel certam scientiam, vel victricem delectationem, ut cognoscant non a seipsis, sed ab illo sibi esse lucem qua illuminentur tenebræ eorum, et suavitatem qua det fructum suum terra eorum*. Ubi per certam scientiam intelligere possumus, vel certam scientiam quam Deus habet de futuro effectu, si talem vocationem præbeat, vel (magis ad mentem Augustini in eo loco) illuminationem interiorem accommodatam unicuique ad expellendas tenebras ejus. Per victricem autem delectationem intelligit suavitatem congruam voluntati, ut sublevetur et erigatur ad vincendas difficultates. In solis ergo his actibus seu affectionibus vitalibus constituit Augustinus voca-

tionem, etiam illam quam congruam seu efficacem appellat.

Potest denique hæc mens Augustini colligi ex attributis seu proprietatibus quibus excellentiam hujus gratiæ efficacis multis in locis explicat. Interdum enim ait hanc gratiam infundi in cordibus nostris per operationem Spiritus Sancti, innumerabilibus et occultissimis modis, ut libro de Correptione et gratia, capite quinto : *Quare* (inquit) *isti sic*, *illi aliter*, *atque alii aliter*, *diversis et innumerabilibus modis vocentur*, *ut reformentur, absit ut dicamus judicium debere esse luti, sed figuli;* et libro quinto contra Julianum, capite tertio, dicit operari Deum in cordibus hominum miris et ineffabilibus modis. At vero si efficacitas hæc in motione physice prædeterminante posita est, unus et idem modus efficaciæ esset in omni vocatione efficaci, neque oporteret diversos modos vocationum intervenire, sed solum ordinariæ et communi vocationi illam motionem prædeterminantem adjungere. Deinde si hæc efficacitas solum esset in concursu primæ causæ, ac proinde communis esset tam naturalibus actibus quam gratuitis, et tam malis quam bonis, nihil esset peculiare admiratione dignum in hac gratia efficaci ; ait autem Augustinus, libro de Gratia Christi, capite vigesimo quarto, Deum interna atque occulta, mirabili et ineffabili potestate operari in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates; non ergo spectat hic operandi modus ad solam essentialem subordinationem, inter causam secundam et primam ; nam illa subordinatio cum communis sit causis naturalibus, et ratione naturali cognosci possit, non est adeo occulta aut ineffabilis vel mirabilis; alias eodem modo dicere possemus operari Deum in homine occulta et ineffabili potestate naturales motus voluntatis, non solum bonos, sed etiam pravos. Unde eodem libro de Gratia Christi, capite decimo tertio, declarat idem Augustinus hanc efficaciam consistere in interiori doctrina, quam Deus altius et interius cum ineffabili suavitate infundit, etiam per seipsum, qui incrementum suum ministrat occultius. Et libro de Correptione et gratia, capite quinto, similiter ait hanc gratiam consistere in medicina, quam Deus occultissima et potentissima ratione interius applicat. Et de Prædestinatione Sanctorum, capite octavo, dicit esse gratiam quæ occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur. Et capite vigesimo, ait Deum per illam gratiam mirabili et ineffabili modo operari velle in nobis. Et in epistola centesima septima, eamdem gratiam vocat inspirationem occultam, et altam, atque secretam ; et epistola centesima sexta, vocationem secundum propositum appellat. Et multa similia habet in epistola centesima quinta, et in Psalm. octogesimo septimo, ubi vocat gratiam nimis occultam ; et in Psalm. centesimo trigesimo quarto, vocat etiam interiorem doctrinam ; de qua etiam dixit, de Prædestinatione Sanctorum, capite octavo : *Valde remota est a sensibus carnis hæc schola*, *in qua Pater auditur et docet ;* et ideo ait ibidem gratiam hanc esse secretam. Hæc igitur omnia non possunt accommodari ad generalem motionem primæ causæ, ut ostensum est; in vocationem autem congruam optime conveniunt omnia prædicta ; nam cum ingenia, affectus, vel inclinationes hominum tam varia sint, necesse est ut modi vocandi efficaciter sint varii et innumerabiles, ut unicuique tribuatur qui illi accommodatus est ; et quia solus Deus potest comprehendere totam hanc varietatem vocationum, et inter eas discernere quæ sit infallibiliter habitura effectum, ideo merito dicitur hæc gratia occulta atque secreta, et altæ atque profundæ considerationis. Denique, quia hic modus efficaciæ, quatenus prævenit consensum hominis, consistit in morali inductione per internas inspirationes, illuminationes et apprehensiones, ideo merito appellatur hæc gratia interna doctrina ; et quia solus Deus recognoscit modum talis doctrinæ ita unicuique congruentem, ut non solum suadeat, sed etiam persuadeat, ideo merito dicit Augustinus esse valde remotam a sensibus scholam, in qua Pater ita docet.

Est autem hoc loco observandum Augustinum interdum non solum tribuere hanc efficaciam divinæ potentiæ ac voluntati circa opera gratiæ, sed etiam circa opera pertinentia ad providentiam circa opera ordinis naturalis, seu politici, imo etiam circa opera mala, ut præcipue videre licet libro de Gratia et libero arbitrio, capite vigesimo, et vigesimo primo, et libro de Correptione et gratia, capite decimo quarto, ex quibus locis putant aliqui posse enervari omnia proxime adducta, et explicari de generali motione primæ causæ, quæ ita est mirabilis, ut efficaciter moveat vel prædeterminet voluntatem humanam, et nihilominus eam libere agere sinat. Sed nunquam in hoc posuit Augustinus rationem ob quam ille modus efficaciæ occultus est et se-

cretus; nec vere dici posset admirabilis, quia, si sensus sit Deum ita movere ac prædeterminare physice voluntatem, ut eam sponte agere sinat, nulla est admiratio; id tamen non sufficit ad libertatem. Si vero sit sensus Deum ita prædeterminare physice voluntatem ad unum, ut simul relinquat illam indifferentem, jam non est admiratio, sed evidens contradictio. Igitur Augustinus in citatis locis de eodem genere moralis motionis loquitur, ut manifeste constat ex ipsismet exemplis quæ adduximus; illisque utitur ut generaliter declarant mirabilem Dei sapientiam et potentiam, quæ in omni genere actionum potest habere illam efficaciam, licet non eodem modo; nam in quibusdam est ex misericordia et libertate, in aliis ex judicio et vindicta; et in quibusdam est per positivam actionem, in aliis per solam permissionem, ut in capite vigesimo tertio de Gratia et libero arbitrio declarat. Quocirca, quando effectus providentiæ Divinæ tales sunt ut per se et ex directa intentione possint a Deo fieri, et procurari convenienter ad suam sapientiam et bonitatem, nihil obstat quominus, etiamsi ordinis naturalis sint, speciali providentia et præordinatione infallibili intendantur; quia non solum in supernaturalibus, sed etiam in naturalibus operatur Deus secundum consilium voluntatis suæ, quanquam, regulariter loquendo, nihil speciale fiat circa effectus, qui alias videntur pertinere ad communem providentiam, quod ad salutem electorum non pertineat, sub qua ratione jam spectant ad providentiam supernaturalem seu prædestinationem. Quando vero actus pravi sunt, et Deus illis utitur ad finem providentiæ suæ, licet non sint actus per se intenti ac præordinati a Deo, sed tantum permissi, nihilominus tam est ineffabilis sapientia et omnipotentia Dei, ut per illam permissionem infallibiliter atque adeo efficaciter consequatur quod intendit. Ex quo aperte constat et efficaciam illam non esse per prædeterminationem physicam, quia permissio non ita prædeterminat voluntatem, cum nihil positivum in illa ponat, quatenus præcedere intelligitur ipsum actum permissum, et inde a fortiori concluditur, si permissio potest habere infallibilem connexionem cum actu permisso sine illa determinatione, multo magis id posse convenire in congruam vocationem.

Atque ad hanc rem confirmandam attente expendenda sunt verba quæ Augustinus subjungit in fine capitis vigesimi primi de Gratia et libero arbitrio: *Si autem potens est, sive per Angelos, vel bonos, vel malos, sive quocumque alio modo operari etiam in cordibus malorum pro eorum meritis, quorum malitiam non ipse fecit, sed aut originaliter tracta est ab ipso Adamo, aut crevit per propriam voluntatem, quid mirum est si per Spiritum Sanctum operatur in cordibus electorum suorum bona, qui operatus est ut ipsa corda essent ex malis bona?* In quibus verbis argumentatur Augustinus ab operatione per Angelos, ad operationem per Spiritum Sanctum. Certum est autem Angelos non posse operari in cordibus hominum, determinando physice voluntates eorum, sed solum moraliter inducendo voluntates; ergo intellexit Augustinus Spiritum Sanctum operari in cordibus hominum eodem genere causalitatis moralis, alioqui argumentum non esset firmum, nec sub eisdem terminis univocis, sed diversa significantibus, ex quibus non fit recta illatio. Utitur etiam Augustinus argumento quo nos aliquando usi sumus, et in nobis ab adversariis graviter reprehensum est. Nam si dæmon habens finitam scientiam et potentiam potest, permittente Deo, ita vocare et tentare hominem, ut morali quadam necessitate inducat eum ad malum, multo magis poterit Spiritus Sanctus, infinita sapientia et potentia utens, inducere infallibiliter hominem ad bonum, interna inspiratione et persuasione utens, absque physica prædeterminatione. Per hunc autem argumentandi modum non intendit Augustinus (quod nobis etiam objectum est sine causa, ut suo loco videbimus) æquiparare operationem dæmonis cum operatione Spiritus Sancti, eas nimirum faciendo æquales, aut nihil plus tribuendo in actione sua Spiritui Sancto, quam dæmoni; sed solum intendit argumentari a minori ad majus, id est, a minori virtute et scientia ad majorem; quod argumenti genus tantum abest quod æqualitatem requirat, ut potius illam excludat; requirit tamen convenientiam aliquam et similitudinem in modo operandi, et ita recte concludit, intra latitudinem illius causalitatis, posse Deum operari cum absoluta infallibilitate et certitudine consequendi effectum. Concludit etiam argumentum, illud genus causalitatis esse sufficiens ut Spiritus Sanctus dicatur operari bonum in cordibus hominum per gratiam prævenientem, ut talis est. Neque aliud intendit Augustinus, quoties agit de operatione actuali, quam Spiritus Sanctus in nobis sine nobis facit.

Ultimo, afferre possumus varias locutiones

Augustini, in quibus aperte significat, supposita divina vocatione, determinationem voluntatis ipsi recte tribui, quia non omnino determinatur ab alio, sed a se, quamvis non sine Deo cooperante per adjuvantem gratiam. Ideoque nunquam ratione hujus gratiæ adjuvantis ut sic, tribuit Deo, quod solus efficiat in nobis nostræ voluntatis determinationem. Hunc plane sensum habent illa verba Augustini, libr. 83 Quæstionum, quæstione 68 : *Vocatio ante omne meritum voluntatem operatur. Propterea, et si quispiam sibi tribuat quod veniat vocatus, non potest sibi tribuere quod vocatus est.* Quid, quæso, est venire, nisi se determinare ad consentiendum vocationi ; ergo, supposita vocatione, non male tribuitur voluntati, secundum Augustinum, quod veniat ac se determinet ; non ergo determinatur post vocationem ab aliqua gratia antecedente, quæ cooperans sit ; alias non solum non posset quis sibi tribuere quod vocatus sit, verum etiam nec quod determinatus sit, et consequenter nec etiam quod venerit, quia idem sunt. Simile est illud ad Simplicianum : *Ut velimus, suum esse voluit et nostrum ; suum vocando, nostrum sequendo.* Nam in verbo *sequendo*, determinationem voluntatis intime esse inclusam manifestum est. Si ergo voluit Augustinus nostrum esse sequi, nostrum etiam esse voluit nos determinare, cum divina gratia adjuvante ; non vero determinari ab alia antecedente gratia, quam post vocationem non agnoscit Augustinus, ratione cujus tribuatur Deo nostrum velle ; alias etiam et multo magis dicere debuisset : *Ut velimus, suum esse voluit, nos determinando.* Ad hoc magis explicandum, considero Augustinum nunquam tribuere soli Deo ea quæ fiunt ab adjuvante gratia, sed Deo et nobis, licet principalius Deo ; et ideo dicit esse necessariam gratiam vocationis, ratione cujus nostra bona opera in solam Dei voluntatem reducuntur, quia dare vocationem solius divinæ voluntatis est ; ergo nunquam Augustinus intellexit Deum per gratiam adjuvantem operari in nobis sine nobis, sed per excitantem et vocantem, ut apertissime docet in Enchirid., capite trigesimo secundo. Ergo nulla est adjuvans seu cooperans gratia, qua Deus solus determinet voluntatem nostram ; ostensum est autem neque prævenienti gratiæ posse hunc effectum tribui ; ergo nulli auxilio gratiæ talis effectus tribuendus est.

Ad motiva igitur alterius sententiæ non est difficile respondere ; fatemur enim fundamentum illud gratuitæ prædestinationis et electionis ad gloriam ante absolutam præscientiam meritorum, seu liberi consensus voluntatis humanæ ; fatemur etiam ex hoc principio recte inferri dari prædestinatis efficacem gratiam prævenientem, per quam Deus propositum suum infallibiliter exequitur ; addimus vero male ulterius inferri efficaciam illam consistere in physica prædeterminatione, nam sufficit efficacia vocationis certa et infallibilis. Neque plus probat prima objectio, quæ ex definitione prædestinationis ab Augustino tradita sumitur, nempe ex prædestinatione oriri beneficia quibus certissime liberantur quicumque liberantur ; nam etiam ex vocatione congrua, prout a nobis declaratur, certissime sequitur idem effectus. Imo vox illa *certissime* (quæ fortasse non sine magna consideratione ab Augustino posita est), indicat, connexionem seu consecutionem illorum beneficiorum, quibus Deus prævenit liberum arbitrium, cum libero consensu ejusdem arbitrii, habere infallibilitatem ex aliqua præscientia ; nam certitudo ad intellectum pertinet, et ideo Augustinus non dixit *necessario* aut *inevitabiliter*.

Ad secundam objectionem respondetur, merito Augustinum tribuere divinæ omnipotentiæ efficaciam gratiæ ; tum quia, qualiscumque illa sit, creatum quid est, et ideo ex divina omnipotentia procedere necesse est ; tum etiam quia solus Deus potest per se immediate agere in intellectum et voluntatem humanam, inter extrinsecas causas ; hoc autem provenit ex omnipotentia et dominio quod Deus habet in animam hominis. Nunquam vero dixit Augustinus solam Dei omnipotentiam conferre prævenienti gratiæ talem efficaciam, ut natura sua habeat illam, et determinatam ad unum, etiam quoad exercitium actus, et prædeterminantem simili modo voluntatem ad idem exercitium actus ; ad eum modum quo dici potest sol per omnipotentiam Dei esse determinatus ad illuminandum, quia ab illo recepit lucem sic determinatam natura sua ad illuminandum. Quin potius (ut supra dixi), dum Augustinus eisdem locis ait Deum hoc facere miris et innumerabilibus modis, sensit Deum non hoc facere per illum unicum et generalem modum physicæ prædeterminationis. Item, dum extendit in dict. libro quinto contra Julianum, capite tertio, hos varios et innumerabiles modos, etiam ad actus malos, quamvis Deus non faciat illos, sed utatur illis, ut vult, clare indicat unum ex illis

modis esse tantum permissivum, et non inductivum seu prædeterminativum. Nam, si Augustinus credidisset Deum prædeterminare voluntates malas, quomodo potuisset simul et eodem tenore verborum negare quod faciat illas, imo quod faciat nos facere illas.

Igitur, quamvis hæc gratia efficax a Deo per suam omnipotentiam conferatur, nihilominus omnipotentiæ conjungenda est infinita sapientia, neque ab illa potest separari. Nam, cum Deus per intellectum et voluntatem operetur, nostro intelligendi modo scientia præcedit dirigendo voluntatem et executivam potentiam, et ita in præsenti materia præcedit scientia proponens innumerabiles modos quibus hominem vocare potest, ita ut eum infallibiliter convertat, si velit, ut in dict. quæst. 2 ad Simplician., et in epist. 107, aliisque locis, idem Augustinus declarat. Quocirca, quamvis Deus per omnipotentiam suam cooperetur omnibus causis secundis ad suas actiones, non ideo necesse est ut modus concurrendi vel movendi illas idem sit, sed in unaquaque est juxta capacitatem ejus, et juxta modum actionis quam Deus per illum intendit. Neque Augustinus unquam hanc fecit comparationem quoad similitudinem in determinatione ad unum ; sed illam potius excludit in lib. 2 de Peccat. merit., cap. 5, ubi prius ponit differentiam inter bonum et malum actum, dicens Deum nos adjuvare ad bonum, non ad malum actum ; quod verum non esset si adjuvaret prædeterminando, quia tunc prædeterminatio esset ad utrumque actum necessaria. Deinde, explicando adjutorium ad bonum, ait non esse excludendam cooperationem nostræ voluntatis, quia Deus adjutor noster dicitur : *Nec adjuvari potest* (inquit) *nisi qui aliquid sponte conatur ; quia non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in eis in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis*. Est ergo illa æquiparatio aliter intellecta contra mentem Augustini.

Neque vero hujusmodi similitudo pertinet ad omnipotentiam Dei ; quanquam enim probabile sit pertinere ad Dei omnipotentiam quod possit prædeterminare physice voluntatem humanam, necessitatem illi inferendo , quod autem non possit aliter eam præmovere, ita ut infallibiliter operetur sine determinatione ad unum, non solum ad omnipotentiam non pertinet, sed potius multum illi derogat. Igitur, si facienda est comparatio, solum fiat in hac generali proportione, quod, sicut Deus potest uti naturalibus causis ad fines suos, juxta consilium voluntatis suæ, ita etiam potest uti causis liberis, prout voluerit, quanquam in modo utendi sit magna diversitas ; nam causis naturalibus ordinarie solum utitur dando illis inclinationes naturales, et concurrendo cum illis, et interdum applicando illas localiter per ministerium Angelorum ; ad extraordinaria autem vel miraculosa utitur illis, ut instrumentis inanimis, seu ex necessitate motis ; voluntatibus vero utitur, vel sinendo eas, et generaliter movendo, concurrendo , aut permittendo, aut inclinando per extrinsecas causas et objecta, vel interius etiam illuminando et inspirando per motionem superioris ordinis, relinquendo semper voluntati liberum consensum cum convenienti adjutorio ejusdem ordinis. Potest etiam interdum uti voluntate, necessitando illam ad exercitium actus, seu, quod idem est, illam physice prædeterminando. Verumtamen hoc, vel nunquam, vel rarissime facit, quia non est consentaneum naturæ voluntatis, et quando id facit, non pertinet ad illam providentiam per quam prædestinati salutem suam consequuntur, quia æterna salus per liberos actus comparatur , ut Augustinus in citatis locis optime indicavit.

Ad tertiam objectionem, respondetur imprimis nunquam Augustinum dicere, non posse voluntatem hominis resistere vocationi, vel prævenienti auxilio Dei, sed ad summum significare nunquam voluntatem resistere huic vocationi, vel auxilio Dei, quando procedit ex proposito seu voluntate Dei salvandi hominem. Longe autem diversum est nunquam actu resistere et non posse resistere, quia multa potest voluntas quæ nunquam facit ; et in eo qui præscit an voluntas in tali occasione usura sit tali potestate, necne, facile est excitare illam ut nunquam resistat, etiamsi resistere possit. Deinde dicimus, comparando humanam voluntatem ad divinam omnino absolutam et beneplaciti, verum simpliciter esse humanam voluntatem non posse resistere divinæ, et ita etiam loqui Augustinum, sicut et Scriptura sæpe loquitur. Et ratio est clara , quia voluntas Dei supponit infinitam præscientiam, et habet adjunctam omnipotentiam, cui nulla virtus finita resistere potest. Unde si Deus velit physice prædeterminare et necessitare voluntatem, clarum est non posse hominem ei resistere ; si autem Deus absolute velit ut homo libere operetur media vocatione

congrua, non potest homo resistere Deo ne talem vocationem tribuat, et consequenter nec potest resistere illi voluntati Dei, ut non impleatur, quia, licet possit resistere illi vocationi secundum se spectatæ secundum naturalem vim et intrinsecam efficaciam ejus, non tamen potest actualem resistentiam conjungere cum tali vocatione, supposita præscientia quam illud decretum Dei præsupponit. Et hoc modo verum est magis habere Deum in sua potestate voluntatem hominis quam ipse homo, quia non habet homo in sua potestate quod sic vel aliter vocetur, aut quod hoc tempore illud objectum sibi occurrat, quo sibi congruum sit, ut alibi dixit Augustinus ; in potestate vero Dei est hominis voluntatem accommodatam habere. Et hic est occultus et mirabilis modus, in quo Augustinus divinam omnipotentiam exaggerat.

Ad quartam objectionem, responsio patet ex proxime dictis, quæ in superioribus etiam sæpe declarata sunt. Fatemur enim ex mente Augustini aliquid esse in hoc negotio, quod in solam Dei voluntatem ultimate resolvitur; illud autem non est prædeterminatio physica, sed est vocatio congrua juxta mentem Augustini; nam de vocatione expresse id declarat in locis citatis, de prædeterminatione autem nullibi. Unde, quoties Augustinus inscrutabile mysterium dicit esse cur ex duobus vocatis unus credat, et alius non credat, et hoc revocat in solam divinam voluntatem, vel in solam gratiam quam uni facit Deus, et non alteri, quanquam posset similiter facere, omnia hæc et similia dicit propter distributiones vocationum, nam ita res disposuisse ut ad hunc perveniat congrua vocatio, et non ad illum, non habet fundamentum in voluntate hominis, sed Dei. Et ita facile explicantur omnia alia loca quæ ibi afferuntur; imo etiam possunt in contrarium retorqueri, nam in omnibus illis simul sumptis, per tales proprietates et attributa explicatur hæc efficacitas divinæ vocationis ex proposito, ut plane constet, non sensisse Augustinum illam consistere in generali concursu primæ causæ necessario, eodem proportionali modo in omni genere rerum et actionum ; sed consistere in alio modo altiori et occultiori, qui simul sit per infinitam sapientiam, prudentiam ac potentiam, et per modum certæ et infallibilis gubernationis, directionis et suavis inclinationis, non per absolutam et physicam determinationem, ut ex singulorum verborum ponderatione satis comprobatum est. Et hactenus de mente Augustini, in qua explicanda nimis fortasse prolixi fuimus ; sed coegit nos temporum necessitas, et tanti viri auctoritas, ejusque multiplex et varius in hac materia loquendi modus.

CAPUT XXXVIII.

CONFERUNTUR EORUM PATRUM TESTIMONIA QUI AUGUSTINUM PRÆCESSERUNT, ET CUINAM OPINIONI REVERA FAVEANT EXPENDITUR.

Possumus, claritatis gratia, hos Patres distinguere in Græcos et Latinos ; prius ergo de Græcis dicemus, postea de Latinis. Primo igitur assertores physicæ prædeterminationis suam sententiam confirmant testimonio Dionysii, capit. quarto de Divinis nominibus, et sancti Ephrem, tractatu de Vita Religiosa et monastica, tomo tertio, pag. 49 ; et Basilii, lib. de Spiritu Sancto, cap. septimo ; Chrysostomi, homil. 12 in cap. quart. primæ ad Corinth., et homil. de Adam et Eva ; et Gregorii Nazianzeni, orat. 31 ; et Athanasii, in Epist. ad Ephes., cap. 2; Cyrilli Alexandrini, fere æqualis Augustini, in libro de Adoratione in spiritu, pag. 15.

Ego vero in libris de Auxiliis nonnullos ex his Patribus, scilicet, Dionys., Nazianzenum, Chrysost. et Cyrill. Alexandrin., et præterea alios plures Græcos, et antiquiores Augustino retuli, Evodium, Clementem Alexandrinum, Origenem, Justinum, Gregorium Nyssenum, Anastasium Nyssenum, Irenæum, Epiphanium et Theodoretum retuli, ad quos adversarii nihil in particulari responderunt. Nunc autem ut possit lector allegationes allegationibus comparare, advertat necesse est hos Patres non eo sensu a nobis allegari, ut in propriis ac formalibus terminis asserant physicam prædeterminationem repugnare libertati, aut efficaciam prævenientis gratiæ non esse in tali prædeterminatione ponendam ; nunquam enim antiqui Patres his vocibus usi sunt, neque hanc quæstionem in propriis terminis tractarunt. Allegantur ergo a nobis, vel quia aliquid dicunt quod verum et catholicum esse non potest, nisi in eo sensu in quo velint physicam prædeterminationem negare; vel quia ita declarant rationem liberi actus, ut recte ex eorum sententia inferatur dictum prædeterminationis modum cum libertate pugnare. Prioris generis sunt verba Justini, quæst. 8 ad Orthodoxos : *Non est causa Deus virtutis nostræ aut vitii, sed propositum nos-*

trum et voluntas. Neque enim doctissimus philosophus et sapientissimus Doctor Catholicus negare potuit absolute et simpliciter, Deum esse causam virtutis nostræ; intelligit ergo non ita esse causam, quin liberam determinationem nobis relinquat, quam nomine propositi declarat. Et quoad hoc æquiparat (quod ponderandum est) virtutem et vitium, non quia Deus non magis sit causa virtutis quam vitii, sed quia, quod attinet ad determinationem, tam non causat Deus virtutem in nobis illo modo, quam non causat vitium. Ejusdem generis sunt verba Chrysostomi, homil. 12 ad Hebræos : *Nostras non antecedit voluntates, ne nostrum lædatur arbitrium*. Neque enim Chrysostomus negare voluit prævenientem gratiam quam aliis locis confitetur, ut alibi ostendi, præsertim lib. 2 de Prædestinatione; negat ergo solum, Deum ita antecedere, ut indifferentiam libertatis auferat, et determinationem in ipsa faciat, priusquam ab ipsa fiat. Simile est quod ait homil. 42 ad Populum : *Nostras non prævenit voluntates, ne nostram temeret libertatem*. Non prævenit (inquit), scilicet prædeterminando ; nam excitando et præparando, non dubium quin præveniat. Et ita exponit ibidem illud Psalm. 129 : *Ne des in commotionem pedem tuum : Quia in nobis* (inquit) *est dare, non in ullo altero*. Ubi per verbum dandi explicat facultatem libertatis ad se determinandum, ita ut stet vel cadat. Cum vero dicit hanc facultatem esse in nobis, et non in ullo altero, non excludit concursum Dei concomitantem, sed omnem extrinsecam causam determinantem nos sine nobis. Unde recte sibi objicit : *Quid igitur? in Deo nihil est;* et respondet : *Omnia quidem in Deo, sed non ita, ut liberum in nobis arbitrium violetur*. Similem sententiam habet homil. 17 in Joannem, quæ ut Catholica sit eodem modo necessario est interpretanda.

Ad eumdem ordinem pertinet locutio Gregorii Nysseni, libro 7 de Philosophia, c. 1, et lib. 8, cap. 4 (alias Nemetii, lib. de Natura hominis, c. 39 et seqq.), et Theodoreti, lib. 5 Divinorum decretorum, cap. de Providentia, qui dicunt, ea quæ sunt in nobis, id est a nostro libero consensu pendent, non esse ex providentia. Hæc enim locutio non potest habere alium catholicum sensum, nisi per nomen providentiæ intellexerint talem Dei motionem aut voluntatem, quæ sola sua vi nostram voluntatem determinet. Et simili modo necessario intelligendum est quod dixit Origenes, lib. 2 Periarchon, c. 12, nos non habere a Deo quod bonum vel malum velimus, id est, non habere a solo Deo, seu per talem solius Dei actionem, quæ voluntatem nostram omnino determinet. Atque his addi potest testimonium Damasceni, quod melius in sequenti capite tractabimus.

Ad posteriorem autem ordinem testimoniorum pertinet quod sæpe dicti Patres docent, quamcumque antecedentem causam, quæ ita voluntatem nostram moveat, vel ad operandum applicet, ut ei non possit resistere, necessitatem inducere ad factum, et tollere libertatem. Ad quod confirmandum plura retuli lib. 3 de Auxiliis, cap. 13, ubi præsertim notanda sunt verba Cyrilli Alexandrini, lib. 8 contra Julianum, sub finem; et multum etiam favent quæ ex Epiphanio et Chysostomo, Origene et Theodoreto adduxi, quæ hic repetere non est necesse, et ad hoc etiam facit quod, ad concordandam præscientiam Dei cum libertate, docent præscientiam liberorum actuum futurorum, ut talis est, non esse causam vel rationem futuritionis illorum, sed potius supponi quod futura sint, et tunc præsciri. Quo sensu dicunt futura non esse futura, quia Deus illa præscit, sed potius Deum illa præscire quia futura sunt. In quam sententiam retuli ex his Patribus Græcis antiquis, Justinum, Origenem, Chysostomum et Cyrillum, præter alios Latinos et posteriores Patres. Quibus addi nunc potest Eusebius, lib. 6 de Præparatione Evangelica, capit. 9, ubi necessarium esse existimat præscientiam non esse causam absolute antecedentem et prædeterminantem voluntatem ad futurum consensum, ut liber esse possit. Supponunt ergo hi Patres antecedentem prædeterminationem inevitabilem esse repugnantem libertati. Facit etiam quod iidem Patres sentiunt, repugnare libertati quod voluntas, prius natura quam operetur, habeat in se vim aliquam quæ inducat necessariam habitudinem ad effectum, ita ut jam ipsa non possit actum sustinere. Sic enim dixisse videtur Dionysius, cap. 9, de Cœlesti hierarchia, non esse nobis datam vitam cui vis illata sit aut imposita necessitas, neque divinam providentiam libertatem obtundere.

Denique ad hunc etiam modum spectant testimonia Patrum, asserentium Deum movere hominem suasione aut vocatione, et non vi aliqua, nam per vim nihil aliud intelligere possunt nisi motionem omnino extrinsecam et physice prædeterminantem voluntatem. Sic Irenæus, lib. 5, cap. 1, dicit Deum re-

ducere homines ad se, non vi, sed suadela; et alia quæ dicto lib. 3, cap. 13, retuli. Et Cyrillus Alexandrinus, lib. 4 in Joannem, cap. 7, exponens illa verba: *Omnis qui audivit a Patre,* etc. : *Ubi auditus* (inquit), *disciplina doctrinaque adest, ibi fides, non vi, sed persuasione oritur.* Et Chrysostomus, homil. 26 in Joannem, eodem sensu dixit non cogere nos Deum vocatione sua, quia non est violenta, sed suasoria. Et Evodius, in epistol. de Constantia, gratiæ dixit esse *quod vocamur, quodque occultis itineribus nisi resistamus, sapor nobis vitalis infunditur.* Ubi clare supponit posse eum resistere, cui sapor cœlestis infunditur. Et simili modo Clemens Alexandrinus, lib. 2 Stromatum, p. 54, dixit in homine esse obtemperare vel non obtemperare vocationi. Ac denique Epiph., hæres. 5 et 16, ad libertatem necessarium esse dicit ut is qui facit, a se ipso faciat, nec facere a seipso, sed ex necessitate, si ab alio determinatur. Et in horum Patrum testimoniis animadverti potest quanta sit consonantia doctrinæ inter ipsos et Augustinum, quantum ad explicandam antecedentem motionem gratiæ per modum internæ doctrinæ, inspirationis et vocationis. His igitur modis hos Patres antiquos sententiæ nostræ multum favere credimus.

Videamus igitur quid aliis locis dicant, quo nobis contradicere aut repugnare videantur. Nam expresse nunquam profecto asserunt Deum per gratiam vel providentiam suam prædeterminare ad unum voluntates hominum in singulis actibus earum. Oportet ergo inquirere an aliquid aliud dicant, unde hoc recte inferatur, vel in quo saltem insinuetur, quod non possumus fidelius præstare, quam referendo singula verba quæ ab adversariis citantur.

Primo ergo ex Dionysio, in cap. 4 de Divinis nominibus, quod dicat, *Deum esse causam amoris, sicut emissorem et sicut progenitorem.* Refertur que D. Thomas, ita ibi explicans illa verba, *emissor et progenitor*, ut per ea significari dicat, *quod Deus est causa efficiens movens voluntatem effective ad amorem, et quod voluntas non producit amorem, nisi mota a Deo; sicut sagitta emissa et mota a sagittante tendit ad destinatam metam.* Sed nihil horum in D. Thoma ibi legitur, sed verba ejus in lection. 11 sunt : *Quod Deus dicitur amor et dilectio causaliter, quia est causa amoris, in quantum immittit amorem aliis, et quodammodo in eis amorem generat secundum quamdam similitudinem;* et infra ait : *Amor signat aliquem motum, quo aliquis amans movetur, et diligibile est illud quod movet tali motu; ad Deum autem pertinet quod moveat et causet motum in aliis; et ideo ad Deum pertinere videtur quod sit amabilis in aliis amorem creans.* In quibus verbis, vel Dionysii, vel D. Thomæ, nullum vestigium apparet physicæ prædeterminationis. Duo enim tantum ibi docet Dionysius : unum est Deum dici amabilem et diligibilem, quia est ipsum bonum et pulchrum, voluntatem ad se trahens, utique metaphorica motione, quæ non determinat voluntatem extra visionem claram ipsius boni et pulchri; alterum est, Deum vocari dilectionem et amorem, quia est causa. Quod in rigore verum esset, etiamsi Deus non esset causa amoris, nisi per modum finis, et tanquam objectum amabile. Et idem causalitatis modus esset sufficiens ut dicatur Deus emissor et progenitor amoris, sicut Aristoteles, 12 Metaphysicæ, juxta multorum interpretationem, vocat Deum primum motorem respectu intelligentiarum, quamvis non tribuat illi, respectu earum, nisi motionem finis et objecti amabilis. Verumtamen, quia certum est Deum etiam esse primam causam efficientem in nobis amorem, ideo etiam hoc modo intelligi potest Deum vocari dilectionem, quia est causa ejus. Et hanc causalitatem magis significat D. Thomas, cum dicit Deum immittere, generare et creare amorem. Cum autem illa omnia communia sint, tam amori naturali quam supernaturali, ad eorum veritatem sufficit generalis influentia Dei ut primæ causæ in unoquoque ordine. Et præterea speciali ratione in supernaturali amore dicitur emissor et progenitor illius, quia per Spiritum Sanctum infundit amorem, media supernaturali virtute et divinis inspirationibus. Et in hoc sensu fere eodem recidunt verba, quæ ab aliis citantur, quanquam minus fideliter et non sine artificio addita sint illa : *Voluntas non producit amorem, nisi mota a Deo, sicut sagitta a sagittante.* Quæ comparatio, si intelligatur secundum æqualitatem et formalem identitatem, est omnino falsa et destruens libertatem; si autem intelligatur solum secundum quamdam metaphoram et proportionem, admitti potest, maxime respectu prædestinatorum, quos Deus ad se amandum efficaciter præordinavit; immerito vero hic introducta est ad imponendum Dionysio vel D. Thomæ quod non affirmant.

Deinde adduntur ex eodem Dionysio, cap.

5, de Divinis nominibus, hæc verba : *Exemplaria autem esse dicimus in Deo, existentium rationes substantificas et singulariter præexistentes, quas Theologia prædefinitiones vocat, et divinas et bonas voluntates existentium prædeterminativas et effectivas , secundum quas substantialis essentia omnia præfinivit et perduxit.* Ex quibus verbis colligunt sententiam D. Dionysii esse Deum, per suam voluntatem, prædefinisse omnia in particulari, et produxisse. Hic autem nihil ex D. Thoma afferunt, qui in lectione 3 illius capitis late verba illa exponit, fortasse quia longe diversum sensum illorum verborum declarat; diversum (inquam) sensum ab eo quem isti auctores intelligunt per verbum prædefiniendi. Nam, quod Deus omnia in particulari producat, quæ aliquam entitatem habent, nemo est qui ambigat ; quod etiam prædefiniat omnia bona interna præfinitione, non gravate admittimus; quod vero omnia etiam mala moralia prædefiniat, vel quod omnia bona libera in particulari prædefiniat transeunte prædefinitione, id est, causalitate ad extra physice prædeterminante causam secundam de se liberam, omnino negamus. Nec mens Dionysii fuit loqui de hoc genere prædefinitionis, imo nec de absoluta prædefinitione interna omnium effectuum, qui per causas secundas fiunt, quatenus, scilicet, particula illa, *præ*, dicit antecessionem absoluti decreti voluntatis divinæ ad præscientiam futurorum effectuum. Itaque Dionysius ibi directe non tractat de prædefinitionibus voluntatis, sed de exemplaribus divinis et rationibus æternis, id est, idæis quæ sunt in divino intellectu ; quæ (ut ibi divus Thomas notat) necessariæ sunt, ut voluntas divina possit velle producere res varias et multiplices, non solum secundum aliquid commune illis, sed etiam secundum proprias differentias et entitates earum. Advertit etiam idem divus Thomas non omnes rationes intellectus divini posse dici proprie exemplaria, et idæas, sed solum illas ad quarum imitationem Deus aliquid facere decrevit ; ac propterea dicere Dionysium, *exemplaria illa vocari a Theologia prædefinitiones, et divinas ac bonas voluntates existentium prædeterminativas et effectivas ;* quia nimirum Deus sua voluntate prædefinivit eas rationes quas voluit ut essent exemplaria futurorum. Unde illa prædefinitio et prædeterminatio magis est quoad specificationem quam quoad exercitium. Voluit enim Deus ut, quidquid futurum esset, secundum talia exemplaria et per ipsa fieret ; et hoc est quod subdit : *Secundum quas substantialis essentia omnia prædefinivit, et produxit.* Hic autem modus præfinitionis ac voluntatis Dei non necessario includit absolutam voluntatem prædefinitivam futuri effectus quoad exercitium actus, ut sic dicam, quod in actu peccati videre licet ; prædefinivit enim Deus secundum quod exemplar fieri deberet actus peccati quando fieret, influente nimirum Deo, ut prima causa, juxta talem idæam ; non autem ex se voluit absoluto decreto prædefinitivo ut talis actus fieret. Et hoc secundum est de quo nos agimus, Dionysius vero solum de primo tractat. Quod si quis dicat, accidentium, inter quæ sunt actus peccatorum, non dari proprie exemplaria in Deo, sed per idæas substantiarum fieri, respondemus imprimis hoc nihil in præsenti referre ; nam sive dicantur fieri per rationes proprias accidentium, sive per rationes substantiarum quarum sunt actus, necesse est ut ad intellectualem rationem accedat voluntas divina, statuens secundum quæ exemplaria, futura efficienda sint, sive illa sint substantiæ, sive accidentia. Deinde brevius rem totam expediemus, si admittamus loqui Dionysium de exemplaribus substantialibus. Quod significavit ibi divus Thomas ita exponens illa verba Dionysii : *Exemplaria esse dicemus in Deo existentium rationes substantificas*, ut nimirum ita appellentur, non sòlum quia in Deo sunt substantia ipsius Dei, sed etiam quia sunt *substantiarum factivæ*. Sic autem sumptis idæis, facile admitti potest prædefinisse Deum quidquid secundum illas faciendum est , quanquam non omnia eodem modo; nam quasdam substantias facit Deus per hæc exemplaria immediate per solam suam actionem ; et de his faciendis habet sine dubio absolutas prædefinitiones, non solum æternam, sed etiam antecedentem secundum rationem ante absolutam præscientiam futurorum. Alias vero substantias facit Deus per causas secundas, quas etiam aliquo modo ex æternitate prædefinivit, non tamen omnes singulari illa præfinitione absoluta , quæ antecedit præscientiam omnium futurorum concursuum, et influxuum causarum secundarum, ut expresse docuit D. Thomas, 1 part., quæst. 23, artic. 7 ; sed quasdam illo modo, alias vero solum præsciendo, et sinendo ordinarium cursum causarum secundarum, et consequenter substantiales effectus earum volendo ; antecedenter vero ad præscientiam, solum præfiniendo concurrere cum illis ad dandum

unicuique substantiæ tale determinatum esse, consentaneum tali exemplari. Et hic est genuinus sensus Dionysii in verbis citatis.

Secundo loco ex D. Ephrem citantur hæc verba : *Quemadmodum qui se intuetur in speculo, idem ipse est qui videt et qui videtur, ad eumdem modum, et divina gratia, ubi invenerit requiem, ibidem inhabitat et inhabitatur, efficiturque ut jam dixi et laus et qui laudem exhibeat. Absque enim illius adminiculo non prævalet cor placere ei viribus suis; verum, ut ipsi placeat, ab eo accipit, et ex ejus vino potum eidem offert. Ita, exempli gratia, ex compunctione, quæ insigne gratiæ donum est, retribuit ei lacrymas, et ex dulcedine vini illius humilitatem profert cordis, atque ex ipsius virtute quam sumpsit, divinas ei psallit laudes. Sine faciei quippe aspectu speculum inefficax est atque inutile ; at cum personæ cujuslibet aspectum acceperit, ex eo quod accipit, simul reddit. Et si ornata ei facies admoveatur, idem etiam ex ipso speculo ornatus exprimitur. Sic quoque homo sine gratiæ divinæ adjutorio pauper est et bonorum inops. Si vero ipsam gratiam promeruerit, poterit illius ope virtutes exercere atque perficere. Est igitur anima gratia et ejus adjutorio destituta inefficax et inutilis, ut possit placere Deo, sicut speculum sine objecto quod referat. Quod tamen si illud adsit, ipsum repræsentat. Similiter si gratia fuerit in anima, poterit eam præ se ferre, et in operibus illius se exercere.*

Avila, cap. 12. — Circa quod testimonium nonnulla consideratione digna notanda occurrunt : primum est, modernum auctorem, qui illud contra nos refert, his solis verbis ex illo argumentationem suam concludere : *Si autem est anima inefficax et inutilis ex se, quonam modo ex solis naturæ viribus poterit opus justificationis exordiri?* Quæ collectio sive argumentandi ratio optima quidem est; ad causam vero, de qua tractamus, omnino impertinens; quis enim ex nobis unquam dixit, posse liberum arbitrium solum, et a gratia non excitatum et adjutum, negotium justificationis exordiri ? Secundo, est profecto mirabile quod illa verba, in quibus illam interrogationem fundat, non sunt Ephrem, nimirum omnia illa : *Est igitur anima gratia et ejus adjutorio destituta, inefficax et inutilis*, et cætera usque ad finem, quæ in Romana impressione illius tomi tertii, anni 1598, non inveniuntur. Non ergo video quomodo ille auctor prius eodem tenore, et sub eisdem signis tanquam Ephrem referat, et deinde ex illis argumentetur. Tertio, adverto omisisse illum auctorem quædam verba Ephrem, partim antecedentia, partim subsequentia, quæ indigent expositione, ne Semipelagianis videantur favere. Nam proxime ante omnia verba citata sic inquit : *Cæterum, si sollicitus semper vigilaverit, divinamque gratiam assidue in suum præsidium quæsierit, succurretur ei ab alia jugiter, et edocebitur ab ea quomodo placere debeat Deo; fitque in eo ipsa gratia laus atque laudator.* Ex quibus non recta intentione inspectis, posset Semipelagianus colligere dari divinam gratiam ad humanam invocationem. Præsertim quia per illa verba citati testimonii : *Si vero ipsam gratiam promeruerit, poterit illius ope virtutes exercere atque perficere*, etiam indicat hominem posse promereri gratiam; et immediate post illa, loco illorum quæ alius illis attexuit, sequentia leguntur apud Ephrem: *At si illam* (id est gratiam) *rursus sua negligentia, atque segnitie a se fugaverit, desolatus plane invenietur ac nudus, inhabitabuntque in eo cogitationes turpes et execrandæ, sicut nicticorax in domicilio. Hominis igitur est gratiam invocare, ut illa adveniens mentem ac cor illi illuminet, purificansque se ipsum homo, eam in domicilio pectoris sui inhabitatricem et auxiliatricem sibi acquirat.* In quibus posterioribus verbis nobis favet, quatenus dicit hominem, post illuminationem gratiæ a Deo receptam, seipsum purificare vel disponere cum adjutorio ejusdem gratiæ. Priora vero indigent aliqua expositione, quia dicit hominis esse invocare gratiam, etiam ut ab ea illuminetur, quasi hæc vocatio non sit a gratia. Sed intelligenda sunt ea verba eo modo quo alia non dissimilia in Chrysostomo et aliis Græcis Patribus exposuimus ; loquebatur enim Ephrem ad Monachos, non solum per fidem jam illuminatos, sed etiam divinis inspirationibus multipliciter excitatos, quos ipse movere cupiebat ad invocandam et petendam gratiam, non invocatione humana ac mere naturali, sed invocatione Christiana et religiosa, quæ ex fide et priori gratia nascitur, de qua recte dicitur quod promeretur divinam gratiam et illuminationem, non primam, sed ampliorem, vel ad pœnitentiam agendam, vel ad perfectam virtutem operandam; de quibus effectibus potissime Ephrem loquitur.

Denique per se evidens est totum hoc testimonium immerito afferri ad causam, de gratia physice prædeterminante voluntatem.

Quod est enim verbum, in hoc testimonio, quo hæc indicetur? Numquid exemplum de speculo, quod sine objecto inefficax est et inutile, statim vero ac recipit directam speciem, faciem sibi objectam refert? Licebit ergo ita argumentari: Speculum, recepta specie objecti, efficaciter ac physice determinatur ad referendam illam; ergo et voluntas, recepta gratia præveniente, determinatur physice ut actum illius reddat. At eodem modo posset inferri, quia speculum, recepta specie, naturaliter et sine libertate remittit speciem, ita voluntatem, recepta præveniente gratia, naturaliter et sine libertate operari; quod consequens hæreticum est, cum tamen forma colligendi sit eadem. Non ergo oportet exemplum esse in omnibus simile, sed in eo tantum ad quod affertur, quod in proposito solum erat, quod sicut speculum sine facie non potest referre faciem, ita voluntas sine gratia non potest aliquid gratum efficere. Quod satis caute in verbis suæ illationis indicavit Ephrem, dicens: *Sic quoque homo sine gratiæ adjutorio inops est; si vero gratiam promeruerit, poterit illius ope virtutes exercere atque perficere,* ubi non dixit: *Faciet*, aut *determinabitur ad faciendum,* sed *potest.*

Habetur serm. 3 *de Compunctione, pag.* 148. —Addit vero idem auctor aliud ejusdem Patris testimonium; sic enim ad Deum orat in quodam sermone de Compunctione cordis: *Ex manibus inimici eripe me, et ad te dirige, ut, illo per gratiam tuam superato, te totum benedicam teque solum glorificem, o longanimis et misericors, qui omnes homines eripis salvos fieri. Et quia vitæ meæ tempus in vanitate deficit, et in cogitationibus turpibus, dona mihi medicamentum efficax, quo plenissime ab occultis meis curer vulneribus, et conforta me, ut saltem ad unam horam prompte laborem in vinea tua.* Quæ verba videtur hic auctor allegasse solum propter illud: *Medicamentum efficax;* sic enim ille subjungit: *Si voluntatis meæ est solis suis viribus efficaciam gratiæ exhibere, stultum est a Deo efficax medicamentum petere, cum facile mihi sit præstare illud. Non ita de se superbe sentiebat sanctissimus Ephrem, ut in se et de se gloriaretur, sed a Deo omnia petit, a quo nobis bona cuncta procedunt.* At hic auctor sibi fingit quoddam monstrum doctrinæ, in quod suam argumentationem dirigat. Quis enim unquam dixit voluntatem hominis suis solis viribus efficaciam gratiæ exhibere? Numquid libere cooperari cum gratia ad effectionem ejus, est vel solis suis viribus operari, vel gratiæ efficaciam præbere? Itaque, juxta illam argumentandi rationem, qui negat voluntatem prædeterminari physice a gratia et affirmat voluntatem simul cum gratia efficere determinationem liberam, eo ipso affirmat voluntatem suis solis viribus efficaciam gratiæ præstare; quod falsum est, ut patet, quia inter illa duo est medium, nimirum, quod voluntas, per gratiam prævenientem elevata, simul cum illa liberam determinationem efficiat. Cui veritati nihil est in dictis verbis Ephrem contrarium, etiam apparenter. Nam verbum illud, *medicamentum efficax,* imprimis, juxta proprium auctoris sensum, non significat efficacem gratiam prævenientem, de qua nos disputamus; sed contritionem ac veram cordis compunctionem, quam vocat Ephrem *medicamentum efficax, plenissime curans occulta vulnera,* non tanquam formale medicamentum quod vocat efficientiam, sed quia proxime disponit hominem ad remissionem culparum. Et quanquam daremus illud verbum intelligi de auxilio efficaci præveniente, sufficienter explicaretur de vocatione congrua, per quam anima confortatur ad prompte operandum, ut ibidem subjungit. Et in sermone primo de Compunctione, in fine, eam gratiam vocat *lucem, protectionem* et *illuminationem.* Et in opere de Divina gratia, quæ habetur in eodem tomo primo, pagina octogesima prima, vocat illam, *custodem animæ, magistram invisibilem* et *gubernatricem animæ.* Quibus modis loquendi satis indicat ejus prævenientem efficaciam non consistere in physica prædeterminatione, sed in morali directione. Unde admonet: *Cum promptitudine igitur animi morem ipsi gerito, et cuncta tibi perspicua reddet,* et similia.

Tandem adducit idem auctor alia verba ejusdem Ephrem, tom. I, p. 267, in confessione seu precatione ad Deum, circa finem: *Quemadmodum terra, licet seminata, nequit a seipsa fovere germina sine bonitatis tuæ visitatione, ita neque cor meum eloqui poterit beneplacita tibi, beneficio gratiæ tuæ, nisi per ipsam fructificaverit justitiæ fructum.* Ex quibus verbis ita ille colligit: *Non ergo sufficit gratiam Dei seu auxilium percipere, nisi gratia fructificet et faciat liberum arbitrium fructificare; cujus oppositum docent isti Theologi ponentes gratiam, quæ voluntatem præcedat essendo, subsequatur autem operando.* Sed non refert fideliter nostram sententiam, quia non ponimus tantum gratiam quæ præcedat essendo, sed etiam quæ præcedat excitando et inclinando, atque ita etiam faciendo ut faciamus; et inde

docemus hanc gratiam solam in voluntate seminatam non satis esse ut terra voluntatis det fructum suum, nisi per ipsammet gratiam fructificet, id est, nisi juvetur per cooperantem gratiam, quæ licet vocetur subsequens respectu prioris gratiæ, respectu ipsius voluntatis non est subsequens, ut ille auctor nobis attribuit, sed est concomitans seu cooperans, ut per se satis notum est, et ab ipso Ephrem in citatis locis sæpe ita nominatur.

D. Basilius, *libr. de Spiritu Sanct.*, *cap.* 8. — Tertio, ex Basilio hæc affert verba : *Cum ait Apostolus : In his omnibus superamus propter eum qui dilexit nos*, *nequaquam hac voce humile quoddam ministerium indicat*, *sed auxilium potius quod per imperium suæ potentiæ operatur in nobis ; sicut et ipsum alligavit fortem*, *diripuitque vasa illius*, *videlicet nos*, *quibus ad omnia mala opera fuerat abusus*, *fecitque vasa utilia Domino, apparatos ad omne opus bonum, ob promptitudinem illius, quod erat in nobis.* Ex quibus verbis imprimis colligit ille auctor Basilium *nihil conversionis nostræ libero per se tribuere arbitrio, sed totum per eum qui dilexit nos.* Deinde ponderat eadem verba, dicens : *Ecce auxilium magnificat*, *quod Deus nos convertit a servitute diaboli in libertatem filiorum Dei* , *effecit nos vasa utilia Domino, quos præparavit in omne opus bonum. Ipse* (inquam) *fecit nos*, *non ipsi nos, non ille secutus est jam operantes.* Interrogo vero ubi illis in verbis Basilius negaverit conversionem nostram per se esse a libero arbitrio. Si enim intelligantur per se, id est a solo libero arbitrio præcise sumpto, sic quidem negatur, et continetur in verbis Basilii, quatenus auxilium Dei requirit; et illud merito magnificat, et ratione illius meritò tribuit Deo liberationem nostram a statu peccati, et præparationem ad omne bonum, cujus ipse est principalis causa. Tamen in hoc sensu extra rem inducitur illud testimonium, et affertur illa propositio, quia nullus Catholicus tribuit libero arbitrio per se, id est, solis suis viribus operanti, aliquid conversionis suæ, ut in superioribus visum est. Si autem sit sensus nihil conversionis nostræ esse a libero arbitrio tanquam a causa per se ipsius conversionis in suo ordine,propositio non solum non est Basilii, sed potius illi et sanæ doctrinæ repugnat. Quia divinum auxilium præparat voluntatem ad omne opus bonum, et juvat illam, non tamen excludit, quin etiam influxus illius per se necessarius sit; imo, quod præparatio illa voluntatis non consistat in prædeterminatione illa physica, satis indicavit Basilius, dicens : *Apparatos ad omne opus bonum ob promptitudinem illius, quod erat in nobis.* Nam longe aliud est voluntatem reddi promptam et facilem ad operandum a physica prædeterminatione. Quocirca non recte illud etiam adducitur : *Ipse fecit nos*, *et non ipsi nos ;* nam illud fuit dictum de effectione qua fecit nos homines; quam ita ipse effecit, ut nos illam nullo modo fecerimus; hic autem agimus de effectione qua fecit nos credentes vel amantes; sentire autem quod eodem modo nos tales fecerit erroneum est, quia, *Qui creavit te sine te, non salvabit te sine te.* Denique, quod ultimo dicitur, Deum in hoc opere non esse secutum hominem jam operantem, si intelligatur quoad primam gratiam prævenientem, Catholicum est; item si intelligatur quoad ipsum opus liberæ conversionis, etiam est verum, quia etiam hoc modo Deus non sequitur operantem, sed juvat ut operemur; uterque autem sensus est extra causam; quia nullus nostrum contrarium asserit; nec Theologus Catholicus mediocriter doctus hoc ignorat. Si autem sensus sit universalis, ut absoluta negatio præ se fert, scilicet, Deum in nulla gratia infundenda sequi hominem jam operantem, error est; nam Deus infundit primam gratiam sanctificantem subsequenter ad dispositionem liberam, quam jam homo operatus est cum prioribus auxiliis. Et sic etiam alia incrementa gratiæ tribuit propter præcedentia opera ex gratia et libera voluntate.

Chrysostomus. — Quarto, addit Chrysostomum, homil. 12 in 1 ad Corinth. 4, dicentem : *Acceptum habes non hoc aut illud*, *sed omnia quæ habes; non enim tua sunt hæc recte facta, sed Dei gratia; etiamsi fidem dicas*, *ea extitit ex vocatione*, et cætera quæ ejusdem rationis sunt, quibus prævenientem gratiam commendat , initiumque bene operandi illi tribuit , quod nos libenter audimus ; et illo testimonio ac similibus uti solemus, ut Chrysostomum a calumnia Semipelagiani erroris defendamus, quam alii propter alios modos loquendi ejus in aliis locis illi attribuunt, ut in libro secundo de Prædestinatione latius tractamus. Quid autem hoc ad causam præsentem refert ? An quisquam ex nostris negat initium boni operis esse ex præveniente gratia ? Melius forte occasionem argumentandi sumerent ex illis negationibus : *Non merita tua hæc sunt*, *sed Dei gratia. Num ipse per te recte operatus es ? non sane, sed accepisti ; non*

enim tuum munus est, sed largientis, etc. Sed cum aliis locis ita tribuat Chrysostomus libero arbitrio meritum gratiæ, vel dispositionem ad illam, vel cooperationem cum illa, ut nonnulli putaverint ipsum incidisse in errorem Semipelagianorum, et diligenti ac pia expositione indigeat, ut in libr. 1 de Prædestinatione notavimus, facile constat quo sensu in citato loco hæc ab ipso dicta sunt ; nec oportet aliunde quam ex hoc ipso loco illorum verborum sensum accipere, imo etiam per hunc locum cætera exponere. Cum enim dixisset : *Non enim merita tua hæc sunt, sed Dei gratia*, subjungit statim : *Etiamsi fidem dicas, ea extitit ex vocatione ; et si dicas remissionem peccatorum, si dona ac charismata, si docendi rationem, omnia inde accepisti.* Quæ doctrina mirum in modum consonat cum doctrina Augustini. Reducit enim Chrysostomus omnia bona opera ad vocationem tanquam ad primam originem, et ratione illius dicit esse solius gratiæ, et non esse nostra et similia. Unde ratione ejusdem vocationis dixit in tomo 1, Homil. de Adam et Eva, circa finem : *Agit quippe in nobis, ut quod vult et agamus et velimus*, scilicet, per vocationem, ut ex Augustino jam vidimus. Unde incertum etiam est an illa homilia sit Chrysostomi ; videtur enim potius ab aliquo ex variis locis Augustini congesta.

Nazianzenus. — Quinto, affert Gregorium Nazianzenum, oratione trigesima prima, late docentem hominem, ad recte volendum, indigere divino auxilio. ac proinde Deo esse tribuendum, et velle, et currere, et victoriam comparare, et similia. Verumtamen, cum ibidem Gregorius exponat illud Pauli : *Non est volentis*, etc., id est, non est solius hominis volentis , sed principaliter Dei miserentis , potius posset ille locus Nazianzeni contra illam sententiam adduci, quæ vult solius Dei esse voluntatem hominis determinare ad volendum, ut in libro tertio de Auxiliis, capite nono, notavi. Facitque quod idem Nazianzenus in Apologetico fugæ suæ, alias oratione 21, ait, singularis et eximiæ Dei bonitatis argumentum esse, facere ut nostra quoque aliqua ex parte sit virtus, nec natura tantum nobis inseratur, sed voluntate etiam animique proposito excolatur, arbitriique libertate parem in utramque partem motum habente. Et quod gravius est, in oratione in sancta Nativitate, de primo homine loquens ait : *Hunc arbitrii libertate donatum , ut bonum non minus illius esset qui elegisset, quam ejus qui semina præbuisset, in Paradiso collocat*, etc. Quæ verba pia indigent interpretatione et moderatione, ut particula *non minus,* non dicat æqualitatem, sed necessitatem utriusque influxus, nam alioqui jam docuit idem Nazianzenus, in loco citato, in illo opere principaliores partes esse Dei, ideoque merito potuisse Paulum totum Deo attribuere, non ut liberam determinationem voluntati neget, sed quia *cujus est quod est amplius, ejus dicit esse totum*, ut tractando eumdem locum dixit Chrysostomus , homilia decima secunda ad Hebræos. Ubi addit illud dici convenienter humanæ consuetudini, qua duci vel artifici magnitudinem victoriæ vel pulchritudinem ædificii tribuimus, quamvis plures habeant cooperatores. Quod obiter sit dictum, non ut locum Pauli exponamus, de quo supra dictum est, sed ut constet quam fuerit Nazianzenus ab illa sententia alienus. Neque magis ad rem facit locus alius ejusdem Nazianzeni citatus apud Augustinum, libro de Dono persever., capite decimo nono, in quo nihil aliud continetur, nisi fidem et confessionem fidei esse donum Dei ; quod quidem est Catholicum dogma ; quid autem conferat ad physicam prædeterminationem non video.

Athanasius. — Sexto, adducit Athanasium exponentem verba Pauli ad Ephes. secundo : *Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in ipsis ambulemus.* Refertque Athanasium expresse ibi dicere voluntatem nostram a Deo immutari, et ipsa opera bona esse a Deo præparata et prædefinita. Sed, licet daremus Athanasium dicere omnia quæ hic referuntur, nihil ad causam referret. Nam quod Deus voluntatem immutet certum est ; modum autem inquirimus , de quo nihil Athanasius dixit. Quod item Deus bona opera præparet, de fide est ; nam ibidem Paulus expresse dicit : *Creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in eis ambulemus.* Hæc autem præparatio cum sit æterna, et ex parte agentis, non est ad extra, sed ad intra, ut notavit D. Thomas, prima parte, quæstione 23, art. 2, ad 3, et ideo nihil ad physicam prædeterminationem, quæ temporalis actio et externa est, refert. Denique, quod Deus prædefinire possit bona opera, interna etiam præfinitione, nos fatemur, neque inde sequitur determinatio physica, ut alibi tradidimus, eo vel maxime quod, juxta exigentiam illius loci, præparatio et prædefinitio idem sunt, et

non oportet ut sit tantum per decretum absolutum, sed magna ex parte fit etiam per voluntatem antecedentem, seu simplicem, aut conditionatam; quia Deus non solum præparat bona opera, quæ aliquando facimus, sed plura etiam alia et meliora, quæ facere possemus, et a Deo, quantum est ex parte ejus, fuerunt ab æterno desiderata et præparata, per sufficientia, vel fortasse etiam per superabundantia auxilia, et propter nostram negligentiam illa omittimus. Multo enim liberalior est Deus in præparandis nobis operibus, quam nos in exequendis illis. Hæc igitur præparatio etiam est prædefinitio ex parte Dei; quia ex vi illius infallibiliter dat talia auxilia, et est paratus ad actualiter juvandum, ac supernaturaliter concurrendum; ex parte vero hominis potest includere conditionem: Si per ipsum non steterit. Quare talis præparatio vel prædefinitio nihil ad physicam prædeterminationem pertinet.

Addo Commentarios illos non esse Athanasii, nam in illis citantur Nazianzenus et Chrysostomus, Athanasio posteriores. Tribui autem solent Theophilacto vel Theodoreto, quorum sententia in eo loco est, *nos per baptismum recreari in Christo Jesu, non ut otiosi simus, sed ut bene operemur.* Et Theophilactus nullam aliam præparationem bonorum operum explicat, nisi, *quia sicut in principio Deus hominem condidit ut esset, ita etiam nunc ut bene sit. Conditusque es* (inquit) *non ut otieris, sed ut opereris, circumambulesque in bonis operibus, hoc est, omnem ætatis tuæ cursum in hisce perficias;* et infra: *Deus enim præparavit hæc, quocirca non sunt differenda vel rejicienda, seu opus divinitus destinatum;* et addit: *In operibus bonis, non uno nimirum opere, sed omnibus; nam si unum desit, mutilata est virtus.* In quibus verbis nullum eorum habetur quæ ille auctor refert; imo et ex illis manifeste constat non solum non loqui Theophilactum de præparatione physice prædeterminante, verum etiam nec de prædefinitiva per absolutum decretum, sed solum de præparatione antecedente, quantum est ex parte Dei. Et eodem modo aperte loquitur Theodoretus dicens: *Vocavit nos per suam bonitatem ineffabilem, obedivimus, et cum credidissemus, sumus salutem consecuti. Sed ante Baptismum quidem activam virtutem* (scilicet Christianam et veram) *a nobis non exegit; post Baptismum vero ei jubet inhærere; hoc enim dicit in operibus bonis, ut in illis ambulemus.* Qui modus præparationis communis est omnibus baptizatis; nulla ergo prædeterminatio ex illis verbis colligi potest. Imo, dum prævenientem gratiam in vocatione ponit, eique immediate subjungit obedientiam, quam homini cum divino adjutorio tribuit, non parum nostræ sententiæ favet.

Septimo, refert Cyrillum Alexandrinum, libro primo de Adoratione in spiritu, pagina decima quinta, ubi exponens verba illa Geneseos 19: *Cum vero mane factum esset, urgebant Angeli Loth dicentes: Accipe uxorem tuam, et duas filias quas habes, et exi, ne et tu pereas cum iniquitatibus civitatis, et turbati sunt, et tenuerunt Angeli manum ejus,* ex illis sic colligit: *Indicium autem tibi sit valde manifestum, dum non solis verbis nos stimulat, et adhortationibus menti immissis, ut discedamus a peccato; sed tam etiam benignitatem nobis exhibet universorum Salvator Deus, ut efficaci subsidio adjuvet, secundum quod scriptum est,* Psalm. 72: *Apprehendisti manum dexteram meam, et in consilio tuo deduxisti me. Nam, quoniam hominis natura non valde generosa est, neque satis idonea ut malum effugere queat, simul quodammodo nobiscum certat Deus, et duplex concedere beneficium videtur, persuadens admonitionibus, ut subsidium inveniamus, et fortius illud præstans, quam ut malum præsens et violentum prævalere possit.* Hæc enim sunt ejus formalia verba. Et quamvis dictus auctor aliam fortasse translationem secutus, aliter ea referat, eumdem omnino sensum reddunt. Optimeque confirmant necessitatem gratiæ excitantis, et adjuvantis; quid vero ad causam quam ille auctor persuadere studet, non video. Nam quod Cyrillus dicit, dare nobis Deum auxilium vel subsidium efficax, nemo nostrum negat, præsertim quia ibi loqui videtur de efficacia in actu primo, qui, ut alibi notavimus, est frequens modus loquendi Sanctorum, præsertim quando loquuntur de auxilio abundantiori, quod dat Deus homini, quem vult potentiorem seu valentiorem reddere, quam sit tentatio. Quod auxilium, quantum ad consequendum effectum, sæpe est tantum sufficiens, quia homo illi non cooperatur. Aliunde vero præveniens auxilium per internas adhortationes et admonitiones mentis immissas Cyrillus explicat; adjuvans vero per simultaneum auxilium, dum ait, simul *quodammodo nobiscum certat Deus.* Quod autem neutrum eorum prædeterminet voluntatem, indicat, cum subdit, nihilominus *paucos esse qui virtutem exerceant, verumtamen qui*

talis est electus, et divinam gratiam non perfunctorie assecutus.

Patres Latini. — Venio ad Patres Latinos, ex quibus refert divum Cyprianum, libro tertio ad Quirinum, capite quarto; Ambrosium, libro decimo in Lucam, capite trigesimo nono; Hieronymum, epistola ad Ctesiphontem, capite tertio, et libro quinto in Jeremiam, capite sexto et vigesimo quarto, et libro primo super epistol. ad Ephes., capite secundo. Hic etiam adjungi potest, quod refert ex Clemente, libro tertio Recognitionum, capite vigesimo nono. Ego vero, libro primo de Auxiliis, capite decimo tertio, pro nostra sententia citavi Hieronymum, epistola centesima quadragesima sexta, et libro tertio, capite nono, retuli eumdem Hieronymi super quadragesimo nono Jeremiæ; et capite decimo tertio ejusdem libri, retuli alia ejusdem Hieronymi loca, atque etiam Hilarium in Psalmo secundo. Quibus addi potest Tertullianus, libro secundo contra Marcionem, quatenus hi Patres et alii frequenter dicunt, ad liberum arbitrium necessarium esse ut potestas flectendi se ad alteram partem sit in voluntate, et necessitatem induci significant, si ab extrinseco determinetur. Quod maxime notavit Clemens Romanus, in epistol. tertia. Fatemur enim etiam hos Latinos Patres non loqui expresse et in particulari de præsenti quæstione, solumque in modo loquendi de libertate et de conditionibus requisitis ad usum ejus, significare antecedentem prædeterminationem physicam, cui voluntas resistere non possit, liberum usum destruere, ideoque non posse ad efficaciam gratiæ pertinere. Quod etiam confirmari potest auctoritate negativa eorumdem Patrum, quia nullibi talem modum efficaciæ indicant, quod facile patebit discurrendo per eos quod adversarii allegant.

Cyprian.—Primus est Cyprianus, libro tertio ad Quirinum, capite quarto, ubi proponit axioma illud : *In nullo gloriamini, quando nostrum nihil sit.* Quod confirmat variis Scripturæ locis, ut illo Pauli : *Quid gloriaris, quasi non acceperis?* Idemque refert et amplificat Augustinus, libro de Prædestinatione Sanctor., capite tertio, et libro quarto contra duas Epistol. Pelagianorum, capite nono. Ex eo vero testimonio Cypriani, solum colligit in nullo bono nec in ipsa fide posse hominem ut ex se gloriari, quia semper gratia præcedit, ut homo hujusmodi bonum exercere valeat; itaque ex illo dogmate Cypriani nihil amplius colligi potest, quam quod sumitur ex verbis Pauli : *Quid gloriaris, quasi non acceperis?* Additur deinde locus ejusdem Cypriani in expositione Orationis Dominicæ circa illa verba : *Fiat voluntas tua.* Quem etiam locum tractat Augustinus, dicto libro quarto contra duas Epistolas Pelagian., capite nono, et libro prima contra Julian., capite tertio, et ex illo solum colligit necessariam esse gratiam prævenientem et adjuvantem, ut voluntas Dei a nobis et in nobis impleatur. Quod his verbis Cyprianus docet : *Oramus et petimus ut fiat in nobis voluntas Dei; quia ut fiat in nobis opus est Dei voluntate, id est ope ejus et protectione; quia nemo suis viribus fortis est, sed Dei indulgentia et misericordia tutus est.* Et infra, eadem verba aliter exponens, dicit per ea nos petere, *ut quomodo in cœlo, id est in nobis, per fidem nostram voluntas Dei facta est, ut essemus e cœlo; ita et in terra, id est in hominibus non credentibus, fiat voluntas Dei, ut qui adhuc sunt prima nativitate terreni, incipiant esse cœlestes, ex aqua et spiritu nati.* In quibus verbis solum expendit, qui nobis illa objicit, quod Cyprianus non dicit orandum ut infideles pro sua innata libertate convertantur et credant, sed ut faciat Deus eos credentes, et in eis fiat voluntas ejus.

At enim inquiro an voluntas Dei sit ut illi convertantur, et credant ex libertate, vel ex necessitate. Non quidem ex necessitate; ergo ex libera voluntate; ergo dum petimus a Deo, ut in eis fiat voluntas ejus, petimus ut sua libera voluntate credant; credere autem libere et pro sua libertate idem sunt. Hæc autem libertas non est extrinsecus addita, sed est intrinseca proprietas ipsius voluntatis; ergo, dum petimus ut libere credant, petimus ut pro sua innata libertate credant; non autem pro sola libertate, sed tali gratia præventa et adjuta, quæ illam non impediat; et hoc ipsum per talem orationem indicatur; nam utrumque petimus, scilicet, et ut faciat nos Deus facere voluntatem suam, in quo fatemur gratiam suam esse necessariam ac præviam; et ut ita faciat, ut nos etiam libere faciamus, ac proinde ut ad conversionem nostram cum ipsius adjutorio nos flectamus ac determinemus; non ergo petimus ut nos ipse physice determinet; nec de hoc unquam cogitavit Cyprianus.

Ambrosius. — Secundo loco refert Ambrosium, libro decimo in Lucam, exponentem verba illa, capite vigesimo secundo : *Et conversus Dominus respexit Petrum*, et dicentem :

Quos Jesus respicit, plorant delictum; negavit primo Petrus, sed non flevit, quia non respexerat Dominus; negavit secundo, et non flevit, quia adhuc non respexerat Dominus; negavit et tertio, respexit Jesus, et ille amarissime flevit. Deinde sub eodem tenore verborum refert expositionem, quod illa verba intelligenda sint non de corporali intuitu, quod Christus per corporales oculos respexit Petrum, sed de interiori aspectu intelligenda sint; quia Petrus erat foris, et deorsum in atrio, Jesus autem intus in aula Præsidis, quando dicitur Petrum respexisse. Verumtamen expositio et verba quæ ibi consequenter refert: *Legant isti Evangelium*, etc., non sunt Ambrosii, sed Augustini, libro de Gratia Christi, capite quadragesimo quinto, ubi ita concludit: *Non potest dici quod corporalibus oculis eum Deus visibiliter admonendo respexerit; et ideo quod ibi scriptum est: Respexit eum Dominus, intus actum est, in mente actum est, in voluntate actum est. Misericordia Dominus latenter subvenit, cor tetigit, memoriam revocavit, interiori gratia sua visitavit Petrum, interioris hominis usque ad exteriores lacrymas movit et produxit affectum.* Verumtamen non cogimur expositionem Augustini quoad priorem ejus partem sequi, etiamsi valde probabilis sit, ut notavi in secundo tomo, disputatione sexagesima quinta, sectione prima. Quoad alteram vero partem, quæ ad præsentem rem spectat, omnino veram et certam illam esse censemus. Et sine dubio illam præcipue intendit Ambrosius; unde post verba nuper citata, statim subjungit: *Respice, Domine Jesu, ut sciamus nostrum flere peccatum, lavare delictum.* Et est etiam sententia Leonis Papæ, serm. tertio et nono de Passione, et est communis Patrum ac Expositorum ibi. Quid vero testimonium hoc ad præsentem causam referat? Nam ille Christi respectus, licet valde efficax et accommodatus fuerit ad mutandum cor Petri, non tamen per physicam prædeterminationem, sed per tactum cordis, et per illuminationem ac inspirationem internam factus est. Quod imprimis in ipso Evangelio significatur, dum dicitur: *Conversus Dominus respexit Petrum, et recordatus est Petrus verbi Domini.* Ecce primum effectum illius aspectus, excitationem scilicet memoriæ Petri, cum peculiari interna illuminatione ad Christi prædictionem iterum ponderandam, cum qua fuit conjuncta inspiratio voluntatis, per Spiritus Sancti afflatum. Unde Leo Papa inquit: *Ita Christus tetigit cor Petri, ut, stante ejus spiritu, ex oculis Petri aquæ fluxerint, et felices manarint lacrymæ;* et Ambrosius ait: *Respicit ut recorderis, et fatearis errorem;* et Augustinus: *Cor tetigit, memoriam revocavit, interiori gratia sua visitavit Petrum.* Quibus verbis egregie describit congruam vocationem internam, per quam Deus internum Petri affectum movit, non per physicam prædeterminationem, quæ nec pertinet ad vitalem motionem, neque ab his Patribus indicatur, vel necessaria reputatur. Unde statim post verba citata subdit Augustinus: *Ecce quemadmodum Deus adjuvando adest volentibus, et actionibus nostris! Ecce quomodo et velle et operari operatur in nobis!* Affert præterea idem auctor nomine Ambrosii locum alium ex libro secundo de Vocatione gentium, sed quia opus illud non Ambrosii, sed Prosperi est, melius in capite sequenti expendetur. Denique affert locum alium ex libro de Fuga sæculi, capite primo, dicente: *Non enim in potestate nostra est cor nostrum, sed nostræ cogitationes, quæ improviso offuse mentem animumque confundunt, atque adeo trahunt non quo tu proposueris, sed ad secularia revocant;* et infra: *Quis autem tam beatus qui in corde suo semper ascendat? Sed hoc sine auxilio divino qui fieri potest? nullo profecto modo.* Quæ verba expendit Augustinus libro de Dono perseverant., capite octavo, et illa non aliter interpretatur quam illud secundæ ad Corinthios tertio: *Non sumus idonei cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et quidem Ambrosius per se et directe solum docet cogitationes vel concupiscentias hujus sæculi ita perturbare hominis mentem, ut non habeat in potestate sua cor suum, nisi divino auxilio adjuvetur. Ex quo potius licet colligere, cum divino adjutorio habere in potestate sua cor suum, ut ad supernaturalia conscendat ac determinetur. Recte vero ulterius inde colligit Augustinus sanctam cogitationem, a qua divina vocatio inchoatur, non esse in nostra potestate, sed a Deo habere initium, ideoque quod talis sit, et tam accommodata, ut effectum liberi consensus obtineat, ex divina benevolentia pendere. Semper ergo hi Patres negotium hoc declarant per actiones prævenientis gratiæ, in quibus vocatio consistit, non per physicam motionem prædeterminantem.

Hieronymus. — Tertio adducit Hieronymum, in Epistol. ad Ctesiphontem contra Pelagianos, quorum dicit hoc fuisse argumentum: *Si nihil ago absque Dei auxilio, et per*

singula opera, ejus est omne quod gessero, ergo non ego qui laboro, sed Dei in me coronabitur auxilium, frustraque dedit arbitrii potestatem, quam implere non possum, nisi ipse me semper adjuverit, destruitur enim voluntas, quæ alterius ope indiget; sed liberum dedit arbitrium Deus, quod aliter liberum non erit, nisi fecero quod voluero. Ad hanc vero argumentationem sic respondet Hieronymus: *Qui hæc dicit, quam non excedit blasphemiam? quæ hæreticorum venena non superat? Asserunt se per arbitrii libertatem nequaquam ultra necessarium habere Deum, et ignorant Scripturam: Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* etc. Quæ ad summum probant necessitatem divini auxilii ad bene operandum, in qua neganda turpiter errabant Pelagiani, nihil vero ad suadendam necessitatem physicæ determinationis conferunt. Est autem in argumento Pelagianorum considerandum, si alicujus esset momenti, non solum probare non esse necessarium auxilium gratiæ ad opera pietatis libera, verum etiam nec concursum generalem necessarium esse ad opera libera ordinis naturalis, nam etiam per illum concursum Deus adjuvat, et ratione illius voluntas indiget alterius ope ad operandum; si ergo indigere adjutorio et ope alterius, est contra rationem libertatis, non poterit opus liberum pendere ex Deo per generalem influxum concurrente. Unde ex hoc loco Hieronymi colligunt aliqui negasse Pelagium dependentiam actionum humanarum a quocumque actuali influxu Dei. Quod certe indicant illa verba Hieronymi: *Asserunt se per arbitrii libertatem nequaquam ultra necessarium habere Deum.* Et ita contra illum errorem non solum objicit testimonia quæ loquuntur de auxilio gratiæ, sed etiam illa quæ de generali concursu sufficienter intelliguntur, ut est illud Joannis quinto: *Pater meus* (inquit) *usque modo operatur, et ego operor.* Dicitur enim Pater operari usque modo, conservando, gubernando et operando cum omnibus causis secundis, ut ibi exponunt Chrysostomus, homil. trigesima septima; Cyrillus, libro secundo, capite centesimo trigesimo tertio; et Athanasius, sermone de Deipara; et Nazianzenus, collatione quarta Theologiæ. Unde inferius refert tanquam sacrilegum argumentum Pelagii, quo tanquam inconveniens inferebat: *Si voluero curvare digitum, movere manum, ambulare, discurrere, et similia, semper auxilium Dei mihi necessarium erit.* Quod oportet intelligi de auxilio per concursum generalem, ut de illa veritate dubitare sacrilegum sit. Nisi interpretemur ad efficiendas illas actiones ex pia voluntate, ita ut ad æternam salutem utiliter fiant, necessarium esse gratiæ auxilium. Quem sensum indicare videtur Hieronymus, dum contra Pelagium objicit: *Audi, ingrate, imo sacrilege, Apostolum prædicantem: Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquod aliud agitis, omnia in nomine Domini agite,* primæ ad Corinthios decimo.

Qua ratione solvendum sit argumentum Pelagianorum.—Quomodo autem solvendum sit argumentum Pelagianorum, his verbis inferius indicat Hieronymus: *Quod autem sursum, deorsum jactitant liberum arbitrium a nobis destrui, audiant e contrario eos arbitrii destruere libertatem, qui male eo abutuntur adversus beneficium legislatoris. Quis destruit arbitrium, ille qui semper Deo agit gratias, et quodcumbue in suo rivulo fluit, ad fontem refert; an qui dicit: Recede a me, quia mundus sum, non habeo te necessarium, dedisti enim mihi semel arbitrii libertatem, ut faciam quod voluero, quid rursum te ingeris ut nihil possim facere, nisi tu in me tua dona compleveris?* et alia quæ late prosequitur. Et in summa concludit nos differre a brutis, quod liberi arbitrii conditi sumus, sed ipsum liberum arbitrium Dei niti auxilio, illiusque per singula ope indigere. Atque ita in summa respondet negando consequentias illas: Est liberum in operando; ergo alterius ope non indiget; vel e converso; Alterius ope indiget; ergo non libere operatur. Quis enim non videat similes illationes, applicatas vel ad generalem concursum, qui simultaneus est, vel ad quamcumque gratiam cooperantem, quæ etiam concomitans est, vel ad verum adjutorium, quo præparatur voluntas per excitantem gratiam, quæ liberam determinationem relinquit, nullius esse momenti? Hoc autem modo fiebant a Pelagio, non autem de prædeterminatione physica, quæ nunquam a Catholicis contra ipsum asserta fuit, et contra illam esset quidem satis valida illatio illa: Si absque Dei determinatione nihil ago, et, per singula opera, ejus est omne quod gessero, non ego, sed Dei in me coronabitur prædeterminatio; frustra dedit arbitrii potestatem, si illam implere non possum, nisi ipse me determinaverit. At Hieronymus tacite hoc excludit, dum adducens illa verba: *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis,* subjungit: *Velle, currere*

meum est (utique per liberam meam determinationem), *sed ipsum meum sine Dei semper auxilio non erit meum; quia Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere.*

Neque amplius probant quæ ex commentariis ejusdem Hieronymi super ad Ephes. secundo adducuntur : *Addidit itaque, et dixit, fidem quoque ipsam non nostræ voluntatis esse, sed Dei muneris. Non quod liberum homini tollatur arbitrium, et secundum illud Apostoli ad Romanos, non sit volentis, neque currentis, sed miserentis Dei. Verum quod ipsa arbitrii libertas Deum habeat auctorem, et ad illius beneficium cuncta referantur.* Quæ verba præcisa refert auctor ille. Quæ etiam sic sumpta nihil illum juvant; quis enim negat fidem esse beneficium singulare Dei et ex ejus munere? Omittit tamen unum verbum, quo clausulam illam concludit Hieronymus, valde contra illam prædeterminationem notandum : *Ad illius* (inquit) *beneficium cuncta referantur, cum etiam ipsum nos velle ipse permiserit.* Expendendum enim est verbum *permiserit,* quod extreme differt a verbo *prædeterminaverit*, quo usurus fuisset si aliorum auctorum sententiam probasset. Non est tamen accipiendum in eo rigore in quo dicitur Deus peccatum permittere, quia peccatum non intendit, neque ad illud excitat, quod in bonis actibus præstat. Utitur ergo Hieronymus verbo permittendi, solum ad significandam indifferentiam voluntatis, cui relinquit Deus indifferentem potestatem ad bonum operandum vel resistendum, non obstante quacumque prævia motione; hæc enim indifferentia proprie significatur per verbum permittendi, quando non excludit causalitatem, sed illam supponit et modificat, ac declarat non esse talem quæ indifferentiam tollat. Præterea, proxime ante illa verba declarat Hieronymus fidem non esse ex nobis, quia est ex vocatione. In quo significat gratiam antecedentem ad fidem, et inducentem voluntatem ad illam, non esse prædeterminationem, sed vocationem.

Alius locus Hieronymi. — Additur præterea alius locus ejusdem Hieronymi in cap. 24 Jeremiæ, circa finem : *Et dabo eis cor ut sciant me, quia ego sum Dominus. Illi simile est Apostolico: Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere, quod non solum opera, sed voluntas nostra Dei nitatur auxilio;* et iterum cap. 26, circa principium : *In nostra quidem potestate positum est facere quid, et non facere, ita duntaxat ut quidquid boni operis volumus, appetimus, explemus, ad Dei gratiam referamus, qui juxta Apostolum dedit nobis velle et perficere.* Sed hæc generalia sunt et certa secundum fidem in omni sententia. Immerito ergo afferuntur in favorem physicæ prædeterminationis, cum sine illa detur verum Dei auxilium, quo bona opera nostra nitantur, et vera Dei gratia excitans et adjuvans, cui tribuantur.

Clemens Romanus. — Ultimo, affert dictus auctor Clementem Romanum, libr. 3 Recognitionum, aliquantulum a principio, ubi proponit argumentum Simonis Magi contra liberum arbitrium : *Quod Deus vult esse, est, et quod non vult esse, non est ; ergo nullum est liberum arbitrium. Si enim efficaciter a Deo movetur, necessitatur ; voluntati enim ejus quis resistet?* In quo argumento solum priora verba, quæ ponuntur in antecedente, habentur apud Clementem, cætera vero addita sunt ab illo auctore, qui, late referens responsionem Petri, quæ in summa est, duplices esse motus creaturarum, quosdam necessarios, qui aliter esse non possunt; alios voluntarios, qui sunt in potestate operantis; et ideo errare Simonem non distinguendo quomodo Deus aliquid velit; quia quædam voluit ita esse, ut aliud esse non possint; quædam vero ita voluit, ut in sua potestate habeant agere quod velint; subjungit autem dictus auctor, *non obscure docere Petrum quod, per hoc quod Deus voluntatem hominis efficacissime movet, nullam infert vim, nullam necessitatem imponit, sed eam pro suæ naturæ conditione sinit libere operari.*

Sed ut omittam opus illud incertæ esse auctoritatis, certe qualiscumque illa sit, tota est in favorem nostræ sententiæ. Nam ibi definit de ratione liberi arbitrii esse, *ut potestatem et virtutem habeat, qua possit ad quos velit actus inclinari.* Et sæpissime ibi repetit esse in potestate hominis ad hanc vel illam partem se movere, alias periret judicium, et omnis pœna vel præmium. Deinde nunquam Petrus ibi dixit Deum voluntatem hominis efficacissime movere, sed potius dixit ita velle Deum hominem esse, seu habere voluntatem, ut etiam voluerit quod in sua potestate habeat agere quod velit; cui voluntati repugnat illa efficacissima motio, quam ille auctor nobis persuadere intendit. Quanquam enim vera sit illa generalis doctrina, quod Deus movet causas secundas accommodate, scilicet, necessarias necessario, et liberas libere, ex illa potius infertur Deum non movere causas liberas physice eas prædeterminando. Et ideo Petrus,

in citato loco, nullo modo insinuavit genus talis efficaciæ, imo indicavit Deum non absolute voluisse ut sint actus liberi, voluntate præveniente, sed solum voluisse ut sint in potestate hominis, et ut actus fiant si homo velit. Loquitur enim ibi juxta subjectam materiam de voluntate Dei necessaria ad generalem providentiam et concursum cum causis secundis; de motionibus autem gratiæ nihil in eo loco dicit, quia ad disputationem cum Simone Mago non intererat.

CAPUT XXXIX.

CONFERUNTUR TESTIMONIA PATRUM AUGUSTINO POSTERIORUM, QUÆ AB UTRIUSQUE SENTENTIÆ PATRONIS AFFERUNTUR.

In hoc capite nondum de Patribus qui inter scholasticos annumerantur tractamus, sed de aliis sanctis Doctoribus qui de mysteriis fidei, vel disputando cum hæreticis, vel exponendo Scripturam, vel alio modo scripserunt. Ex illis ergo afferuntur, ad suadendam physicam determinationem eorum auctoritate, Prosper, Fulgentius, Gregorius, Anselmus, Bernardus, quibus annumerare etiam possumus Ansbertum et Abulensem, nam eis etiam hæc sententia tribuitur. Sunt autem omnes hi Patres Latini; ex Græcis vero Augustino recentioribus nullum invenio pro hac sententia citatum. Ego vero, in lib. 1 de Auxiliis, cap. 9, primum omnium attuli pro nostra sententia Damascenum, libr. 1 de Fide, cap. 18, et lib. 2, cap. 29, generaliter docentem Deum non prædefinire actus liberos, quod non potest habere alium sensum Catholicum et verum, nisi quod non prædefiniat determinando efficaciter ac physice voluntatem ad illos. Nam, licet D. Thomas 1, quæst. 23, artic. 1, ad primum, exponat Damascenum, ut loquatur de prædefinitione, quæ vim seu necessitatem afferat, tamen in idem redit, quia non aliud est necessitatem inferre quam inferre determinationem ad unam partem et ad exercitium actus; inferre (inquam) illam causaliter et antecedenter per solam efficaciam extrinsecam, voluntate solum passive se habente ad recipiendam talem determinationem. Quæ enim major necessitatio (ut sic dicam) excogitari posset ex parte Dei, etiamsi fingeretur prædefinire liberos actus modo illo negato a Damasceno, et a D. Thoma sic explicato. Ex Patribus vero Latinis, adduxi in favorem meum, tum ibi, tum in lib. 2 et 3, eosdem fere Patres quos adversarii pro se allegant. Discurramus ergo per singulos, et formalia verba quæ ipsi referunt expendamus, eaque cum his quæ nos magis movent conferamus, ut ita possit lector non obscure judicare quis in allegandis his Patribus, vel nimio affectu, vel minori diligentia aut fidelitate usus fuerit.

Prosper. — Principio igitur refertur Prosper contra Collatorem, c. 5, ut Davila refert; qui priusquam verba Prosperi ponat, hæc ipse de suo interponit : *Præcipue facessit negotium adversus Collatorem, qui ex parte horum Theologorum tenuit sententiam, volens quosdam homines suam incipere conversionem, Deum autem prosequi et perficere. Contra quam sententiam sic procedit D. Prosper.* Ex quo præludio constat, quidquid ad hoc propositum ex Prospero affert, nec contra nos adduci, nec ad rem. Non quidem contra nos, quia toto cœlo distamus a sententia Cassiani circa initium gratiæ ; non etiam ad rem, quia nos disputamus non de initio gratiæ an sit a solo libero arbitrio, necne; sed an determinatio liberi arbitrii ad consentiendum gratiæ, quæ jam in homine operari incipit, sit a libero arbitrio, non solo, sed cooperante Deo, vel sit a solo Deo. Quas quæstiones esse longe diversas, et hanc secundam non habere connexionem cum prima , late in superioribus ostensum est. Cum autem ille auctor statim in initio fateatur Prosperum loqui contra Cassianum, et solum docere initium salutis esse ex gratia, vel, si malit, ex sola gratia, et non ex libero arbitrio, eo ipso enervat omnia quæ postea late et sine fructu refert. Sed, ut res evidentius constet, non erit sine fructu, ut spero, singula referre et expendere, licet prolixiores videri cogamur.

Ex libro ergo contra Collatorem, qui in meo libro per capita non est divisus, circa principium, in § *Doctor Catholice*, etc., refert sequentia verba : *Sed nec cum hæreticis tibi, nec cum catholicis plena concordia est; illi in omnibus justis hominum operibus liberæ voluntatis tuentur exordia; nos bonarum cogitationum ex Deo semper credimus prodire principia; tu informe nescio quid tertium, et utrique parti inconveniens reperisti, quo nec inimicorum consensum acquireres, nec in nostrorum intelligentia permaneres.* Ex quibus verbis constat non posse nos in hac parte cum Cassiano sentire ; nam ille non in omnibus hominibus vel operibus pietatis putabat initium esse ex solo libero arbitrio, sed in quibusdam; nos autem concursum illum liberi arbitrii, quem ad liberum consensum poni-

mus, non in quibusdam, sed in omnibus actibus, quantumvis supernaturales sint, necessarium esse putamus. Immerito ergo quoad hanc partem sententia nostra sententiæ Cassiani æquiparatur ; nam, si id quod dicimus error est, multo pejor seu generalior est errore Cassiani. Constat autem nec cum errore Pelagii habere commercium ; nam Pelagius soli homini, et libero arbitrio tribuebat et initium et consensum in omne opus pietatis ; nos autem in omnibus initium tribuimus soli Deo; consensum autem, seu (quod idem esse putamus) determinationem ad consensum, nec soli Deo, nec soli arbitrio, sed utrique simul tribuimus. Quid vero contra hoc faciant quæ Prosper subjungit, videamus.

Quomodo autem non advertis te in illud damnatum incidere, quod, velis nolis, convinceris dicere, gratiam Dei secundum merita nostra dari, cum aliquid præcedere boni operis ex ipsis hominibus propter quod gratiam consequantur affirmas? Non enim nullius meriti haberi potest petentis fides, quærentis pietas, pulsantis instantia, præcipue cum ejusmodi et accipere, et invenire, et intrare dicantur. In quo superfluum, imo impium est, sic velle meritis ante gratiam existentibus locum facere, ut non ex toto verum sit quod ait Dominus : Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, attraxerit eum. In quibus verbis (ait ille) Prosper contra nos profert sententiam, quia illos appellat hæreticos, qui hominibus bonorum operum ex semetipsis tribuunt primordia; et sunt plane hæretici qui de operibus pietatis hoc plane sentiunt. Sed quomodo hoc sentiunt qui initium talium operum in excitante gratia ponunt, nihilque in eis tribuunt libero arbitrio ex semetipso, sed ex gratia, et cum gratia Dei ? Nullam ergo contra nos profert sententiam in verbis illis; quin potius in ultimis verbis illius paragraphi, eleganter sententiam nostram explanat et confirmat, necessitatem gratiæ explicando. Dixerat enim, si vera esset sententia Cassiani, non esse ex toto veram sententiam Domini : *Nemo potest venire ad me : Si* (inquit) *cujusquam hominis sine Dei illuminatione esset credenda conversio , aut ullo modo se voluntas hominis ad Deum sine Deo posset extendere, qui eum vocatum ad Filium trahit, non resistentem invitumque compellit.* Ecce solum requirit quod in omnibus præcedat illuminatio, et quod consensus voluntatis non sit sine Deo. Item tractionem ponit in vocatione, non in impetu (ut sic dicam) prædeterminante ; at subjungit : *Sed ex invito volentem facit.* Sed modum quo id explicat considera : *Et quibuslibet modis infidelitatem resistentis inclinat, ut cor audientis obediendi in se delectatione generata, ibi surgat ubi premebatur, ibi discat ubi ignorabat, inde fidat unde diffidebat, inde velit unde nolebat. Etenim Dominus dabit suavitatem, et terra nostra dabit fructum suum.* Quæ omnia eo tendunt, ut declarent antecedentem modum, quo Deus inclinat et inducit voluntatem, eaque comprehendit David sub illo verbo : *Dominus dabit suavitatem.* Tota enim illa actio pertinet ad solum Deum, quia. licet fiat per actus vitales, nondum tamen liberum arbitrium operatur. Quando vero jam ex hoc semine divino incipit fructus nasci, jam non solus Dominus operatur, sed terra nostra dat fructum suum, quamvis non sine Deo; incipit autem hic fructus in determinatione libera, vel potius in illa consistit.

Ex quibus constat omnia alia, quæ ex illo libro adducuntur, vel extra causam esse, vel nostræ sententiæ potius favere. Nam ea omnia quæ ex cap. 15, nomine Prosperi, referuntur, et habentur in § *Hæc enim Deo*, vers. *Ecclesiastica regula est*, etc., fere per columnam integram, sunt verba Cassiani, et ideo immerito adducuntur, quanquam (ut idem Prosper postea subjungit) non excederent Catholicum sensum, si auctor in eis constans permaneret; summa vero illorum est gratiam et libertatem non esse contraria, etiamsi gratiæ et initium, et profectus, et consummatio bonorum operum tribuatur ; pro qua veritate nos maxime pugnamus, et in ea constantes persistimus, quia non solum in Paulo, aut Matthæo, sed etiam in Zachæo et bono latrone, et in universum in omnibus hominibus, et piis operibus illam defendimus, quod Cassianus non faciebat, injuriam faciens gratiæ, ut ibi Prosper prosequitur. Hæc ergo extra causam adducuntur. Quæ vero postea citantur ex capit. 26, et habentur sub § *Nullo modo,* confirmant potius quæ diximus de modo efficaciæ prævenientis gratiæ per vocationem congruam. Cum enim dixisset Prosper tam Græcos philosophos quam Romanos oratores sine fructu laborasse in inquisitione summi boni, quia ad noscendam veritatem semetipsis ducibus utebantur, statim subjungit verba quæ citantur : *Si ergo quis de ærumnosis vanitatibus et insaniis fallacibus erubescens, tenebras esse, et mortem quidquid pro lumine amplectebatur, intelligit, et ab his se conatur abstrahere, non est ab ipso, quamvis*

non sine ipso sit, ista conversio, nec propria virtute ad principia salutis enititur. In quibus verbis valde ponderanda sunt illa : *Non est ab ipso, quamvis non sit sine ipso ;* cum enim negat esse ab ipso, non negat veram efficientiam liberi arbitrii in suam conversionem, quam profitetur cum dicit non esse sine ipso, sed negat initium vel præcipuam virtutem ad talem actum esse a libero arbitrio. Quod paulo superius his verbis clarius dixerat : *Bonam voluntatem, eam, scilicet, qua adhæret Deo, non negandum est hominis esse propriam, et confitendum est Deo inspirante conceptam ;* hoc ergo est non esse ab homine, esse a Deo inspirante. Quomodo autem hanc voluntatem inspiret seu operetur Deus, declarat inferius, dum sic prosequitur : *Sed agit hoc occulta et potens gratia Dei, quæ, dimotis terrenarum opinionum et operum mortuorum favillis, terrorem obruti cordis exagitat, et desiderio charitatis inflammat ; non ut invitum hominem subigat, sed ut subjectionis cupidum faciat, nec ut ignorantem trahat, sed ut intelligentem, sequentemque præcedat. Manens quippe liberum arbitrium, quod utique cum ipso homine Deus condidit, a vanitatibus et cupiditatibus suis, in quas neglecta lege Dei fluxerat, non a seipso, sed a creatore mutatur.* Quod ultimum verbum statim arripiunt adversarii, dicentes hanc mutationem non esse nisi determinationem ad unum, quam Deus physice in nobis facit sine nobis; sed non ita intellexit Prosper, qui et modum illius mutationis per gratias prævenientes, illuminationes, terrores et affectiones declaravit, et quoad hæc tantum negat habere hominem mutationem a seipso, nam quoad consummatam mutationem, quæ fit per consensum, jam dixerat non esse in homine sine ipso. Quod iterum repetit subjungens : *Ut quidquid in eo melius reficitur, nec sine illo sit, qui sanatur, nec nisi ab illo sit, qui medetur, cujus sumus nova creatura, novumque figmentum creati in Christo Jesu in operibus bonis, quæ præparavit Deus, ut in illis ambulemus.*

In his ergo omnibus nihil aliud agit Prosper, nisi ut refellat illud initium gratiæ, quod in quibusdam ponebat Cassianus, et soli gratiæ illud tribuat, relinquendo semper voluntati liberæ determinationem cum adjutorio Dei. Et ad hoc ipsum tendunt quæ referuntur ex cap. 8, et alias habentur in § *Doces ergo,* quem ita concludit : *Cujus* (scilicet hominis lapsi) *salus prima est, ut sibi incipiat displicere, et vetustatem suæ debilitatis odisse ; sequens vero est ut et sanari desideret, et a quo sananda sit, noverit. Quæ curationem ipsius sic præcedunt, ut ei, ab eo qui ægram sanaturus est, inserantur, ne cum ei ullo modo hæc inesse possint, merito videatur salvata, non gratia.* Hoc ergo est quod in toto illo opere conatur, nimirum, ut excludat a nobis tale initium, in quo meritum totius gratiæ fundari possit.

Atque hoc ipsum est quod idem Prosper, in epistol. ad Ruffinum, statim in principio, proponit, si tale initium in libero arbitrio admittatur, gratiam destrui : *Quia si meritis redditur, et non ipsa est bonorum creatrix, frustra gratiam appellamus.* At quia dixit *bonorum creatrix*, expendit arguens nullo verbo aptius potuisse efficientiam physicam gratiæ explicare. Sed jam supra attigimus vulgatam expositionem verborum Pauli : *Creati in operibus bonis*, quod bona opera creari in nobis dicantur quia ex nullo merito fiunt, seu inchoantur; potuit ergo Prosper in eodem sensu loqui. Sed esto significetur illo verbo physica efficientia gratiæ, sicut revera est, numquid propterea significatur physica prædeterminatio? Non sane ; nam illa duo, ut supra ostendi, diversa sunt et disparata, a quibus non fit illatio. Sed addunt ex eadem epistola paulo inferius aliud testimonium, cui aiunt nullum posse aliqua ratione, etiam apparenti, tergiversari. Cum enim dixisset Prosper ita esse intelligenda Scripturæ testimonia quæ libero arbitrio favent, ut non repugnent aliis, quæ docent gratiæ necessitatem, nam qui dixit : *Venite ad me*, indicans libertatem, dixit etiam : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater traxerit,* docens gratiæ necessitatem et similia, post hæc subjungit Prosper : *Quæ omnia cum sint incommutabilia, et nequeant ulla interpretatione in sensum alium detorqueri, quis ambigat tunc liberum arbitrium cohortationi vocantis obedire, cum in illo gratia Dei affectum credendi obediendique generaverit ;* et cætera quæ in eamdem sententiam prosequitur; quæ profecto eadem est cum præcedentibus. Generat enim Deus in nobis affectum credendi et obediendi, inspirando illum et adjuvando ad illum. Quæ ergo tergiversatio necessaria est ut negemus inde sequi Deum etiam prædeterminare physice ad hujusmodi effectum, quando libere præstatur? Nec difficiliora sunt quæ inferius ait, voluntati Dei neminem resistere, et ipsum corda mutare, et rigoris duritiem ad obediendi mollire effectum, etc., nam quomodo hoc Deus faciat, vel inchoando per gratiam excitantem, vel

adjuvando per cooperantem, jam satis in aliis locis idem Prosper declaravit.

Denique afferuntur varia carmina ejusdem Prosperi, quæ late referre supervacaneum censeo, quia non amplius continent quam generalem doctrinam de gratia. Nam ex libro Epigrammaton affertur unum quod apud me est decimum, sub hoc titulo : *De quærendo Deo;* sed summa illius, ut ibidem etiam adnotatur, est, sic esse quærendum Deum, *ut non in se homo, sed in Domino gaudeat; nam a Deo illuminatur ejus ignorantia et corroboratur infirmitas, data sibi et intelligentia qua videat, et charitate qua serviat.* Quomodo posset etiam adduci Epigramma 23, quod est *De adjutorio Dei,* quod ita concludit : *Sanctus enim Sanctos facit, et de lumine lumen exoritur; nullus fit bonus absque Deo.* Et etiam optimum aliud *de Custodia Dei*, quod est 31, et aliud de *Adjutorio Dei*, quod est 32, quod ita incipit : *Cœlestem ad patriam tendens, cognosce vocantem, cujus proveheris, si bene curris, ope.* Simile est 34, *de Patientia fidelium*, et 45, *de Lege et Gratia*, et 46, *de Promissione Dei*, quod ita concludit : *Gratia nos reparet, gratia justificet, quæ sic in cunctis implet sua dona vocatis, ut quorum dux est fiat et ipsa comes.*

Denique ex libro de Ingratis, cap. 14, 15 et 16 (seu ante medium libri, ubi non est divisio capitum), plura similia referuntur, solum quia in eis dicitur gratiam non consistere tantum in lege et doctrina, sed in interna motione, qua Deus mutat mentem et novum vas fingit virtute creandi; quia neque qui plantat vel rigat, est aliquid, sed qui incrementum dat Deus. Ex quibus et similibus arguens, infert Deum convertere animam et gratiam creare, nulla supposita dispositione subjecti, quæ ab ipsa natura sumatur. Quod recte dictum est. Addit vero ulterius quod sicut Deus, nullo præsupposito, ab initio cuncta creavit, ita non expectat voluntatis operationem aut liberi arbitrii consensum aliquem, qui virtute ipsius mentem præparet. Quæ verba, considerato scopo arguentis, magna indigent animadversione. Nam si loquamur de gratia prima auxiliante, de hac rectissime dicitur creari a Deo in nobis, nulla expectata dispositione vel naturæ, vel etiam gratiæ; quia sine libero consensu aut cooperatione in nobis fit. Et quoad hoc (ut supra dicebam) extenditur hic nomen creationis secundum quamdam proportionem, non secundum æqualitatem; quia constat illam actionem non esse propriam creationem, physice loquendo, cum fiat in subjecto, et ex subjecto (quod commune etiam est gratiæ habituali), et cum physico concursu activo potentiarum animæ, quatenus talis gratia in actibus vitalibus consistit, ut supra dictum est. Sed quia de hac gratia non est nobiscum dissensio, non videtur hic sensus intentus; si ergo sermo sit de gratia sanctificante, sive formaliter, ut est gratia habitualis, sive dispositive, ut est supernaturalis actus liber, sic falsum est Deum non expectare voluntatis cooperationem aut liberi arbitrii consensum, ut gratiam creet, vel mentem præparet; quia, licet non expectet consensum aut præparationem per actum naturalem, expectat nihilominus liberi arbitrii influxum simul cum cooperante gratia. Nam Prosper, utendo nomine creationis, hunc concursum liberi arbitrii non excludit respectu talis gratiæ; quia (ut dixi) verbum creandi hic non sumitur secundum omnem proprietatem, sed secundum proportionem, et ideo, licet dicatur Deus creare hanc gratiam, quia supernaturaliter illam infundit, non tamen ita creat, quin respectu ipsius actus et dispositionis velit nos habere simul liberos cooperatores, relinquendo nobis potestatem impediendi talem creationem, et consequenter etiam respectu creationis habitus velit nos prius natura efficere cum ipso congruam subjecti præparationem, quia illa creatio talis est, ut non fiat nisi in subjecto moraliter disposito, quando subjectum talis dispositionis capax est.

Ultimo, nos uti solemus ejusdem Prosperi testimonio, lib. 2 de Vocatione gentium, c. 9, alias 26, quod arguens adducit, immerito tamen, quia in illo capite non tantum agit Prosper generaliter de necessitate et efficientia gratiæ, sed ex professo explicat modum quo gratia sola prius prævenit præparando voluntatem, et postea consummat opus cum ipsa voluntate. Et de priori sic inquit : *Gratia Dei in omnibus justificationibus principaliter præeminet suadendo exhortationibus, movendo exemplis, terrendo periculis, incitando miraculis, dando intellectum, inspirando consilium, corque ipsum illuminando, et fidei affectionibus imbuendo.* Ubi octo ponit consideranda verba, ex quibus priora quatuor ad externam gratiam pertinere videntur, quam non videtur omnino negasse Pelagius; quatuor vero posteriora pertinent ad gratiam internam, sine cujus efficacitate omnia illa externa invalida essent. Per omnem autem illam gratiam, tam externam quam internam, non prædeter-

minatur physice voluntas, ut jam etiam adversarii admittunt. Præter hanc autem gratiam externam et internam, nullam aliam agnoscit Prosper quæ a solo Deo fiat, et in actuali motione et impulsu voluntatis consistat. Unde immediate subjungit : *Sed etiam voluntas hominis subjungitur ei, atque conjungitur, quæ ad hoc prædictis est excitata præsidiis, ut divino in se cooperetur operi, et incipiat exercere ad meritum quod superno semine concepit ad studium, de sua habens mutabilitate, si defecit, de gratiæ opitulatione, si proficit.* In quam sententiam multa in eo capite prosequitur, in qua in toto illo opere constans est, et in aliis, præsertim in lib. Ad objectiones Gallorum, cap. 6, ut retuli lib. 3 de Auxiliis, cap. 13.

Secundo, principaliter citantur pro contraria sententia multa et integra capita Fulgentii, lib. 1 ad Monimum, cap. 14; et Epist. 2 ad Gallam, de Statu viduali, cap. 20, et Epist. 4 ad Probam, de Oratione, cap. 3, et Epist. 6 ad Theodorum, de Conversione, cap. 6, 7 et 8; et lib. de Incarnatione et gratia, cap. 17 et sequentibus. Et eodem modo posset referri tota epist. 3, et tota doctrina Fulgentii de hac materia. Nihil enim in omnibus his locis invenio vel responsione dignum, vel quod speciali animadversione aut consideratione indigeat. Solum enim tradit communia principia de gratia præveniente et adjuvante, et quod natura non prævenit gratiam, sed ab illa prævenitur per inspirationes, illuminationes, et cui subinde voluntas ipsa in libero consensu seu determinatione cooperatur. Nihil ergo in doctrina Fulgentii reperitur diversum ab eo quod Prosper et Augustinus docuerunt; immerito ergo post quædam ex dictis testimoniis Fulgentii sic in nos invehitur arguens : *Caveant igitur adversæ sententiæ assertores, ne quod Dei donum et gratia est sibi tribuant, et non in Domino, sed in se ipsis glorientur, dum sibi partem et Deo partem suæ justificationis ascribunt. Omnia namque donat et facit in nobis, Deus incipit, perficit, et perseverantiæ donum continuat.* Quid enim, quæso, est partem sibi tribuere ? Aut enim intelligit de parte effectus quam sibi quisquam tribuat, tanquam sine adjutorio gratiæ illam operanti, et ad impugnandum hunc blasphemum sensum non oportet inducere generalia verba Fulgentii, sed aperta Scripturæ testimonia, et expressas conciliorum definitiones congerere. De hoc autem errore cavendo superflue admonet eos qui nunquam de illo cogitarunt, ut supra a nobis ostensum est. Si autem loquitur de parte causalitatis (ut sic dicam), sentiatque tribuere libero arbitrio suum influxum in illos actus supernaturales, qui sunt Dei dona, et justificationem suo modo conferunt, esse sibi aliquid tribuere quod verum non est, et in se ac non in Domino gloriari, magnus error est. Sic enim quod subdit : *Omnia Deus donat, et facit in nobis*, intelligendum erit facere sine nobis. Et quod subjungit : *Deus incipit, et perficit*, eodem modo intelligendum erit, ita ut sicut solus incipit, ita solus perficiat. Quæ omnia ita sunt absurda, ut non potuerint esse a vero Catholico intenta. Est autem vana tota illa admonitio et tacita argumentatio, si hæc omnia falsa esse credantur. Nam qui suo libero arbitrio tribuit verum et realem influxum in actum supernaturalem, non in se, sed in Domino gloriatur; quia simul intelligit illum suum influxum habere originem a præveniente gratia, et adjutorium a cooperante, sine quibus esse non posset; et totus ille actus vere dicitur Dei donum quamvis simul sit opus hominis. Omitto alia quæ ille arguens nobis attribuit, ut testimonia Fulgentii aliquid contra nos agere videantur : quale est, hominem cum sola motione ex parte objecti facere bonum voluntatis motum sine gratia, et talem motum ad quem infallibiliter sequitur gratia justificans; hæc enim et similia falso nobis imponi, late supra ostensum est.

Gregorius. — Tertio loco citatur Gregorius, homil. 33 in Evangelia, solum quia, de Christo et Magdalena loquens, dicit : *Ipse per misericordiam attraxit intus, qui per mansuetudinem suscepit foris.* Quasi vero hæc tractio necessario sit physica prædeterminatio, et non potius congrua et efficax vocatio. Item adducitur Gregorius, lib. 3 in cap. 7 libri 1 Regum, circa illa verba : *Tulit autem Samuel lapidem unum, et posuit illum inter Masphat et Sem, et vocavit nomen ejus, lapis adjutorii*, solum quia Gregorius addit, hunc lapidem significare Christum, meritoque lapidem adjutorii vocari, quia omne, *quod a nobis in omni vita nostra prosperum geritur, ejus gratiæ ascribitur ; et quia, si nobis subvenire noluerit, vinci possumus, vincere nequimus.* Quæ quidem eleganter dicta sunt, sed quid ad causam ? Multaque ex eodem Gregorio referuntur, lib. 17 Moral., c. 10, alias 11 et 12. Quem locum ego pro nostra sententia retuli, nec immerito, nam ibi docet quidem Gregorius gratiæ necessitatem, sed ita illam explicat : *Quia su-*

perna gratia prævenit, et ita superna pietas prius agit aliquid in nobis sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod jam appetimus agat nobiscum. Ubi, sicut in Prospero notavimus, post prævenientem gratiam nihil censet fieri in nobis sine nobis. Cumque utrumque ex Paulo probasset, de eodem Paulo dicit : *Qui dum se de se nihil esse conspiceret, ait : Non ego ; ut vero se cum gratia operatum esse per liberum arbitrium demonstraret, adjungit : Sed gratia Dei mecum.* Quod eleganter etiam prosequitur et declarat libro decimo nono Moralium, cap. decimo nono, alias vigesimo septimo, circa illa verba Job, vigesimo nono : *Et ros morabitur in messione mea.* In libro item decimo octavo, cap. vigesimo secundo, alias vigesimo quarto (qui locus etiam contra nos refertur), eamdem solum repetit doctrinam, et potissimum impugnat errorem dicentium gratiam propter merita nostra dari, aut initium salutis esse ex libero arbitrio.

Avila, c. 10.—Anselmus.—Quarto loco allegatur Anselmus, quod in libro de Concordia, cap. 3, explicando verba Pauli : *Non est volentis, neque currentis, sed Dei miserentis*, loquens de conversione peccatoris in Deum, et impugnando eos qui totam efficaciam in sola libertate arbitrii ponebant, in hunc modum statuat : *Totum imputandum est gratiæ, quia neque volentis est quod vult, neque currentis quod currit, sed miserentis est Dei ; omnibus enim, excepto solo Deo, dicitur : Quid habes quod non accepisti?* Deinde refert alia quæ, interpositis quibusdam, apud Anselmum habentur, scilicet : *Sicut ergo illam* (id est rectitudinem voluntatis) *nullus accepit nisi gratia præveniente, ita nullus eam servat nisi gratia subsequente.* Et post multa inferius : *Cum legitur : Neque volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei, non negatur in volente, neque in currente aliquid prodesse liberum arbitrium, sed significatur non esse imputandum libero arbitrio quod vult et quod currit, sed gratiæ. Nam cum ait : Neque volentis, neque currentis est, subaudiendum est, quod vult et quod currit.* Sed immerito omittuntur quædam præcedentia, et alia interposita verba, quæ et Anselmi mentem satis declarant, et nostram sententiam confirmant. Præmittit enim nulli dari prævenientem gratiam ex præcedenti merito, sed potius e converso quidquid post primam gratiam homo meretur, in illam esse referendum : *Hæc omnia* (inquit) *sunt fructus primæ gratiæ et gratia pro gratia ; et ideo totum imputandum est gratiæ.* Ecce quo sensu hoc dicatur, non quia libera determinatio non sit in suo genere tribuenda libero arbitrio. Quod paulo inferius post illa verba : *Sicut nullus accipit rectitudinem nisi gratia præveniente, ita nullus servat nisi gratia subsequente*, declarat dicens : *Nempe, quamvis illa servetur per liberum arbitrium, non est tamen tantum imputandum libero arbitrio quantum gratiæ, cum hæc rectitudo servatur ; quoniam illam liberum arbitrium non nisi per gratiam prævenientem et subsequentem habet et servat.* Quæ verba prætermissa fuerunt, quia illæ particulæ, *tantum* et *quantum* satis explicant veritatem.

Anselm., Ephes. 2. — Adduntur præterea multa alia verba ejusdem Anselmi ex eodem libro de Concordia, quæ omnia solum eo tendunt, ut voluntas non possit recte velle prout oportet ad salutem, nisi per gratiam præveniatur, quæ det virtutem vel efficaciam recte volendi. Conclusio autem Anselmi hæc est : *Deo igitur largiente, invenimus gratiam ad salvandum hominem cum libero arbitrio concordare ; ita ut gratia sola possit hominem salvare, nihil ejus libero arbitrio agente : sicut fit in infantibus, et in non intelligentibus. Ipsa semper adjuvat liberum arbitrium naturale, quod sine illa nihil valet ad salutem, dando voluntati rectitudinem quam servat per liberum arbitrium.* Ubi per rectitudinem videtur intelligere Anselmus bonam propensionem seu inclinationem ad supernaturale bonum additam voluntati, aut per infusum habitum, aut per aliquam prævenientem gratiam, et hanc tribuit soli Deo : illius vero rectitudinis usum, et omnem fructum, ad quem sine dubio spectat determinatio ad consensum, nunquam tribuit soli gratiæ, sed innatæ etiam libertati per gratiam adjutæ. Unde quotiescumque Anselmus aliquid attribuit soli gratiæ, intelligit ratione prævenientis gratiæ. In quo est notandus locus ejusdem Anselmi, circa illa verba ad Ephes. 2 : *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis : Hoc* (inquit) *non ex vobis, sed ex vocante Deo ; quia ex auditu Evangelii accepistis fidem, Dei enim donum est ipsa fides, vel vocatio vestra, et non partim, sed pure donum Dei, quia non ex operibus vestris, id est, non est hic admistio operum, ne quis glorietur.* Ex quibus verbis arguens ita concludit : *Ecce quam explicite et sine ullis ambagibus partialem concursum Dei et liberi evellit arbitrii, quem contrariæ sententiæ fautores constituunt. Ubi docet Anselmus fidem seu vocationem non*

partim, sed pure esse donum Dei, nec interesse permistionem operum. Veruntamen, si arguens intelligit Anselmum evellere partialem concursum liberi arbitrii a vocatione, recte dicit, quia nec vocatio in se libera est, nec propter liberam aliquam præcedentem dispositionem datur: quod Anselmus maxime intendit. Quo sensu intellectum (ut vere intelligi debet testimonium Anselmi) nihil ad præsentem causam refert, nam id nos maxime supponimus. Si autem mens arguentis sit, Anselmum tollere partialem concursum liberi arbitrii ab ipso consensu, vel determinatione consentiendi vocationi, valde errat, magnumque errorem Anselmo imponit a Concilio Tridentino damnatum contra Calvinum, ut supra visum est. Imo in eisdem verbis Anselmi, quæ idem auctor latissime refert, idem error damnatur, et contraria veritas pro regula stabilitur: *Ita quippe intelligenda sunt* (ait) *dicta divina, ut, hoc excepto quod dixi de infantibus, nec sola gratia, nec solum liberum arbitrium salutem hominis operetur. Quippe cum dicit Dominus : Sine me nihil potestis facere, non ait : Nihil valet vobis vestrum liberum arbitrium, sed nihil potest sine mea gratia.* At profecto, si liberum arbitrium nec partialem concursum habet, nihil valet saltem ad efficiendum ; nihil enim potest efficere etiam adjutum, quia posse efficere, sine concursu saltem partiali, nec mente concipi potest. Itaque mirum est quod hæc et similia dicta Anselmi in favorem illius sententiæ afferantur, et quod post longam eorum recitationem, magna confidentia concludatur tam esse perspicua ad retundendam nostram sententiam, ut nulla explicatione sed sola consideratione indigeant. Nam post diligentem, et diuturnam considerationem, nullum vestigium physicæ prædeterminationis in Anselmo invenio, sed potius e converso plures sententias in quibus, post vocationem et excitantem gratiam, nunquam disjungit influxum liberi arbitrii ab influxu gratiæ, neque e converso, quod non stat cum determinatione physica, præsertim cum apud Anselmum in eodem libro de Concordia sit principium constans et verum, nullam suppositionem antecedentem determinare voluntatem ad unum, alioqui destrui libertatem.

Non est dissimile testimonium Bernardi in lib. de Gratia et liber. arbitrio, ex quo arguens integras tres transcribit columnas, in quibus nullum invenio verbum in quo modus ille efficacitatis gratiæ insinuari videatur; sed sola necessitas prævenientis et cooperantis gratiæ, quæ communis est; imo, si attente considerentur ea quæ, a principio illius libri, de libero arbitrio docet Bernardus, plane intelligetur contrariam sententiam funditus everti. Distinguit enim triplicem libertatem, a peccato, a miseria, et necessitate; et hanc ultimam ait esse retinendam in libero arbitrio, non obstante gratia ; sentit autem ibidem hanc libertatem destrui, et induci necessitatem, si aliquid voluntatem præmoveat, cui ipsa non possit resistere: *Est vero* (dicit inter alia) *ratio data voluntati, ut instruat, illam non destruat ; destrueret autem, si necessitatem ei ullam imponeret, quominus libere pro arbitrio se volveret, sive in malum consentiens appetitui, aut nequam spiritui, ut sit animalis non percipiens, vel certe et persequens ea quæ sunt spiritus Dei, sive ad bonum gratiam sequens, et fiat spiritualis, quæ omnia dijudicans, ipsa a nemine dijudicetur.* In quibus verbis attente considerandum est ad libertatem requiri, ex sententia Bernardi, ut post totam propositionem per judicium rationis, ipsa voluntas prævio arbitrio sese volvat; quid est autem sese volvere, nisi ad hanc, vel illam partem se determinare? Item, quod hanc facultatem volvendi se requirit, non solum quando voluntas sine gratia seu male operatur, sed etiam cum gratiam sequitur. Item quod infert etiam rationem ipsam destruere libertatem, si necessitatem inferat: nam si hoc est verum de motione rationis, quæ videtur maxime interna et accommodata, multo magis verum erit de quacumque motione magis extrinseca, et, ut sic dicam, sine sensu vitæ facta, qualis est omnis motio quæ sine actu vitali per solam passivam receptionem in voluntate fit. Ad explicandum autem quando ratio inferret voluntati necessitatem, subdit Bernardus : *Si* (inquam) *horum quodlibet, prohibente ratione, voluntas non posset, voluntas jam non esset, ubi quippe necessitas jam non voluntas ;* quando ergo ratio per suum judicium omnino prævium ita voluntatem ad illam partem afferret, ut in alteram non posset, eo ipso necessitatem inferret. Ergo necessitas, ex sententia Bernardi, nihil aliud est quam motio, cui resisti non potest. Eadem ergo descriptio, idemque discursus applicatus ad motionem gratiæ probat induci necessitatem, si prævia motio ponatur, cui voluntas non possit resistere, ac proinde per talem motionem destrui voluntatem, ut libera est, non instrui, vel juvari.

Huic fundamento consentanea sunt cætera

quæ de concordia gratiæ cum libero arbitrio in toto discursu illius operis traditur, inter quæ sæpe ait liberum arbitrium per se sufficere ad volendum vel amandum, etc., non tamen ad bene volendum, vel amandum Deum sine gratia. Tamen hæc et similia illo uno verbo Bernardi declarantur, nam, cum dixisset salutis causam non in libero arbitrio, sed in sola Dei misericordia esse quærendam, pro ratione adjungit: *Cujus quippe* (id est liberi arbitrii), *conatus ad bonum et cassi sunt, si a gratia non adjuventur, et nulli, si non excitentur.* Non ergo excludit conatum liberi arbitrii ab ejus determinatione, quantumvis bona, sed ante illam dicit præcedere excitantem gratiam, et illam non fieri sine adjuvante; præter has vero nullam aliam gratiam requirit vel admittit; unde paulo inferius tractando illud 1 ad Cor. 3: *Coadjutores Dei sumus,* sic inquit: *Ibi Deus homini benigne merita constituit, ubi per ipsum, et cum ipso boni quidpiam operari dignanter instituit: hinc coadjutores Dei, etiam cooperatores Spiritus Sancti, promeritores regni nos esse præsumimus, quod per consensum utique voluntarium divinæ voluntati conjungimur*, et subjungit: *Quid igitur? Hoc totum liberi arbitrii opus, hoc solum ejus est meritum, quod consentit? Est prorsus.* Totus ergo consensus est opus liberi arbitrii; ergo et determinatio ad consensum; nam vel est ipsemet consensus, vel aliquid ejus, et maxime ad libertatem ejus pertinens, quia est effectio ejus. Dum autem dicit hoc totum esse opus liberi arbitrii, non excludit quin totum sit principalius a gratia. Et ideo subjungit: *Non quidem, quod vel ipse consensus, in quo totum meritum consistit, ab ipso sit, cum nec cogitare, quod minus est quam consentire, aliquid a nobis quasi ex nobis sufficientes simus;* et post multa concludit: *Cavendum ergo, cum hæc invisibiliter intra nos, ac nobiscum actitari sentimus, aut nostræ voluntati attribuamus, quæ infirma est; aut Dei necessitati, quæ nulla est; sed soli gratiæ, qua plenus est. Ipsa liberum excitat arbitrium cum seminat cogitatum; sanat cum mutat affectum, roborat ut perducat ad actum, servat ne sentiat defectum. Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo præveniat, in cæteris comitetur. Ad hoc utique præveniens, ut jam sibi deinceps cooperetur; ita tamen, quod a sola gratia cæptum est, pariter ab utroque perficitur, ut mixtim, non sigillatim, simul, non vicissim, per singulos profectus operentur, non partim gratia, partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuum peragunt. Totum quidem hoc, et totum illa, sed sicut totum in illo, sic totum ex illa.* Quo testimonio nullum vel luculentius vel evidentius ad nostram doctrinam declarandam excogitari potest. Nam ante omnia præbet initium soli gratiæ, illudque initium in gratia præveniente ponit, cujus munus esse dicit, animum hominis, scilicet intellectum et voluntatem, interius excitare. Deinde, in nullo alio ponit præventionem seu efficacitatem solius gratiæ, sed in cæteris omnibus effectibus ponit illam cooperantem et comitantem. Verum non agnoscit aliam efficacem motionem solius gratiæ, quasi mediam inter excitantem gratiam et cooperantem, id est posteriorem illa, et priorem ista. Denique optime declarat quomodo totum sit a gratia, quia nimirum nihil fit sine illa, et inchoante et perficiente, quanquam non sola ipsa efficiat totum, nisi quoad initium, nam quoad reliqua, inter quæ sine dubio est determinatio ad consensum, totum etiam est a libero arbitrio in suo genere.

Sed fortasse totum hoc testimonium Bernardi nobis objecit ille auctor propter illa verba ultima quæ ex illo refert. Nam agens de corona justitiæ, dicit voluisse Deum habere hominem illius promeritorem, quia dignatus est habere eum coadjutorem: *Porro* (inquit) *coadjutorem fecit, cum fecit volentem, hoc est suæ voluntati consentientem. Itaque voluntas in auxilium, auxilium reputatur in meritum; si ergo a Deo voluntas est, et meritum; nec dubium quin a Deo sit et velle et perficere pro bona voluntate. Deus igitur auctor est meriti, qui et voluntatem applicat operi, et opus explicat voluntati. Ecce* (inquit) *universa Deo Bernardus tribuit, etiam bonam voluntatem, et ejusdem applicationem.* Quis autem hoc negat, vel quid in his verbis dicit Bernardus quod prius non dixisset, et modum de quo est tota controversia, magis explicet? Facit enim Deus et volitionem bonam, et applicat voluntatem ad illam, vel excitando per prævenientem gratiam, vel vere ac physice efficiendo et operando; tamen priori modo operatur solus, posteriori autem modo non solus, sed cum ipsa voluntate, ut diserte etiam Bernardus declaravit. Ergo ex illa operatione vel applicatione non potest colligi physica prædeterminatio, quam solus Deus prius faciat ad applicandam voluntatem ad unum.

Sexto refertur Ansbertus, quod in capite

ultimo Apocalyps. dicat : *Præveniente gratia salvamur et justificamur ; ipsa enim præcedit hominem, ut ei quo pergere debet iter ostendatur ; ipsa etiam subsequitur, ut ad id quod ostendit, etiam impellat.* Totaque vis hujus testimonii ponitur in illo verbo, impellat, quia importat (ait) manifestam efficaciam auxilii prævenientis ; sed interrogo an importet talem efficaciam cui liberum arbitrium non possit resistere, vel talem ut resistere possit. Prior exaggeratio et est contra vim et proprietatem verbi ; non enim omnis qui impellere dicitur, eo ipso dicitur vincere et superare omnem resistentiam, seu potestatem resistendi ; et est contra sanam doctrinam ac definitiones Conciliorum ; et ideo sine causa imponeretur talis sensus illi auctori. Si autem sensus est de efficacia, qua non obstante, liberum arbitrium potest resistere, etiam ex suppositione illius, nemo est qui hanc efficientiam neget prævenienti gratiæ ; tamen eo ipso talis non est ut physice prædeterminet voluntatem ad unum, quia si talis esset, non posset voluntas ei resistere ; imo si impulsus ille gratiæ prævenientis talis est, ut ei possit voluntas resistere, profecto quatenus talis est, id est, quatenus antecedenter impellit, nondum physice efficit actum illum ad quem impellit, sed solum præbet ipsum formalem impulsum, qui in aliqua inspiratione, affectu, aut pio desiderio vel timore consistit.

Cabrera, 3 *p.*, *quæst.* 13, *disp.* 2, § 4, *n.* 1. — Ultimo alius arguens profert Abulensem, in capit. decimo nono Matth., quæstione centesima septuagesima quarta, ubi (ait ille), sequens doctrinam Aristotelis et omnium philosophorum, inquit Deum non solum influere in effectum, sed etiam in causam, præmovendo et determinando liberum arbitrium, tametsi servata illius libertate. Verumtamen nulla talia verba in illa quæstione Abulensis inveniuntur, et sunt alia multa in quibus nostram expresse docet sententiam. Nam in quæstione 174, vers. *Quod autem dicunt,* imprimis habet hæc verba : *Libertas arbitrii est quod possit se determinare ad quodcumque genus operis, et ad quemcumque modum.* Addit vero secundo non posse facere opus meritorium sine gratia, quæ est habitus facultatem naturæ excedens. Hoc vero declarans subjungit tertio : *Potest tamen liberum arbitrium ex seipso velle facere opus meritorium ; quia sicut est in potestate ejus determinare se ad genera actuum et objectorum, ita potest se determinare ad modum actus, non tamen potest facere liberum arbitrium, quod ille actus quem vellet esse meritorium sit meritorius, nisi habeat gratiam adjunctam, quia liberi arbitrii est determinare se ad rem, non tamen dare rei genus, seu modum essendi.* Quod late prosequitur et indigeret quidem majori explicatione ; tamen, quod ad rem spectat, determinationem semper tribuit libero arbitrio, etiam in operibus gratiæ, quanquam non soli nec sine divino adjutorio operanti, ut statim ipse declarat dicens : *Cum dicitur liberum arbitrium per se aliquid posse, non excluditur adjutorium Dei, ut est causa universalis operans in nobis.* Atque eodem sensu subjungit in solutione ad primum : *Sine Deo gratis donante nihil possumus facere, cum ipse sit causa universalis et principium omnis boni, non solum in hominibus, sed etiam in omnibus creaturis.* Et in solutione ad tertium dicit, Deum non solum per gratiam nos adjuvare, sed etiam interius operando in ipsa voluntate, sicut in aliis rebus. Ubi agit de concursu ad volendum, qui sine dubio est intra voluntatem, quia ipsa volitio in voluntate est. Nunquam vero significat Abulensis illum concursum esse vel supponere motionem Dei in causam, seu voluntatem distinctam ab actione volendi, et priorem illa, multoque minus insinuat esse talem motionem, quæ sola sua vi voluntatem prædeterminet ? Quin potius addit in quæstione centesima septuagesima quinta, quod, propositis duabus partibus contradictionis, Deus facit ut una earum eligatur : *Non* (inquit) *determinando liberum arbitrium ad hoc, et distrahendo ab illo ; quia istud esset contra conditionem libertatis, et nihil relinqueretur libero arbitrio per quod esset liberum.* Postea vero declarat morale modum quo Deus inclinat, et inducit voluntatem ad alteram partem.

CAPUT XL.

QUID IN HAC CONTROVERSIA D. THOMAS DOCUERIT AUT SENSERIT.

Qui divo Thomæ attribuunt sententiam de gratia efficaci de se prædeterminante physice voluntatem, nulla proferunt formalia verba per quæ divus Thomas id docuerit, sed interdum id colligunt ex generalibus principiis male applicatis, vel ex aliis verbis suo judicio æquivalentibus, cum revera talia non sint, sed possunt commode aliter exponi, imo et debent necessario, vel inspecta materia de

qua tractatur, vel considerata tota doctrina divi Thomæ in variis locis. Ita enim expedit facere ad mentem alicujus auctoris attinendam. Quoniam vero locutiones divi Thomæ variæ sunt et multiplices, ut melius tota materia comprehendatur, congruum erit illas omnes ad duo capita revocare; quædam enim sunt generales de voluntate creata, seu libero arbitrio, ut dependente a Deo in operando, tam in operibus naturæ quam gratiæ; aliæ pertinent specialiter ad efficaciam seu efficientiam gratiæ. Rursus priores quædam sunt absolute de omnibus actibus voluntatis, hoc solo quod actus sunt efficienter procedentes a voluntate tanquam a causa secunda, sive procedunt ab illa sola, ut a causa proxima, sive ab illa, ut jam affecta aliquo priori actu. Aliquando vero specialius loquitur de modo quo Deus voluntatem movet ad primum actum, non ea ratione qua ad illum concurrit, ut causa prima cum causa secunda, sed ea peculiari ratione qua primus actus est. Primo igitur considerando Deum ut primam causam influentem in omnem, actionem causæ secundæ, solet divus Thomas tribuere Deo efficaciam et motionem in actus liberos voluntatis humanæ, eisdem fere verbis generalibus quibus ei tribuit actiones omnes causarum naturalium, eamque cum proportione applicat ad voluntarios seu liberos, et naturales motus, vultque efficaciam divinæ potentiæ in hoc consistere, ut omnes quidem moveat et applicet ad sua opera, et nihilominus unamquamque relinquat modo sibi proprio operari, scilicet, naturales causas naturaliter, et liberas libere. Quæ quidem omnia sub his generalibus verbis nos etiam fatemur; dicimus tamen ex illis omnibus solum duo haberi. Primum est, voluntatem nostram habere ex efficacia divinæ virtutis potestatem, tum operandi, tum etiam libere operandi, quam Deus ita conservat, et per providentiam suam ita gubernat, ut eam non solum voluntarie, sed etiam libere, et operari, et se etiam ad opus determinare sinat. Secundum est, Deum efficere in voluntate et cum voluntate omnem actionem, mutationem et determinationem ejusdem voluntatis per veram et physicam efficientiam quæ et opus efficaciter faciat, et liberum usum voluntatis non impediat. Præter hæc autem nihil aliud ex doctrina divi Thomæ, circa divinam voluntatem, providentiam, gubernationem, aut generalem causalitatem colligi potest. Illa vero omnia optime subsistunt sine motione prædeterminante. Et multa alia sunt apud D. Thomam quæ cum illa subsistere non possunt. Quæ omnia melius constabunt descendendo ad propria loca D. Thomæ, quæ vel ab adversariis vel a nobis afferri solent.

D. Thomas. — Primo affertur vulgaris doctrina D. Thomæ in prima parte, quæstione decima nona, articulo octavo, ubi interrogat an divina voluntas necessitatem rebus volitis imponat; et respondet non imponere omnibus effectibus hanc necessitatem, reducitque primam radicem et originem hujus varietatis effectuum, quod, scilicet, quidam sint contingentes, et alii necessarii, non in solas causas proximas, sed præcipue in efficaciam divinæ voluntatis, quæ per se intendit illam varietatem effectuum, et potens est efficere ut non solum illi effectus fiant quos ipsa vult, sed etiam eo modo quo vult. *Vult autem* (inquit) *Deus quædam fieri necessario, et quædam contingenter, et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus ex necessitate proveniunt ; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniant.* In hoc loco dicit quidam arguens expresse docere divum Thomam, Deum movere omnia efficacissime, juxta naturas et conditiones eorum, necessaria necessario, contingentia contingenter, ac proinde movere liberum arbitrium libere, nativa libertate non sublata, sed aucta.

Ad hoc vero duo dicimus: primum est D. Thomam hoc loco nihil dixisse de motione efficacissima Dei in ipsas causas secundas, sed dixisse solum habere efficaciam divinam voluntatem ut faciat fieri quod vult et eo modo quo vult; et ad hoc posse aptare causas secundas accommodatas. Quod autem hæc aptitudo consistat in motione efficacissima ipsius Dei circa causam secundam, hoc non dixit divus Thomas et potest optime talis efficacia consistere in danda tali natura tali causæ secundæ, et juxta illam accommodatum concursum et accommodatam præparationem vel inclinationem, ut et operetur modo consentaneo suæ naturæ et faciat quod Deus vult, eo modo quo in singulis actibus particularibus Deus hanc suam efficaciam exequitur; quem modum in loco illo D. Thomas non explicat. Non potest autem commode intelligi ille articulus de motione physica prædeterminante, quia doctrina ejus universalis est ad omnes effectus contingentes, etiamsi annexam habeant moralem malitiam; non pertinet au-

tem ad efficaciam divinæ voluntatis ita providere hujusmodi effectus, ut ad illos in particulari determinet causas secundas per efficacissimam præmotionem ; nam quod non est consentaneum divinæ bonitati, non potest pertinere ad efficaciam voluntatis ejus. Item non quadrat illa intelligentia, quia in hoc ponitur efficacia Dei ad providendos effectus contingentes, quia ad eos aptavit causas contingentes defectibiles ; ergo contingentia non prærequirit illam efficacissimam præmotionem Dei ; quin potius , si maxime destrui posset, per illam motionem destrueretur , quia illa tolleret defectibilitatem (ut sic dicam) causæ secundæ, quia non posset resistere nec deficere ab illa motione.

Secundo videtur apparentius posse urgeri ejusdem Thomæ responsum ad 5, articulo tertio ejusdem quæst. 19; tendebat enim argumentum illud ad probandum divinam voluntatem non posse esse liberam in volendo, quia alias esset indeterminata, et ita non posset aliquid determinate velle nisi ab alio determinaretur, *quia ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum*, ut dicit Comment. secund. Physic., et respondet quod causa secunda, quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori *ad effectum, et voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinet seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.* Ex hoc loco colligi videtur, juxta doctrinam divi Thomæ, voluntatem creatam non posse se determinare nisi prius determinetur ab alia. Unde cum non habeat causam superiorem quæ in illam possit agere, nisi Deum, determinandam esse a Deo. Ita ut hæc differentia intelligatur constitui inter libertatem increatam et creatam, quod increata seipsam determinat ad volitum, creata vero determinatur ab extrinseca causa, scilicet Deo.

Respondetur ad testimonium D. Thomæ. — Ad hoc testimonium Divi Thomæ possemus uno verbo respondere, ipsum generatim dicere causam contingentem oportere determinari ab aliquo exteriori ad effectum. Quæ verba possunt exponi de determinatione objectiva, seu finali, vel effectiva. Item, licet in idem redeat, de determinatione quoad specificationem, vel quoad exercitium actus; item de determinatione efficaci aut tantum de se sufficiente; item de determinatione effectiva, quæ tota sit et totaliter a sola causa extrinseca, sua vi prædeterminante causam contingentem, aut de determinatione cooperativa quæ sit quidem a causa extrinseca, non tamen sine cooperatione ipsiusmet causæ contingentis; cum ergo verba divi Thomæ adeo sint generalia, sine causa exponuntur de sola prædeterminatione totaliter a causa extrinseca et effectiva, præveniente et determinante causam secundam etiam ad exercitium actus: talis enim est determinatio quam arguens vult ex illo loco divi Thomæ colligere; quæ cum maxime repugnare videatur contingentiæ et libertati, non est D. Thomæ attribuenda sine fundamento in verbis ejus, nisi difficultas, quam solvere intendit, illum intellectum requirat, et in hoc maxime insistendum est ad verum sensum illius responsionis et verbum D. Thomæ percipiendum.

In argumento ergo hoc sumit axioma divus Thomas : *Ab eo quod est ad utrumlibet non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum.* In solutione autem respondet distinguendo hoc axioma; quia vel causa (inquit) est ex se contingens, vel ex se necessitatem habet, et de priore concedit debere determinari ad effectum ab aliquo exteriori; de posteriori autem causa, qualis est sola voluntas divina, negat illud axioma, quia illa determinat seipsam ad volitum , etiamsi ad illud non habeat necessariam habitudinem. Sed imprimis, quod attinet ad axioma illud, D. Thomas refert illud ex comment. 2 Physic., text. 48, cujus verba sunt : *Si aliquid est contingens æquale, impossibile est ut inveniatur ex eo altera duarum actionum, nisi altera causa sit juncta cum ea, quoniam neutra actio est dignior ut sit reliqua ; et cum ita sit actio, non invenitur ex eo quod est contingens æqualiter, nisi ex aliqua causa extrinseca conjuncta cum eo.* Quod quidem principium est evidens in causis non liberis seu naturalibus, quæ habent interdum illam indifferentiam seu contingentiam solum materialiter, de qua indifferentia videtur maxime loqui Averroes; nam inferius inquirens an hæc contingentia æqualis sit in causa agente vel recipiente, ita concludit : *Apparet igitur ex hoc quod contingens æqualiter non invenitur in potentiis agentibus per se, sed in potentiis passivis.* Interdum vero inveniri potest hæc contingentia in potentia activa et naturali, quando subordinatur in actione sua motioni superioris, in quo aliquid participat de potentia passiva. Sic potentia motiva animalis potest dici contingens æqualiter ad movendum vel non movendum, et ideo indi-

get determinatione ad alterutram partem ab appetitu, et appetitus ipse potest dici causa contingens ad fugam vel persecutionem, et ideo indiget determinante phantasia; et phantasia ipsa, quatenus indifferens est, indiget determinante objecto. Interdum vero causa aliqua naturaliter agens potest esse contingens seu indifferens ratione cujusdam universalitatis, ut sol dici potest indifferens ad exsiccandum vel liquefaciendum, et talis causa etiam indiget aliqua alia causa determinante ipsam, quia non potest ipsa determinare se, sed completur determinatio vel ex parte materiæ vel alterius causæ. Hoc autem principium non habet eamdem rationem necessitatis et veritatis in causa libera, quia illa non ex subjectione ad aliam, neque ex accidente vel ex indigentia alterius causæ habet contingentiam seu indifferentiam in sua actione, sed ex intrinseco dominio et potestate in actionem suam; et ideo stante æqualitate in contingentia actionis ejus, et in omnibus quæ ad illam concurrunt, sive ex parte concursus divini præparati in actu primo, sive ex parte intellectus et judicii proponentis objecta ut æqualia, potest per absolutum dominium suum se determinare ad unum potius quam ad aliud, alioqui non salvatur vera et intrinseca contingentia libertatis. Nec quoad hoc debet comparari voluntas aliis causis naturaliter agentibus, quia reliquæ vel non possunt agere in seipsas, quod est necessarium ad determinandum se, vel non efficiunt actionem per se et intrinsece voluntariam perfecta et rationali voluntate, quod etiam est necessarium ad similem determinationem sui; nam ex defectu hujus conditionis, nec intellectus ipse potest seipsum determinare ad exercitium actus, et ideo non est potentia formaliter libera. Hoc ergo modo videbatur facile dissolvi argumentum illud, distinguendo illud principium in causis seu potentiis naturaliter, seu libere agentibus, et admittendo illud in prioribus ac de illis interpretando Averroes, et negando in posterioribus de quibus sermo erat, et reddendo prædictam rationem diversitatis.

D. Thomas.—At vero D. Thomas, de cujus auctoritate nunc agimus, videtur aperte admittere illud principium, etiam in causis liberis creatis, et solum excipere voluntatem increatam; quo autem sensu et qua ratione id fecerit inquirendum nobis est : ad hoc autem necessarium est prius investigare quid intelligat per causam *quæ est ex se contingens.* Solet enim causa vocari contingens in ordine ad effectum seu actionem, quia potest et illam efficere et ab ea cessare, quod quidem in causis naturalibus nunquam provenit ex ipsa causa agente secundum se, quia ipsa de se determinata est ad agendum; sed provenit ex aliquo impedimento vel incapacitate materiæ vel insufficientia virtutis : et ideo causa quæ ab intrinseco est indifferens ad agendum vel non agendum, dici potest et solet causa ex se contingens, ut sic distinguatur a causis contingentibus ex alio, ut sic dicam. Non possumus autem hoc modo interpretari verbum illud divi Thomæ, tum quia sine causa restringeret sermonem ad causam ex se contingentem, nam multo magis indiget causa determinante quælibet alia causa aliter contingens; tum maxime quia hoc modo etiam voluntas divina est causa ex se contingens; imo est prima in illo ordine, ut recte dixit Scotus, secundo, distinctione trigesima nona, quia ex se et maxime ab intrinseco est indifferens respectu objectorum creatorum; divus Thomas autem distinguit causam ex se contingentem a voluntate divina, *quæ* (ut ait) *ex se necessitatem habet;* ergo causam ex se contingentem appellavit illam quæ ex se non habet illam necessitatem quam habet voluntas divina. Voluntas autem divina non habet ex se necessitatem agendi vel volendi ultra se, imo habet ad talia objecta habitudinem non necessariam, ut ibidem subdit divus Thomas; ergo illa contingentia, de qua divus Thomas ibi loquitur, non tantum excludit necessitatem agendi vel volendi, sed aliquam aliam, de qua videndum superest.

Duplex necessitas invenitur in divina voluntate. — Duplex autem necessitas invenitur in divina voluntate, propria ejus : una est necessitas essendi quoad totam entitatem suam et realem actualitatem; alia est necessitas immutabilitatis, etiam quoad liberam determinationem semel habitam. Cum ergo divus Thomas ait divinam voluntatem habere *ex se necessitatem*, intelligi imprimis potest de necessitate essendi, et consequenter, ut proportionata sit partitio, causa ex se contingens dicetur omnis illa quæ ex se non habet necessitatem essendi. In hoc tamen sensu difficile erit rationem reddere cur causa quæ a se non habet esse, si alioqui libera sit et indifferens, ac proinde indeterminata ad unum, ex natura sua debeat ab aliquo exteriori determinari ad effectum, et non possit ipsa se-

ipsam determinare; nam licet esse recipiat ab alio, tamen per illud esse potest habere vim intrinsecam ad se determinandum; neque oppositum inferri potest ex eo quod talis causa habet esse contingens, seu ab alio. Respondetur tamen, posito illo sensu, differentiam fundari in hoc quod voluntas habens necessitatem essendi, sicut non pendet ab alio in suo esse, ita neque in suo velle, ac proinde neque in determinatione sua, sed sicut a se omnino est, ita omnino ipsa se determinat. Voluntas autem quæ est contingens in suo esse, sicut dependet ab alio in suo esse, ita et in suo velle, et consequenter etiam in determinatione ad volendum; quia qualis est esse rei, tale est operari seu determinari. Ex hoc autem discursu ad summum colligi potest determinationem causæ contingentis esse ab aliquo exteriori tanquam a prima causa a qua pendet esse talis causæ contingentis; non tamen colligi potest talem determinationem esse a sola illa causa exteriori, ut totali causa effectiva proxima illius determinationis, sed solum quod sit ab illa ut a causa prima concurrente seu cooperante cum secunda, quia licet causa secunda contingens in suo esse pendeat a solo Deo, quia ipsa non potest active concurrere ad suum esse, nihilominus operatio talis causæ non pendet a solo Deo, sed simul ab ipsa causa, quia per suum esse potest cum Deo influere in esse suæ operationis. Et eadem ratio est de determinatione formali, quando ipsa non est connaturalis et intrinseca ipsi actui primo, sed additur de novo ipsi causæ; nam tunc etiam ipsa potest per entitatem suam influere in talem determinationem, ut ratio facta probat. Quapropter ex hoc loco D. Thomæ solum habemus determinationem liberam voluntatis sumendam esse a Deo ut a causa prima concurrente, non tamen esse sine simultaneo influxu ejusdem voluntatis creatæ seipsam determinantis.

Secundo potest hoc amplius explicari, si per necessitatem quam voluntas divina ex se habet, intelligamus necessitatem immutabilitatis, quam voluntas divina simul cum libertate habet quoad omnem formam et modum realem sibi intrinsecum. Est enim hæc magna et notabilis differentia inter voluntatem liberam increatam vel creatam, quod voluntas increata, cum absoluta necessitate in toto esse et in omni modo reali suo, habet ex se indeterminationem ad secundaria objecta diligibilia, unde fit ut se non determinet quasi transeundo in se et intra se a potentia ad actum, sed simplicissimo et actualissimo modo cum sola habitudine rationis ad objectum. Et hanc determinationem dico esse cum omnimoda indeterminatione talis voluntatis, unde fit etiam ut sit absque ulla efficientia intra ipsummet Deum. Et consequenter etiam fit ut non possit esse ab aliquo exteriori ullo modo, sed ut sit ab ipsamet voluntate formaliter per seipsam. Libertas autem voluntatis creatæ consistit in tali determinatione quæ excludit necessitatem essendi, non solum in ipsamet facultate volendi, sed etiam in aliquo alio esse reali, quod ei additur, saltem per modum actus secundi seu actionis, quando actualiter determinatur, quia talis determinatio fit transeundo de potentia ad actum, et consequenter fit cum aliqua reali mutatione ipsiusmet causæ quæ determinatur. Mutatio autem realis non fit sine nova efficientia reali; ergo illa determinatio est per novam efficientiam; omnis autem efficientia circa causam inferiorem manat ab aliqua causa priori et extrinseca; ergo omnis causa hoc modo de se contingens et determinata indiget principio aliquo extrinseco determinante. Sed ex hac differentia et ratione illius non amplius probatur quam quod dictum est, scilicet, determinationem talis causæ contingentis non fieri sine influxu effectivo alicujus causæ extrinsecæ, saltem primæ; non tamen sequitur fieri a sola illa, nec sine coefficientia ejusdem causæ contingentis, ut satis jam declaratum est. In quo etiam et maxime animadvertendum, determinationem hanc, quæ de novo fit in tali causa contingente, recipi formaliter in ipsa, non tamen per modum actus primi, ille enim semper in se manet indifferens quoad vim agendi, sed recipitur per modum actus secundi et actualis tendentiæ in objectum seu terminum, et ideo ita recipitur in ipsa causa, ut sit etiam ab ipsa, quamvis non sine influxu superioris causæ.

Sed instant aliqui, quia si voluntas creata, cum determinatur, mutatur, necesse est ut ab alio mutetur, juxta vulgare axioma philosophicum, quod intelligitur non solum ita ut quidquid movetur vel mutatur, realiter mutetur ab alio ut a causa prima concurrente, sed etiam ut a causa proxima, quia non potest idem mutare seipsum, etiam ut causa proxima, quia non potest simul esse in actu et in potentia. Verumtamen hæc ratio vulgaris est, et communis omnibus potentiis quæ in seipsis efficiunt suos actus immanentes; unde aut pro-

bat voluntatem non posse efficere in se suam volitionem quia per illam afficitur et mutatur; vel non probat non efficere in se suam determinationem, etiamsi per illam mutetur, ut revera non probat. Unde communis et sufficiens responsio est, eamdem voluntatem simul posse esse in actu virtuali et potentia formali. Nam prius natura quam se determinet, et secundum se spectata, habet in suo actu primo, virtute et eminenter, omnem determinationem cujus est capax, cum potestate et dominio faciendi quod voluerit; et ita dicitur habere ex se determinationem in actu virtuali, recipere autem in actu formali, quod illam in se efficit, atque ita in facultate adeo perfecta non repugnare eamdem potentiam mutare scipsam tanquam principium activum suæ mutationis, cum sola cooperatione Dei accommodata tali mutationi. Quod addo, quia si determinatio sit tantum ordinis naturalis, sufficit generalis concursus Dei, ut primæ causæ; si vero sit supernaturalis, necessaria erit additio virtutis et principii cooperativi, quia voluntas ex se non habet virtutem saltem completam operandi in illo ordine, et ita etiam tantum concluditur determinationem hanc esse a Deo ut a concurrente, vel etiam ut adjuvante, et complente virtutem agendi, non tamen quod sit a solo ipso ut efficiente, quod oporteret ex D. Thoma ostendere.

Addi ulterius potest (et non est improbabile fuisse mentem D. Thomæ in illo loco) voluntatem creatam, cum de se indeterminata sit, indigere aliquo extrinseco determinante per modum objecti, quoad specificationem actus, ut illius ope possit se determinare quoad exercitium actus, sive objectum illud, aut cognitio illius active concurrat simul cum ipsa voluntate ad illud exercitium, seu ad efficiendam determinationem suam, sive concurrat tantum objectum in genere causæ finalis, et cognitio ejus, ut necessaria conditio talis causæ; hoc enim ad præsens parum refert, dummodo certum sit neque ipsum appetibile cognitum, neque cognitionem ejus efficere efficaciter, seu sola sua vi, determinationem in voluntate, sed hanc pendere semper ex libero influxu ejus. Et ita etiam facile concedi potest causam ex se contingentem, ultra dependentiam quam habet a Deo, ut prima causa, indigere aliquo exteriori determinante, non quidem ut imprimente determinationem sola sua vi activa, de quo sensu est quæstio, sed ut alliciente per modum objecti appetibilis, vel etiam ut cum determinante vi voluntas conniveat, vel condescendat, ut sic dicam, et seipsam simul determinet.

Dices: hoc modo etiam voluntas divina indiget extrinseco determinante, quia etiam indiget objecto appetibili cognito, a quo alliciatur seu moveatur, quod est determinari ab illo quoad specificationem, seu quantum est ex parte ejus. Ergo juxta illam intelligentiam non consistit differentia quam D. Thomas ponit inter causam ex se contingentem, vel habentem ex se necessitatem. Ad hoc autem respondet D. Thomas 1 contra Gent., c. 22, ad quartam rationem, ex quo loco dixit Cajetanus sumendam esse intelligentiam alterius loci primæ part. quem tractamus. Ibi ergo in summa proponit D. Thomas eamdem difficultatem, quod si voluntas divina est indifferens, oportebit determinari ad volendum ab aliquo exteriori. Respondet autem negando sequelam: *Quia, cum bonum* (inquit) *apprehensum voluntatem sicut proprium objectum determinat, intellectus autem divinus non sit extraneus ab ejus voluntate, cum utrumque sit sua essentia, etsi voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinæ per aliquod extraneum facta. Intellectus enim divinus non solum apprehendit divinum esse, quod est bonitas ejus, sed etiam alia bona quæ quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinæ bonitatis, et essentiæ, non ut ejus principia, et sic voluntas divina in illa tendit, ut suæ bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria. Sic autem et in nostra voluntate accidit.* Ex quibus verbis constat primo motionem voluntatis ab objecto suo vocari a D. Thoma determinationem, et hoc modo extendere illam ad divinam voluntatem, quamvis constet non esse illam determinationem quoad exercitium actus, quando objectum non proponitur ut bonum necessarium appetenti. Et ideo D. Thomas simul docet et voluntatem divinam determinari ab objecto, et non necessitari, quia illa determinatio non se extendit usque ad exercitium actus, nam, stante eadem cognitione ejusdem objecti, potest voluntas divina in illud tendere et non tendere. Secundo, constat ex mente D. Thomæ voluntatem humanam in hoc imitari divinam, et nihilominus explicare D. Thomam differentiam quam in prima parte posuerat, nam in divina voluntate determinatio illa non censetur ab aliquo exteriori, propter summam identitatem inter voluntatem et intellectum; in humana vero est ab exteriori, quia intellectus est fa-

cultas in re ipsa distincta a voluntate. Item intimat aliam explicationem, et quam magis declarat prima parte, quæst. 19, art. secundo, ad secundum, quod erat veluti quædam replica contra priorem expositionem. Nam licet cognitio in Deo sit idem quod voluntas, tamen non est cognitio quæ proprie determinat voluntatem, sed objectum cognitum et appetibile; at objectum appetibile, quod determinat voluntatem ad liberum velle, non est idem cum cognitione vel voluntate divina, nam est aliquid extrinsecum bonum, vel possibile, vel factum; quod, licet, prout est in Deo eminenti vel intelligibili modo, sit idem cum Deo, tamen, ut est in se, et ut est terminus divinæ scientiæ, ut ad ipsum terminatæ, est aliquid exterius distinctum a Deo; ut sic autem est libere appetibile; ergo ut sic movet voluntatem Dei; ergo si illa est determinatio voluntatis divinæ, jam determinatur ab aliquo exteriori. Respondet igitur D. Thomas in illa solutione: *Quod in his quæ volumus propter finem, tota ratio movendi est finis, et hoc est quod movet voluntatem, et hoc maxime apparet in his quæ volumus tantum propter finem;* et infra: *Unde cum Deus alia a se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est, non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem ejus, nisi bonitas sua.* Idem ergo sentit de determinatione, quæ in præsenti nihil aliud est quam motio metaphorica, seu objectiva, de qua sub eadem voce aliis locis solet D. Thomas loqui, ut maxime videre licet in q. 6 de Malo, art. unico, ubi post multa concludit voluntatem movere seipsam quantum ad exercitium actus, quoad specificationem vero moveri ex parte objecti determinantis actum voluntatis. Quam motionem dicit interdum esse ex necessitate; hoc autem declarans subdit: *Dico autem ex necessitate, quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum, non autem quantum ad exercitium actus.* Et hanc ipsam necessitatem tunc solum ait inveniri, quando bonum propositum invenitur conveniens, secundum omnia quæ in eo considerari possunt: *Nam si non sit tale* (inquit), *non ex necessitate movebit etiam quoad determinationem actus; poterit enim aliquis ejus oppositum velle, etiam de eo cogitans.*

Tertio objicitur locus D. Thomæ, 1 p., quæst. 83, art. 1, ad tertium, ubi inquirit, an voluntas hominis sit libera; et in illo argumento 3 proponit rationem dubitandi, quia quod movetur ab alio non est liberum, nam liberum est quod est causa sui; sed Deus movet voluntatem hominis; dicitur enim Proverb. 21: *Cor Regis in manu Dei est, et quocumque voluerit, volvet illud;* et ad Philipp. 2: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere;* ergo voluntas hominis non est libera. Respondet autem: *Quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut neque ad hoc ut aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens, et naturales causas et voluntarias, et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.* Hoc autem testimonium contra nos solum inducitur, quia D. Thomas ait Deum movere voluntatem motione efficiente et physica, nam de hac argumentum procedebat. Adduntque solutionem ad secundum ejusdem art., ubi ait, cum Paulus dicit ad Rom. 9: *Non est volentis, neque currentis*, non excludere quin homo velit et currat suo libero arbitrio; sed id dixisse quia liberum arbitrium ad hoc non sufficit, nisi moveatur et juvetur a Deo. Ponderantque non solum postulare D. Thomam auxilium coadjuvans, sed etiam præmovens ipsum liberum arbitrium.

In hoc autem testimonio D. Thomæ multa sunt quæ nostram sententiam confirmant; nihilque est quod vel in specie probabili ei obstare posse videatur. Primo enim docet D. Thomas de ratione liberi arbitrii esse quod per illud homo seipsum moveat ad agendum; quid enim est seipsum movere ad agendum nisi se ad agendum determinare? Nam qui a solo extrinseco agente determinatur, in ea determinatione non se movet, sed movetur ab alio; qui autem ab alio determinatus est ad agendum, licet postea agat, non tamen dici potest se movere ad agendum. Quis enim dicat, cum ignis calefacit, se movere ad agendum? Secundo expendo quod D. Thomas ait, ut voluntas se moveat ad agendum, non oportere ut sit prima causa sui motus. Inde enim eadem argumentandi forma recte colligimus, ut voluntas se determinet ad volendum, non oportere ut sit prima causa suæ determinationis, nam potest esse vera et efficiens causa, licet non sit prima: et hoc satis est ut non sit necessarium determinari a solo Deo.

Obiterque adverto D. Thomam hic solvere vulgare argumentum, quod adversarii magni faciunt, quia si liberum arbitrium hominis operari posset non prædeterminatum a solo Deo, esset primum liberum. Quid enim per primum liberum intelligere possunt nisi primam causam determinationis liberæ? At D. Thomas respondet non sequi esse primam causam, sed solum esse causam suæ determinationis. Cur enim potius respectu determinationis bene sequitur esse primam causam ejus, si sit ejusdem causa, quam sequatur respectu cujusque alterius motionis vel causalitatis ?

Tertio expendo, cum D. Thomas hic distinguit voluntarias causas a naturalibus, per voluntarias intelligere liberas ; tum quia in alio sensu non esset distinctio ad propositum, neque esset adæquata et sufficiens ; tum etiam quia metus voluntarius, si liber non sit, naturalis est, et ideo solet dicere idem D. Thomas talem motum non esse a voluntate, ut liberum arbitrium est, imo neque ut voluntas, sed ut natura. Et ideo in quæstione sexta de Malo, art. unic., docet idem Doctor sanctus tanquam rem certam de fide, ad liberum arbitrium non satis esse merum voluntarium loquendo de voluntario in genere, nisi sit etiam indifferens. De hoc ergo voluntario indifferente loquitur in illo testimonio quod tractamus ; significatque ad tale voluntarium necessarium esse ut ipsa determinatio ad alterutram partem voluntaria sit, quod esse non potest nisi sit ab ipsamet voluntate ; potest autem ab illa esse, etiamsi simul a Deo concurrente sit. Atque hoc satis est ut non sit ab illa ut a prima causa, seu a primo libero; est enim ab illa ut a causa dependente ab illa priori. Atque etiam satis est, ut Deus dicatur movere causas voluntarias, nam sicut illæ se movent cum se determinant, ita etiam moventur a Deo, cum ab ipso juvantur ut se determinent. Imo hic movendi modus necessarius est ut Deus operetur in tali causa secundum proprietatem ejus, nam alias si solus faceret determinationem, auferret ab illa rationem voluntariæ motionis ; nam omnis motio quæ non est a principio intrinseco efficiente, non est voluntaria, ut constat ex 1. 2, quæst. 6. Nec refert, quod in alia solutione ad 2, non solum requirit D. Thomas, quod Deus adjuvet, sed etiam ut moveat, quod interpretantur, id est, ut præmoveat, quia si tantum sit motio concomitans, coincidit cum adjutorio ; hoc (inquam) non obstat, tum quia fortasse per illas duas voces movendi et juvandi non significavit D. Thomas duas actiones Dei, sed eumdem influxum et concursum primæ causæ ; nam ut Deus coefficit, dicitur juvare ; ut autem hanc ipsam efficientiam habet in ipsa voluntate, dicitur movere illam ; tum etiam quia, sive illa sit distincta motio, sive etiam præmotio, non oportet ut sit physica prædeterminatio, nam potest esse sufficiens motio alterius generis, de se inclinans, etiamsi efficaciter non determinet ad exercitium actus. Unde est considerandum quod, si sit sermo de solo influxu primæ causæ, ut sic, necessario ut voluntas jam constituta in actu primo completo, et cum omnibus præviis requisitis ad agendum, prodeat in actionem, sic influxus ille est unicus et simplicissimus, et per modum cooperationis, sive vocetur motio, sive auxilium, vel adjutorium : quod generale est respectu omnium causarum secundarum, etiam naturalium, ut statim dicemus. Si autem sit sermo de voluntate humana secundum se ac nude sumpta, et nondum habente omnes prævias conditiones, quasi in actu primo necessarias, sic verum est indigere ad operandum non solum primo concursu Dei, sed etiam aliqua alia præmotione, vel ex parte objecti et intellectus, qui influxu Dei indigent ad movendam voluntatem, vel ex parte alterius principii necessarii, juxta exigentiam materiæ seu actionis ad quam voluntas movetur. Quæ omnia stant sine prædeterminatione physica, et a D. Thoma sub generalibus verbis comprehenduntur, nam ibi solum agit de motione primæ causæ, ut talis est.

Quarto adducitur ex eadem prima parte, quæst. 105, art. primo, ad tertium, quod asserit ipsum quod causæ secundæ determinantur ad determinatos effectus est illis a Deo. Sed hæc verba per æquivocationem quamdam afferuntur, nam ibi non agit divus Thomas de actuali determinatione quoad exercitium, seu de determinatione in actu secundo, sed de determinatione quoad particularem formam seu speciem tribuendam effectui, prout continetur in causa in virtute, seu in actu primo. Itaque sensus est causas secundas habere quidem virtutem ad producendum determinatos effectus, tribuendo illis certas formas in specie ; illam tamen virtutem habere a Deo, ac proinde multo magis posse Deum per seipsum quemlibet effectum sub determinata forma producere. Qui sensus evidenter constabit consideranti titulum articuli, qui est utrum Deus possit

immediate movere materiam et formam ; et quia responsio affirmans clara est, objicit in illo argumento tertio, quod, sicut esse commune dependet a prima causa universali, ita esse determinatum dependet a determinatis causis particularibus. Respondet autem ut visum est, potestque respondendo in forma ita explicari, determinatum esse non dependere a causis particularibus, ita essentialiter quin possit fieri per solam dependentiam a Deo, in quo est eminentius tota virtus particularium causarum ; nam quidquid est in eis virtutis ad producendos determinatos effectus, a Deo est. Quid ergo pertinet hujusmodi verba afferre ad probandam necessitatem determinationi superadditæ virtuti uniuscujusque causæ?

Affertur præterea ex eadem quæstione 105, art. quinto, quod divus Thomas ait, Deum *secundum tria genera causarum in quolibet operante operari*. Primo quidem secundum rationem finis, quia finis movet in quantum bonum, *nihil autem est vel apparet bonum nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni*, *quod est Deus*. Secundo in genere efficientis, *quia ubi sunt multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi; nam primum agens movet secundum ad agendum*, *et secundum hoc*, *omnia agunt in virtute ipsius Dei*, *et ita ipse est causa omnium actionum agentium*. Tertio, addit Deum non solum esse causam actionum in quantum dat formam quæ est principium actionis, sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum : *Et quia forma* (inquit) *rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur prior et universalior*, *et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus*, *quod inter omnia est magis intimum rebus*, *sequitur quod Deus in omnibus intime operetur*. Concludit ergo divus Thomas, Deum operari in omni operante, *quia et dat formam quæ est principium agendi*, *et eam tenet in esse, et eam movet, quasi applicando illam ad operationem, sicut artifex applicat ad securim scindendum*. Ex quibus verbis, præcipue ex his ultimis, putant esse evidens divum Thomam ponere illam præmotionem seu prædeterminationem præviam in omnibus causis secundis ad singulas actiones earum.

Respondetur non esse illum sensum divi Thomæ , quia nec verba illum requirunt , cum de concursu generali sufficienter explicari possint, ut in libro primo de Auxiliis late declaravi ; nec materia subjecta illum sensum patitur ; nam ibi est sermo universalis de omni forma activa, tam naturali quam libera ; forma autem naturalis non indiget determinatione suæ entitati superaddita, quia per seipsam et ab intrinseco est determinata ad unum, et ad exercitium actus, si habeat præparatum generalem et proportionatum concursum primæ causæ : facultati autem liberæ talis determinatio prævia, et quasi in actu primo et ab intrinseco illata repugnat, ut ex doctrina ejusdem divi Thomæ multis aliis in locis paulo inferius ostendemus. Ut ergo D. Thomæ mens intelligatur, oportet exponere illos tres modos quibus ait Deum agere in agente creato. Primus pertinet ad causalitatem finis, qui ad præsentem considerationem non refert. Solum est in eo considerandum D. Thomam tribuere Deo causalitatem finis, non quia formaliter et immediate moveat per bonitatem suam finaliter ad omnem actionem creaturæ, sed solum quia virtualiter movet, in quantum omnis bonitas creata est participatio bonitatis ejus.

Secundus modus operandi Dei in agentibus creatis est, *in quantum est causa omnium actionum agentium ;* causa vero intelligenda est efficiens, alias non poneret specificum modum distinctum a primo. Recte ergo intelligitur per hæc verba explicare generalem concursum primæ causæ, qui in hoc consistit quod Deus, in ratione agentis per se et immediate, influit in actionem omnem causæ secundæ ; seu in hoc (et in idem redit) quod omnis virtus creata pendet in agendo a virtute Dei, ita ut actio creaturæ essentialem (ut sic dicam) dicit habitudinem et dependentiam per se et immediate, tam a primo agente quam a secundo. Nam hac ratione merito dicitur Deus causa omnium actionum agentium, et nulla prævia motio sufficeret ad hanc causalitatem per se ; hæc vero sufficit sine quacumque alia prævia motione, et hoc modo dixit idem D. Thomas, 1 part., q. 8, artic. 1, ad tertium, ad maximam virtutem Dei pertinere, quod immediate in omnibus agit. Et quæst. 36, artic. 3, ad quartum, ait : *Quanto suppositum est prius in agendo*, *tanto virtus ejus est immediatior effectui; quia virtus causæ primæ conjungit causam secundam suo effectui*, nimirum cooperando illi. Addit vero D. Thomas, explicando hunc modum agendi Dei, secundum illum omnia agere in virtute Dei, et in eodem sensu ait, in agentibus subordinatis, secundum agens agere in virtute primi, ubi particula illa *in virtute*, subobscura est, possetque exponi,

id est, secundum agens agit per virtutem receptam a primo, sicut dicebamus de fine creato, quod agit per bonitatem participatam a prima. Sed revera hoc magis pertinet ad tertium modum causandi Dei, quem D. Thomas ponit. Et ideo alii interpretati sunt, quod agere in virtute est agere per novam motionem, quæ est quasi virtus primi agentis, quam imprimit secundo agenti ut agat; sed hoc non potest consistere, non solum quia illa motio in naturalibus agentibus est superflua et sine fundamento conficta, in liberis est repugnans libertati eorum, et respectu pravarum actionum est repugnans bonitati Dei; sed etiam quia si talis motio est virtus per quam secundum agens agit, ratione illius non est Deus causa immediata et per se actionis secundi agentis, sed tantum remota, et quasi per accidens; et ita pertinebit illa motio ad tertium genus causalitatis statim explicandum; unde etiam concluditur vel D. Thomam non posuisse causalitatem Dei per se et immediatam in actiones secundorum agentium, quod absurdum dictum est; vel fatendum est propositionem illam: Secundum agens agit in virtute primi, verificari ratione causalitatis per se et immediatæ, et non ratione motionis præviæ, quæ sit virtus agendi. Dicitur ergo illo modo secundum agens agere in virtute primi, quia tota virtus secundi agentis pendet a primo, et quasi in illo nititur, quia non potest in actionem prodire nisi ipsum primum agens principalius cum illo influat.

Unde etiam constat, cum D. Thomas, explicando hunc eumdem modum agendi in virtute primi agentis, et quasi illius rationem reddens, ait primum agens movere secundum ad agendum, illud verbum, *movere*, non significare motum aliquem prævium quem in ipsa causa secunda Deus necessario imprimat; tum quia, seclusis actionibus gratiæ seu supernaturalibus, in aliis nulla est talis necessitas, ut in d. lib. 1 de Auxiliis, cap. 6, n. 9 et sequentibus ostendi; tum etiam ex contextu et circumstantia litteræ; quia in illo modo solum agit D. Thomas de causalitate per se et immediata; ergo ratione illius dicit primam causam movere secundam; vocat autem concursum illum nomine motionis, ut explicet eminentiam divini influxus, et dependentiam actionis creaturæ ab illo, ut la ius declaravi in d. lib. 1, cap. 6 et 11, ubi etiam retuli Cajetanum, eodem modo intelligentem D. Thomam; quod etiam fecit Conradus, in 1. 2, quæst. 29, artic. 1, § *Denique*. Eodem modo exponendum necessario est quod ibi D. Thomas ait de applicatione; hanc enim ponit in eodem secundo modo operandi Dei, et ideo non agit de applicatione prævia transeunte, ut sic dicam, et in causa secunda recepta; nam hæc et necessaria non est in causis naturalibus, nec intelligibilis in liberis, si sit completa applicatio cum determinatione ad unum, neque in malis actibus est digna Deo; et præterea quamvis illa interveniret, illa pertineret ad causalitatem per accidens, non immediatam et per se, de qua ibi D. Thomas tractabat. Vocat ergo applicationem, vel ipsam voluntatem Dei, qua suum concursum confert causæ secundæ, accommodatum naturæ ejus, quia, antequam Deus habeat talem voluntatem, jam intelligitur causa secunda complete præparata, et quasi applicata ad operandum. Hæc autem voluntas Dei nihil novum ponit in causa secunda illi inhærens, sed quasi conjungit illi potentiam suam, ut cum illa influat, influente ipsa vel ex necessitate in naturalibus causis, vel pro sua libertate in voluntariis. Et ideo possumus hanc applicationem immanentem appellare. Vel certe si de applicatione transeunte id intelligere velimus, illa non est aliquid distinctum a concursu Dei; quem fortasse D. Thomas vocavit nomine applicationis, ut magis explicet dependentiam, quia non potest agens creatum conjungi suæ actioni nisi interveniente influxu Dei, ut latius in d. l. 1 declaravi. Non ergo necesse est singula verba in physico rigore et proprietate sumere, sed in significatione latiori, magisque metaphysica, et accommodata materiæ et doctrinæ de qua tractatur. Sic enim necessario est etiam explicanda comparatio secundarum causarum ad primam cum instrumentis artis ad artificem; non enim debet materialiter et quoad omnia applicari, sed quantum necessarium est ad explicandam actualem conjunctionem, cum dependentia essentiali, ut in eodem primo libro declaravi.

Tertius modus agendi Dei in omni agente creato, quem D. Thomas ponit, est quatenus non solum facit actionem causæ secundæ, sed etiam dat formam quæ est virtus agendi, et in hoc modo duo subdistinguit, vel potius eumdem auget, quia Deus non solum dat formam quæ est principium et virtus agendi, sed etiam conservat illam. Et quoad hanc partem Deus dicitur agere intime in ipsam causam secundam, etiamsi actio ejus non sit in ipsa, sed in extrinseco passo, quia virtus agendi intra ipsum agens recipi-

tur et conservatur, quamvis actio ab illa prodiens in extrinsecum passum recipiatur, et consequenter, prout est a Deo, non sit actio in ipsam causam secundam, ut talis est, sed in passum ut sic, quodcumque illud sit. Nam illa actio una et eadem est ab utroque agente primo et secundo, ut in eodem articulo ad secundum D. Thomas docet, et ideo necesse est ut in eodem passo recipiatur. Quocirca, ex vi hujus tertii modi, Deus non est causa per se et immediata actionis creaturæ, sed remota, quatenus dedit et conservat virtutem agendi; sicut generans grave (ait D. Thomas) dicitur movere illud, et sol manifestare colores mediante lumine quod producit. Unde ad hunc tertium modum agendi pertinet quidquid Deus confert causæ secundæ, ut sit ei principium agendi. Et ita in rigore physico seu metaphysico, in ordine gratiæ ad hunc tertium modum agendi pertinet omnis gratia vel motio præveniens comparata ad liberum consensum voluntatis, quamvis in genere moris dici possit causalitas per se, et quamvis etiam fortasse ipsamet gratia præveniens sit principium per se, et physice influens in talem consensum, si tamen voluntas ipsa libere illi cooperetur, ad quod manet semper de se indifferens, sicut manet libera. Unde multo minus necessaria est illa physica prædeterminatio ad hunc tertium modum operandi Dei in omni operante; quia sine tali prædeterminatione Deus dat unicuique et conservat formam, quæ in suo ordine est principium operandi, et quamvis in ordine supernaturali voluntas nude sumpta non sit completum principium, tamen Deus ante omnem determinationem complet illud per gratiam prævenientem, et quantum est de se adjuvantem in actu primo; ergo in hoc loco D. Thomæ nullum habet locum talis prædeterminatio.

Ex his facillime intelliguntur alia loca D. Thomæ, quæ ex 1. 2, et ex aliis ejus libris afferuntur, pertinentque ad eamdem motionem primæ causæ concurrentis cum secunda. Quintus ergo locus sit ex 1. 2, quæst. 6, art. 1, ad 3, quod erat hujusmodi: *Qui voluntarie agit, per se agere potest: sed hoc homini non convenit, dicitur enim Joan.* 15: *Sine me nihil potestis facere; ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.* Respondet autem in hunc modum: *Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem, quia omnis motus, tam voluntatis quam naturæ, ab eo procedit, sicut a primo movente; et sicut non est contra rationem naturæ quod motus naturæ sit a Deo, sicut a primo movente, in quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis, ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit a Deo in quantum voluntas a Deo movetur; est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus quod sint a principio intrinseco.* Hæc D. Thom., ex quibus nihil aliud habetur, nisi quod actus voluntatis vere et realiter, seu physice sit a Deo tanquam a prima causa generaliter influente, per quem actum voluntas ipsa mutatur; et ideo est etiam a Deo ut a primo movente ipsam voluntatem.

Unde quoties D. Thomas, vel hic, vel alibi, dicit actionem naturæ vel voluntatis esse a primo causante, vel a primo agente, quia actio creaturæ semper est ex præsupposito subjecto, ideo talis actio semper in re ipsa est mutatio, et ideo merito dicitur esse a Deo ut a primo movente; non est autem necesse, imo nec possibile, juxta mentem D. Thomæ, ut illa mutatio sit aliqua actio solius Dei, qua præveniat causam secundam agendo sola sua virtute in ipsam. Quia in loco proxime tractato expresse dicit illam motionem Dei esse unam et eamdem cum actione creaturæ; et in hoc ipso loco ait de ratione voluntarii motus esse ut sit a principio intrinseco, cum tamen ipsemet voluntarius motus sit simul a Deo, ut a primo movente, sicut jam dixerat. Unde interrogo de ipsamet intrinseca determinatione voluntatis, an sit voluntaria, necne; nemo enim (ut credo) audebit negare esse voluntariam, alias voluntas non determinaretur voluntarie in actionibus suis; si autem voluntaria est, non est a solo Deo, sed simul est a principio intrinseco, id est ab ipsa voluntate, et hoc est quod intendimus. Denique argumentum ipsum non amplius postulat: illa enim propositio, quæ in eo assumitur: *Qui voluntarie agit, per se agere potest*, distinguenda est quoad illam particulam *per se*; nam si significet: Id est, se solo et sine juvamine superioris causæ, falsa est; et ad hoc declarandum et probandum tendit tota responsio D. Thomæ. Si autem sit sensus: Per se agere potest, id est, tanquam causa per se et intrinsece influens in suo ordine, vera quidem est assumptio, et falsa est minor, in qua negatur; nec talis actio per se repugnat illis verbis Christi: *Sine me nihil potestis facere*, ut per se notum

est. Igitur ex hoc loco divi Thomæ nihil aliud habemus, nisi concursum generalem Dei esse necessarium, etiam ad voluntarios motus.

Et hoc idem est, quod in eadem 1. 2, q. 9, art. 4, ad 1, ait : *De ratione voluntarii est quod principium ejus sit intra ; sed non oportet ut hoc principium sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius* (ait), *etsi habet principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra ; sicut et primum principium motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.* Quod totum certissimum est et sufficienter verificatur ratione generalis concursus, ut explicatum est. Quamvis etiam intelligi possit ratione naturalis inclinationis inditæ ab auctore naturæ, a qua est primus voluntatis motus, quo tendit in finem, de quo ibi D. Thomas specialiter loquebatur, ut inferius tractando corpus illius articuli videbimus. Atque eamdem doctrinam repetit in eadem quæstione, artic. 3, in corpore, et ad tertium ; quem locum infra etiam expendemus; pertinet enim ad secundum caput supra positum.

Sextus ergo locus adducitur ex eadem 1. 2, q. 10, a. 4, in quo divus Thomas quærit an voluntas moveatur ex necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus. Probat autem affirmantem partem in argumento tertio, quia alias sequi posset unum impossibile, scilicet, ut voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quod est impossibile, quia alias operatio Dei esset inefficax. Respondet autem in solutione, in summa negando sequelam : *Quia* (inquit) *si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod voluntas ad illud non moveatur ; non tamen est impossibile simpliciter : unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur.* Per quam solutionem putant esse aperte traditam et probatam a divo Thoma distinctionem illam de sensu composito et diviso, prout ab his auctoribus ampliatur etiam ad illum compositum sensum, in quo suppositio antecedens, et cui resisti non possit, involvitur et componitur, seu supponitur ad futurum effectum.

Dico tamen divum Thomam in illo articulo non loqui de motione Dei præveniente hominis voluntatem, quam Deus solus in ipsa faciat sine ipsius cooperatione, sed loqui de motione concomitante, seu cooperante ipsi voluntati se etiam moventi. Quod patet ex articulo sexto, quæstione nona, proxime præcedenti, ubi divus Thomas quærit an voluntas moveatur a Deo solo sicut ab exteriori principio. Et respondet solum Deum posse movere voluntatem ut principium extrinsecum, ita tamen ut motus voluntatis semper ac necessario sit ab illa ut a principio intrinseco. Affirmat ergo Deum quidem esse motorem extrinsecum voluntatis, non tamen solitarium , ut sic dicam, id est non sine ipsa talem motionem efficiendo. Illi ergo articulo respondet quartus quæstionis decimæ, quem tractamus, in quo ulterius inquirit an Deus, sic movens voluntatem, necessitet eam, quod in hunc modum declarat : *Ad divinam providentiam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare, unde omnia movet secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate, ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinet, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.* In quibus verbis valde ponderandum est divum Thomam in hoc constituere contingentiam voluntatis creatæ in operando, quia est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa ; item considerandum est quod, ut Deus non auferat hanc contingentiam, requirit ut ipsam *ita moveat, quod non ex necessitate ad unum determinet, ut ita maneat ejus motus contingens, et non necessarius.* Ergo tantum abest ut requirat ex parte Dei talem præmotionem qua determinet voluntatem ad unum, ut potius sentiat illam determinationem excludere contingentiam et libertatem.

Sed inquiunt divum Thomam non postulare ut Deus non determinet voluntatem ad unum, sed verba ejus esse quod non ex necessitate ad unum determinet. Aliud autem est non determinare, aliud vero non ex necessitate determinare. Unde potius significasse videtur Deum quidem alio quodam modo determinare voluntatem ad unum, quamvis non ex necessitate determinet. Sed imprimis hoc modo vis magna infertur verbis ipsius ; si enim D. Thomas dixisset : Deus determinat voluntatem ad unum non ex necessitate, haberet locum illa interpretatio ; non autem sic dixit, sed ante posuit negationem, dicens : Non ex necessitate determinat, utrumque plane negans juxta naturam negationis ; imo ideo negat determinare, ut necessitatem

etiam neget. Deinde hoc postulat consequentia sermonis, si recte expendatur; dixerat enim, quia voluntas est activum principium, non determinatum ad unum, sed indifferens, ideo esse principium contingenter operans. Et inde subjungit Deum, ut conservet hanc contingentiam, ita movere illud principium, ut non ex necessitate determinet ad unum; ergo, ut constanter et consequenter loquatur, absolute intendit negare determinationem, alioqui non explicaret quomodo principium illud indifferens et indeterminatum conservetur. Cum ergo interponit illam particulam, *non ex necessitate*, solum intendit Deum ita movere ut ex illa motione non necessario inferatur determinatio. Et præterea licet daremus divum Thomam non negare omnem determinationem, sed illam quæ est ex necessitate, sensus esset Deum non movere voluntatem imprimendo determinationem sola sua virtute, sed cooperando cum voluntate ad illam. Dupliciter enim intelligi potest Deum non ex necessitate determinare: primo, quia non ita sua sola potestate efficit determinationem in voluntate, ut voluntas ex necessitate illam recipiat; secundo, imprimere quidem determinationem quam voluntas necessario recipit, sed cum illa non operari ex necessitate. Hic posterior sensus involvit in se plane contradictionem, quia est contra formalem rationem talis determinationis, ut illa posita non ponatur actus, unde expresse etiam est contra verba D. Thomæ in solutione ad tertium, quæ contra nos afferuntur; ergo necessario retinendus est prior sensus, ita ut, non ex necessitate determinari, sit non determinari independenter a propria libertate; hoc autem est non determinari mere passive, non recipiendo ab alio determinationem, quia in mera passione non est libertas, et ideo talis determinatio esset independens a libertate, ac proinde esset ex necessitate. Perinde igitur fuit divus Thomas negare determinationem ex necessitate, ac negare determinationem a solo Deo impressam.

Quod apertissime ita explicuit D. Thomas in quæstione tertia de Potentia, art. secundo, ubi eamdem tractat quæstionem an operetur Deus in omni operante, et in argumento decimo tertio, proponit eamdem difficultatem, quod si voluntas nostra non posset operari, nisi Deo in ipsa operante, non esset domina sui actus, quia non est domina divinæ operationis; respondet autem *quod voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causæ primæ, sed quia causa prima non ita agit in voluntatem, ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam.* Explicans autem quid necessarium sit ut Deus non ex necessitate determinet voluntatem, addit: *Et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis, et voluntatis;* ideo ergo determinatio non est ex necessitate, quia est ab ipsa voluntate libere efficiente determinationem, nam idem est dicere determinationem relinqui in potestate rationis et voluntatis, quod relinqui in libera hominis potestate, cum liberum arbitrium definitur, quod sit facultas voluntatis, etc.

Præterea hoc constat aperte ex concordia aliorum locorum D. Thomæ. Nam in secundo, distinct. vigesima quinta, quæstion. prima, articul. primo, argument. tertio, sic objicit contra arbitrii libertatem: *Ad libertatem arbitrii pertinet ut aliquis sit dominus sui actus, sed cujuscumque agentis actus ab aliquo priori agente causatur, ipse agens non est dominus sui actus. Cum igitur cujuslibet creaturæ actus in causam priorem reducatur, quæ est ipse Deus, qui omnia opera nostra in nobis operatur, ut Isaiæ vigesimo sexto dicitur, videtur quod liberum arbitrium in creatura nulla inveniatur.* Respondet autem: *Quod Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum ejus conditionem, unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans talem naturam ad talem actionem; in libero autem arbitrio hoc modo agit ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur, unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti.* Itaque ut dominium actus in voluntate maneat, necesse est ut determinatio ad agendum in libera ejus potestate relinquatur. Quod non esset verum si determinatio a solo extrinseco agente imprimeretur; unde in corpore ejusdem articuli, pro regula constituit liberum arbitrium non inveniri in his agentibus quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus; et in solutione ad secundum, dicit Deum esse maxime dominum sui operis, quia determinationem voluntatis suæ habet a se longe altius quam homo, quia nec dependentiam in ea habet ab alio sicut homo; idemque sentit quæstione vigesima secunda de Verit., articul. quinto, ad quint., in contrarium, ubi indifferentiam

voluntatis opponit determinationi ad unum; et articulo sexto ad septim., ubi ait esse animæ non esse determinatum a seipsa, sed ab alio, *sed ipsa determinat sibi suum velle, et ideo quamvis esse sit immutabile, tamen velle indeterminatum est, ac per hoc in diversa flexibile,* ubi indicat rationem alibi a me tractatam, quod, si determinatio esset a solo Deo, non esset in potestate voluntatis illam mutare, neque actum suspendere, nisi prius Deus talem determinationem auferret. Quod valde absurdum est. Item quæst. sexta de Malo, artic. unic., ait Deum movere voluntatem secundum ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa, ubi aperte sentit quod auferre indeterminationem ad multa est inferre necessitatem, nam illa duo tanquam consequentia seu convertibilia ponit, non ex necessitate, et indeterminate se habere ad multa. Quocirca quoties D. Thomas ait Deum movere voluntatem modo illi accommodato, et ideo non necessitare illam, modus ille non consistit in hoc quod eam quidem prius determinet ad unum sua vi, tali vero modo non necessitet; quia talis modus non solum explicari non potest, sed etiam repugnantiam in se involvit, unde verbis etiam ejusdem divi Thomæ in aliis locis repugnat; modus ergo ille potius in hoc consistit quod Deus ita offert suum concursum ad movendam voluntatem immediate ad actum vel determinationem liberam, ut ad actualem motionem semper spectet liber influxus ejusdem voluntatis. Et hoc ipsum est quod in dict. art. quarto, quem tractamus, solutione ad primum, ait D. Thomas, quod voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius, et ideo magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ naturæ non congruit, quam si moveatur libere prout competit suæ naturæ. Quæ posteriora verba sub eadem forma applicari possunt ad determinationem ad unum ab extrinseco illatam. Magis enim repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex determinatione ad unum ab extrinseco illata moveretur, quod suæ naturæ non convenit, cum ex se potius sit indifferens, quam si moveatur cum indeterminatione quoad exercitium, prout convenit suæ naturæ.

Denique hinc facile intelligitur de quo sensu composito loquatur D. Thomas in illa solut. ad 3, et qua ratione verum sit esse impossibile quod, si Deus movet voluntatem ad aliquid, voluntas ad illud non moveatur; loquitur enim D. Thomas de motione actuali, seu in actu secundo, quæ non ponitur a Deo in voluntate, nisi influente simul ipsa voluntate, et ideo si supponitur poni a Deo, impossibile est non simul ponere quod voluntas ad id moveatur, non solum passive, recipiendo motionem Dei, sed etiam active, influendo in eamdem, quæ unica est a Deo et ab ipsa, unde constat in illo sensu composito non involvi suppositionem antecedentem, ut vocant, sed concomitantem, tum quia actualis concursus Dei ad extra non est suppositio antecedens, seu conditio prævia, sed concomitans; tum etiam quia, eo ipso quod supponitur motio Dei, supponitur influxus liberi arbitrii, unde perinde est ac si diceretur: Si voluntas movetur dum determinatur, ipsa etiam se movet; vel etiam e converso dici posset: Si ponitur quod voluntas se movet, impossibile est ponere quod non moveat eam Deus; et utraque illatio fundatur in hoc quod illa motio essentialiter pendet a voluntate et a Deo.

Longe autem diversa ratio est de sensu composito, in quo suppositio est ita antecedens, ut non involvat influxum ipsius voluntatis, ac perinde non sit illi libera. Si enim, facta tali suppositione in voluntate, impossibile est non sequi motum ejus, impossibile etiam est illum motum esse liberum voluntati, quia nunquam est in potestate libera ejus. Non enim ante suppositionem, quia nec suppositio ipsa est in potestate voluntatis, neque sine illa potest esse actus; neque etiam post suppositionem, quia illa posita jam est impossibile non habere actum. Nunquam ergo D. Thomas usus est distinctione sensus compositi in illo sensu, ad conciliandam libertatem cum divina motione; quin potius in multis locis significavit necessitatem antecedentem, quæ ex priori causa provenit, repugnare libertati, de qua re est insignis locus in 2 Physic., lect. 15, in princ.: *Sciendum est* (inquit) *quod necessitas quæ pendet ex causis prioribus est necessitas absoluta;* et explicando hoc per singulas causas, de efficiente dicit: *Et similiter quod habet necessitatem ex causa efficiente, est necessarium absolute; quod autem habet necessitatem ex eo quod est posterius in esse, est necessarium ex conditione, vel suppositione.* Ubi plane vult sensum compositum in quo ponitur conditio prior seu antecedens non

tollere necessitatem absolute, et talem esse putat necessitatem ex causa efficiente. At profecto si voluntas non operatur nisi supposita prædeterminatione a solo Deo, illa suppositio antecedens est, et si ex illa tam necessario sequitur actio ut impossibile sit non sequi, necessitas illa ex causa efficiente est, quia, et determinatio est a Deo efficiente, et ipsa efficit ut actus consequens necessario fiat; est ergo illa necessitas absoluta. Unde idem D. Thomas, quæstione sexta de Malo, art. unic., inquit, *dispositiones, quæ sunt in homine absque ejus voluntate, et non subjacent quoad effectum eidem voluntati, necessitatem inferre, et ideo ut voluntas non ex necessitate moveatur, necessarium esse ut, licet dispositio præcedat voluntatem, saltem usus ejus subjaceat voluntati.* Eadem autem ratio est de quacumque motione ab extrinseco illata, et præsertim ab efficienti et potentissima causa. Unde D. Thomas, 3 part., quæst. 46, artic. primo, distinguens varios necessitatis modos, inquit : *Alio modo dicitur aliquid necessarium ex aliquo exteriori, quod quidem si sit causa efficiens vel movens, facit necessitatem coactionis*, ita appellans absolutam necessitatem, prout loquitur etiam 2 contra gentes, c. 29, dicens *illam esse necessitatem absolutam, quæ dependet a causis prioribus, sive illa sint principia essentialia, sive causæ efficientes aut moventes*, quod valde notandum est, ut intelligatur determinationem ad unum non minorem inducere necessitatem si ab extrinseco agente imprimatur, quam si esset innata ex principiis essentialibus, si alioquin habeat actus inevitabilem consecutionem ex utraque ; imo quodammodo majorem esse necessitatem, quando determinatio est ab extrinseco in potentia de se indifferente, quia multum de violentia participare videtur, cum passo non conferat vim, nec talis determinatio sit naturæ ejus proportionata.

Septimo objiciuntur multa ex eodem divo Thoma, 1. 2, quæst. 209, art. 1 et seq., ubi sæpius repetit naturam creatam, sive corporalem, sive spiritualem, quantumcumque in suo esse et virtute agendi ponatur perfecta, non posse aliquid operari sine auxilio Dei moventis, vel nisi moveatur a Deo; sed hæc loca habent eumdem sensum quem explicuimus circa artic. 5, quæst. 105, prima p., et in lib. 1 de Auxiliis, c. 6 et 11, loca illa ex professo tractavimus, et ideo non censemus in illis esse amplius immorandum.

Octavus et celebris locus est ex quæst. 3 de Potentia, articul. septimo, ad septimum, ubi D. Thomas ait : *Id quod a Deo fit in re naturali quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis*, per quæ verba plane docet Deum influere causæ secundæ aliquam virtutem realem et fluentem, quam intentionalem vocant ; per illam ergo intelligit determinare causam secundam, et uti illa tanquam instrumento ad ejus operationem ; de quo loco ingenue fatemur D. Thomam ibi ita sensisse ; credimus tamen eum in ea sententia non permansisse, quia neque in Summa, neque in aliis libris Sententiarum et Contra gentiles, illum causalitatis modum Deo attribuit ; imo sine illo declarat essentialem influxum primæ causæ, tam in causas secundas quam in effectus et actiones earum, atque ita tacite excludit modum illum, ut in lib. 1 de Auxiliis, cap. 11, n. 6 et 7, latius dixi ; et revera nec intelligi vel explicari potest qualis sit illa intentio, vel quæ sit necessitas ponendi illam, ut ibidem ostendimus, atque hæc sint satis de primo capite testimoniorum divi Thomæ.

Secundo loco afferuntur testimonia in quibus D. Thomas docet voluntatem, saltem in primo actu suo, moveri a Deo, et non a se. Nam 1. 2, quæst. 9, artic. 3, quærens utrum voluntas moveat seipsam, respondet movere seipsam in electione mediorum, quia per hoc quod vult finem, movet se ad volenda ea quæ sunt ad finem ; et hac ratione dicit ibi in solutione ad primum, quod voluntas non secundum idem movet et movetur, sed, in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ubi supponit ad ipsum actum quo vult finem non se movere, sed ab alio determinari. Quod consequenter et formaliter declarat in art. 4, ubi ita concludit : *Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles docet ;* et in articul. 6, ad 3, ait quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle, sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum; et de hoc motionis modo videtur loqui 1 part., quæstion. 105, artic. 4, cum dicit esse proprium Dei movere voluntatem, et per modum objecti sufficienter et efficaciter trahentis illam,

et per modum principii efficientis in illa inclinationem ad universale bonum ; loquitur enim de inclinatione vitali et elicita, nam de illa sic ait : *Velle nihil aliud est quam inclinatio quædam in objectum voluntatis, quod est universale bonum ;* item de eadem motione videtur loqui 3 Contra gentes, cap. 89, rat. 6, et aliis locis.

Ex his autem testimoniis divi Thomæ primum libenter amplectimur, quod in eis expresse docet voluntatem determinare se ad electionem mediorum, nam hinc saltem habemus non esse necessariam prædeterminationem ad omnes actus ad quos eliciendos voluntas est de se indifferens. Nam certum est voluntatem, etiam postquam intendit finem, verbi gratia, sanitatem, manere indifferentem ad eligendum hoc vel illud medium, ut D. Thomas eisdem locis supponit et est per se certum, et nihilominus de tali voluntate ait divus Thomas seipsam movere, et seipsam determinare ad eligendum hoc vel illud. Ex quo evidenter colligimus prædeterminationem solius Dei non esse necessariam propter concursum primæ causæ, nam etiam ad electiones concurrit Deus ut prima causa : neque esse necessariam propter indifferentiam principii proximi , quod est voluntas , nam etiam principium proximum electionis, quod est voluntas actuata per intentionem finis, est principium indifferens: neque etiam esse necessariam propter supernaturalitatem actus; nam etiam in electionibus supernaturalibus voluntas determinat se, quia ex intentione proportionata finis, mediante consilio, se determinat ad hoc vel illud medium cum divinæ gratiæ adjutorio. Quod si hæc vera sunt, nullum relinquitur firmum fundamentum ad asserendum illam determinationem esse necessariam ad aliquem actum liberum.

Secundo, dicimus etiam primum actum voluntatis, qui dicitur voluntas simplex vel intentio finis, esse actum vitalem, ut per se notum est, ac proinde elicitum ab ipsa voluntate. Item esse actum liberum saltem quoad exercitium actus , etiamsi circa bonum vel beatitudinem in communi in hac vita habeatur, ut sentit D. Thomas 1 part., q. 82, art. 2. Hinc ergo constat voluntatem non ita moveri a Deo ad hunc primum actum, quin etiam ipsa se moveat motione physica et effectiva, quia ipsa efficit in se illum actum volendi seu intendendi finem, quem antea non habebat ; est enim hoc de ratione actus immanentis et vitalis, qualis est illa volitio. Atque simili ratione concluditur voluntatem seipsam determinare ad exercitium illius actus, quia, quoties voluntas libere operatur, necesse est ut suam determinationem efficiat, quia alias non esset determinatio libera. Accedit quod interdum illa intentio finis. vel voluntas simplex, potest esse peccatum, etiam mortale, quia potest esse de pravo fine, et cum sufficienti cognitione ad plenum dominium actuum ; ergo determinatio ad illum non potest esse a solo Deo, quia hoc repugnat bonitati divinæ ; cum ergo divus Thomas, in citatis locis, dicit voluntatem moveri a Deo ad hujusmodi actus , non ideo dicit quia solus Deus efficiat talem actum , nec quia Deus solus determinet voluntatem efficaciter ad unum, nec etiam id dicit propter solum concursum generalem causæ primæ ; nam hic concursus ejusdem rationis est in illo actu et in cæteris ; igitur id dicit solum quia ille actus , quando est naturalis ordinis (nam de supernaturalibus statim dicemus) , oritur ex sola voluntate , ut principio proximo operante ex aliqua naturali inclinatione a Deo recepta , in quo differt ille actus ab electione, quia electio jam non procedit a nuda voluntate , sed ut affecta intentione quam ipsa sibi comparavit.

Unde tertio constat in omnibus citatis locis solum attribuere D. Thomam hujusmodi voluntatis actum Deo ut primo motori, quatenus ipse solus dedit voluntati inclinationem ad bonum in communi, ex qua ille actus nascitur, sicut motus gravium et levium solet attribui generanti ; hoc enim exemplo in eisdem locis sæpe D. Thomas utitur, quod semper intelligendum est secundum id ex quo sumitur similitudo, servata differentia quoad modum motionis quam exigit natura voluntatis ; est autem duplex differentia : una est quia naturalis motus procedens a gravitate vel levitate non requirit præviam cognitionem quam requirit actus voluntatis ; quæ cognitio in ordine ad primum actum voluntatis non potest esse ex applicatione et motione ejusdem voluntatis, quia supponitur actus voluntatis esse primus, ante quem non præcedit alius; quod si alius præcederet ante illum, etiam debuisset præcedere alia cognitio quæ non esset ex voluntate, et ita ne procedatur in infinitum, sistendum necessario est in cognitione, quæ non sit a voluntate, quæ necessario esse debet ab aliquo exteriori movente, de quo maxime videtur loqui divus Thomas in illo articulo quarto, quæstion. nona, prima se-

cundæ, cum concludit : *Necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis ;* nam illam conclusionem inde elicit, quod ille primus motus voluntatis non potest esse ex consilio quod supponit aliam voluntatem, sed ex naturali aliqua apprehensione vel simplici judicio intellectus, quod naturale est, et ideo auctori naturæ tribuitur. Hinc vero colligit Cajetanus ibi talem primum actum voluntatis, licet sit effective elicitus ab ipsa, tamen ut est ab ea, non esse propter finem, sed tantum esse simplicem tendentiam in finem ex directione superioris agentis ordinantis ipsam in talem finem, in quo dicit convenire hunc actum cum motu gravium et levium, ac propterea tribui auctori naturæ, sicut motus gravium tribuitur generanti ; sed hoc mihi non probatur, quia existimo et amorem et intentionem finis esse actus vere elicitos propter finem, ut probavi in disputation. 26 Metaphysic., sect. 3. Unde non etiam probo quod ibidem Cajetanus ait, illum primum actum non esse a voluntate ut applicante se ad volendum, quia ad hunc modum applicandi se necessarium est agere propter finem, et ad agendum propter finem necessarium est ut præcedat intentio finis. Dico tamen, ad agendum propter finem satis esse agere propter bonitatem finis distincte et formaliter cognitam, ut dicto loco declaravi. Ad volendum autem, applicando se ad volendum, satis est quod ipsa volitio sit libera, et quod in illam se flectat voluntas, etiamsi non supponatur determinata ad unum. Atque hæc est secunda differentia inter hunc motum voluntatis et motum gravis, ratione cujus negari non potest, quin voluntas in hoc actu non solum se moveat physice, sed etiam moraliter se applicando et determinando ad volendum.

Nihilominus tamen D. Thomas usus est illo modo loquendi ad declarandum, illum primum actum, tametsi vitalem et liberum, oriri ex aliqua simplici et naturali inclinatione voluntatis, et hoc titulo tribui auctori naturæ, quamvis, quia usus illius inclinationis subjacet dominio voluntatis, idem actus simul sit ab ipsa voluntate se applicante ad opus. In quo est etiam considerandum, in illo actu, quatenus liber est, comparationem quamdam virtualiter fieri vel ad actum oppositum cui præfertur, si talis actus sit liber quoad specificationem, vel ad carentiam ejusdem actus, si sit liber solum quoad exercitium. Ut si sit amor sanitatis, præfertur odio ; si vero sit actualis amor beatitudinis in communi, præfertur carentiæ ejusdem amoris. Hæc autem comparatio includit etiam virtualem et voluntariam electionem amoris præ odio, vel actualis amoris potius quam odii seu carentiæ ejus ; quia ergo omnis electio supponit aliquam intentionem, videtur necessarium hunc actum procedere ex priori intentione. Quoad hoc ergo ait D. Thomas non procedere ex priori intentione elicita, quia procederetur in infinitum, sed ex inclinatione naturæ, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili, ut idem dixit 1 part., quæst. 82, articul. 1. Sub hoc ergo respectu dicitur talis actus esse ab auctore naturæ et ex universali motione in bonum in communi, media inclinatione naturali quam ipse imprimit ; per hoc autem non excludit D. Thomas quin particularis determinatio, vel quoad specificationem vel quoad exercitium, quæ in tali actu intervenit, sit ab ipsa voluntate ; imo hoc expresse dixit in eisdem locis quæ in objectione citantur.

Superest dicendum de tertio capite testimoniorum, in quibus divus Thomas, de gratia et prædestinatione loquens, hoc genus motionis exigere vel saltem admittere videtur. Primum sumi potest ex prima secundæ, quæstione nona, articulo sexto, ad tertium, ubi cum dixisset divus Thomas Deum movere voluntatem hominis ad universale objectum ejus quod est bonum, tanquam universalem motorem, et sine hac motione nihil posse hominem velle, quamvis ad volendum hoc vel illud particulare bonum homo se per rationem determinet, subjungit hæc verba : *Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur ;* ergo saltem ad actus gratiæ requirit motionem Dei prædeterminantem.

Respondeo imprimis ex hoc loco haberi Deum non dare specialem motionem ad aliquid determinate volendum, nisi illud bonum sit absolute et simpliciter, quod solum dicitur de bono honesto, præsertim apud Theologos ; estque considerandum in proximis verbis præcedentibus dixisse D. Thomam voluntatem determinare se ad illud quod est vere bonum, vel apparens bonum ; in his vero ultimis verbis, in quibus ait Deum interdum movere ad aliquid determinate volendum, solum addidit : *Quod est bonum*, quia oportet ut

revera sit tale, et non tantum apparens, ut ad illud Deus sic moveat; non ergo ita movet ad actum peccati. Secundo, accipio ex hac solutione, hanc motionem peculiarem, qua Deus movet ad aliquid determinate volendum, non esse simpliciter necessariam ut voluntas ad aliquod bonum, etiam verum et honestum, determinetur. Nam in proxime præcedentibus verbis dixerat D. Thomas voluntatem per rationem se determinare ad vere bonum, et in his solum ait interdum moveri a Deo ad determinate volendum aliquid quod bonum est, ponitque exemplum in operibus, ubi ex peculiari ratione talis motio necessaria est, non vero ex generali ratione actus boni seu honesti. Tertio respondeo D. Thomam non dicere Deum determinare voluntatem, præsertim quoad exercitium actus, circa tale bonum, sed movere voluntatem ad illud determinate volendum, cum tamen hæc duo valde diversa sint. Nam determinare, prout hoc verbo utuntur auctores contrariæ sententiæ qui iis testimoniis D. Thomæ utuntur, est ita imprimere determinationem voluntati, ut illa recepta non possit non consentire in tale bonum; et movere voluntatem ad aliquid determinate volendum solum significat inclinare illam non solum ad bonum in communi, sed ad tale bonum; ut quando Deus inspirat affectum fidei, movet voluntatem ad determinate volendum credere, quamvis illa motio talis sit ut in potestate voluntatis sit velle, aut non velle, vel nolle id ad quod determinate movetur; vel sicut habitus charitatis determinate inclinat ad perfecte amandum Deum, unde recte dicitur Deus, infundendo talem habitum, movere voluntatem ad aliquid determinate volendum, id est ad Deum sic amandum, quanquam ex vi illius infusionis non determinet in priori sensu voluntatem ad talem actum, seu ad usum talis actus.

Est autem notanda differentia a D. Thoma intenta in illa solutione inter Deum, ut universalem, et specialem motorem, quod, ut motor universalis, non præmovet voluntatem nisi ad bonum in communi, utique per naturalem inclinationem inditam voluntati. Ibi enim non agit de motione prout significare solet apud ipsum generalem concursum Dei, sed de prævia motione ratione cujus naturales motus tribui solent auctori naturæ propter naturalem facultatem aut inclinationem ab illo receptam, ut supra dictum est; secundum hanc ergo motionem seu inclinationem ait D. Thomas Deum solum movere ad bonum ut sic, et relinquere voluntati ut per rationem se determinet ad hoc vel illud bonum. Et ita respondet ad argumentum, quod si Deus moveret voluntatem, semper moveretur ad bonum, cum tamen constet sæpe moveri ad malum sub aliqua apparenti ratione boni. Responsio autem est, ex parte Dei seu inclinationis ab illo datæ moveri ad bonum, etc.; ex libertate autem sua determinari voluntatem ad tale bonum, quod revera honestum non est, necessariumque existimat, ad excusandum Deum, ut motio ejus de se non sit determinata ad bonum, quod vere bonum non est. Quod cum sit verum de motione etiam per solam inclinationem, multo magis necessarium erit de motione per omnimodam determinationem. At Deus ut motor specialis movet interdum; estque maxime necessarium in operibus gratiæ ad aliquid determinate volendum; illud tamen semper verum bonum est. Hæc autem motio semper est per aliquid additum inclinationi voluntatis, sive illud sit aliquis bonus habitus infusus, sive simplex affectus voluntati inditus, qui non est consensus liber, sed inclinatio in illum. Utrique autem generi motionis commune est ut usus ejus subjaceat hominis voluntati, alioqui consensus non esset liber. Unde prior motio universalis, si præcise spectetur ut tendit in bonum in communi, subjacet dominio voluntatis quoad exercitium actus, nam quoad illud est liber, quia in illo potest particularis ratio boni aut mali spectari; quoad specificationem autem non est ille actus liber, quia in ratione boni in communi nulla ratio mali cogitari potest, et secundum eam rationem maxime attribuitur Deo determinatio ad talem actum.

At vero quando Deus movet voluntatem speciali motione ad aliquid determinate volendum, motio illa subjacet in usu dominio voluntatis, non solum quoad exercitium, sed etiam quoad specificationem; quia actus consentiendi in illam motionem utroque modo liber est, et quia in bono illo particulari semper potest aliqua ratio mali seu incommodi cogitare; semper ergo determinatio est a voluntate, quantumvis determinationem motio Dei antecedat, et concursus seu cooperatio comitetur.

Juxta hæc facile explicantur alia loca in quibus D. Thomas specialiter agit de auxiliis gratiæ. Secundum ergo testimonium sit ex quæstione centesima nona, articulo secundo, ubi præter virtutem gratuitam requirit, ad

bonum supernaturale operandum in quocumque statu, auxilium Dei, quo moveat hominem ad bene agendum ; sed ibi loquitur de auxilio Dei moventis, proportionato in unoquoque ordine rerum, per illud nomen intelligens consursum Dei ut primæ causæ, nam necessitatem ejus fundat in illo principio, quod nulla res certa potest in quemcumque actum prodire nisi virtute motionis divinæ, quod posuerat in articulo primo ejusdem quæstionis, et repetit in articulo nono. Præter hoc autem auxilium, etiam requirit, in illo articulo nono, in statu naturæ lapsæ peculiarem directionem et protectionem Dei ad non peccandum, etiam gratiam sanctificantem consecutam; sed verba ipsa D. Thomæ, scilicet : *Necesse est nobis ut a Deo dirigamur et protegamur, quia omnia novit et omnia potest,* satis declarant hoc auxilium non requiri propter physicam determinationem, sed propter moralem directionem et gubernationem, sub infinita potentia et sapientia Dei, quæ hominis lapsi ignorantiam et imbecillitatem suppleat; et de eodem genere auxilii loquitur in 2, distinct. 28, quæst. 1, artic. 1, ad 3.

Tertium testimonium sumitur ex 1. 2, q. 111, art. 2, ubi tractans divisionem de gratia, ait, operantem gratiam dari ad interiorem actum voluntatis, quæ se habet ut mota, Deus autem ut movens, et præsertim cum voluntas incipit bonum velle, quia prius malum volebat; intelligit autem solum Deum esse moventem in tali actu; sic enim prius dixerat in illo effectu, in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus est movens, operationem Deo attribui; et secundum hoc dici gratiam operantem, quia operatio alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi.

Respondetur de hac divisione et sensu ejus varios esse explicandi modos, quos libr. 3 de Auxiliis, capit. 5, proposuimus; in nullo autem sensu spectat ad prædeterminationem physicam ; in illo autem loco D. Thomæ, specialiter considerandum est quo sensu dicat voluntatem in quodam actu se habere tantum ut motam, in alio vero ut moventem et motam, et in priori motionem attribui soli Deo ut operanti, in posteriori vero et Deo et voluntati ut cooperantibus. Nam si hic sermo sit de actu libero quo voluntas consentit, manifestum est esse a voluntate ut a causa efficiente illum actum in seipsa; ergo necesse est ut, physice et secundum veram rationem causæ efficientis loquendo, sit in voluntate non solum ut in mobili, sed etiam movente, quia omnis causa efficiens motionem in aliquo mobili est movens ejus; igitur intelligendo illam doctrinam D. Thomæ in ordine ad ejusmodi actum, necesse est ut intelligatur solum secundum moralem quamdam attributionem; hoc enim verbo attribuendi sæpe ibi utitur, reduciturque ad illum sensum quo aliis locis dicit primum actum voluntatis attribui Deo ut primo generali moventi, quia non est ex priori actu voluntatis, neque ex consilio, sed ex naturali inclinatione indita ab auctore naturæ; ita etiam quia actus supernaturales non sunt ex pura inclinatione ejus, sed ex dono superaddito ; ideo primus actus supernaturalis ordinis quem voluntas elicit, quemque ibi D. Thomas interiorem vocavit, dicitur esse ex Deo, non ut condente naturam, sed ut operante in ipsam antequam ipsa valeat ex vi prioris intentionis per consilium se movere ad moraliter operandum. Per hanc autem attributionem non excluditur quin voluntas libere cooperetur illi divinæ motioni in eliciendo tali consensu, vel se determinando ad illum, quod perinde est.

Atque ita plane explicuit illam doctrinam idem D. Thomas, quodlib. 1, articul. 7, ubi necessitatem hujus operationis Dei ita deducit, quia voluntatis principium est electio, et electionis consilium ; si autem quæratur qualiter consiliari incipiat, non potest dici quod ex consilio consiliari incœperit, quia sic esset in infinitum procedere. Unde oportet aliquod exterius principium esse quod moveat mentem humanam ad consiliandum de agendis. Ex quo principio tandem concludit non posse hominem se præparare ad gratiam nisi per divinum auxilium ; subintelligit enim seu tacite supponit hanc motionem debere esse in unoquoque actu proportionatam illi; et nihilominus, in solutione ad 5, ait hanc necessitatem auxilii divini non excludere quin hominis sit se præparare ad gratiam per liberum arbitrium. Et in solutione ad 2, subjungit sententiam notandam : *Deus movet omnia secundum modum eorum, et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate propter hoc quod virtus rationalis se ad opposita habet.* Explicans autem quid sit necessarium ad hanc libertatem, subdit : *Et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere, et sic ex Deo est ut homo se ad gratiam præparet, sed quod gratia careat, non habet causam a Deo sed ad homine;* in qui-

bus verbis valde notandum est quod, ad salvandam libertatem, necessarium putavit D. Thomas ut divina motio talis sit ut voluntas possit ei resistere, quod verbum (ut alibi notavimus) facit sensum compositum, ita ut, posita Dei motione, quatenus antecedens est, et a solo Deo, adhuc sit in potestate voluntatis non operari; hoc enim est resistere; verificatur autem hoc diverso modo, in motione Dei antecedente, quæ est per cognitionem aut simplicem affectionem immissam, et in concomitante, quæ est per concursum. Nam prior quoad suum esse non pendet a libera cooperatione hominis, neque illam requirit, et ideo resistere non potest homo quin eam in se recipiat, ac propterea necesse est ut efficientiæ ejus resistere valeat, ita ut illa non obstante actus consentiendi non sequatur, nam si hoc saltem non esset in potestate voluntatis, nulla vera resistentia esset in potestate ejus. At posterior motio pendet in suo esse actuali a cooperatione libera voluntatis, seu absque illa non existit, et hac ratione est in potestate voluntatis ei resistere, etiam quoad suum esse, id est impedire ne sit, et ideo talis motio non ponitur antecedenter a solo Deo quoad suum esse reale et actuale; nam si ita semel poneretur, nec voluntas posset impedire terminum ejus, nec influxum seu immissionem illius, ac proinde nullo modo posset ei resistere.

Sed contra hoc objici solet quarto testimonium ejusdem D. Thomæ 1. 2, quæst. 112, artic. 3, ubi, in operibus saltem gratiæ, majorem efficaciam tribuere videtur divinæ motioni, eamque revocat in solam Dei intentionem, dicens: *Si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter illam consequitur secundum illud Joan. 6: Omnis qui audit a Patre, et didicit, venit ad me.* Sed verba illa et a D. Thoma dicta sunt in sensu longe diverso, et, accepta in illo in quo allegantur, non obstant nostræ sententiæ, sed quamdam ejus partem confirmant. Declaro singula. Et imprimis considerandus est titulus articuli, qui est, an necessario detur gratia se præparanti ad gratiam, seu facienti quod in se est, ubi nomine gratiæ manifeste intelligit D. Thomas gratiam habitualem et sanctificantem ad quam homo se præparat prævia motione Dei, seu gratia auxiliante ad quam non præcedit præparatio ex parte hominis, ut in artic. 2 idem sanctus explicuit; non igitur quærit an, posita prævia motione Dei, necessario sequatur consensus hominis in sensu composito, quod esset quærere an, posita in homine gratia præveniente, necessario sequatur adjuvans vel cooperans. Qui sensus neque esset ad propositum materiæ, de qua ibi tractatur, nec posset accommodari verbis citatis, quia per solum auxilium præveniens vel excitans non potest homo dici se præparare ad gratiam, eademque ratio est de qualibet prævia motione quæ a solo Deo fiat; nam præparatio ad gratiam esse debet per motum liberi arbitrii, et ea ratione dicitur homo se præparare, secundum illud Proverb. 16: *Hominis est præparare animam*, ut in art. 2 D. Thomas dixerat, quamvis multo magis tribuatur Deo talis præparatio, quia principaliter est ex motione ejus, ut ibidem ait. Sensus ergo quæstionis illius articuli tertii est, an sit certa et necessaria connexio inter talem præparationem (utique perfectam), et inter sanctificantem gratiam, ita ut hæc necessario infundatur ei qui sic se præparaverit, et in hoc sensu respondet D. Thomas affirmando necessario infundi, non ex merito liberi arbitrii secundum se, sed ex dignitate divinæ motionis, *quia intentio Dei* (ait) *deficere non potest*, et tunc adjungit illa verba: *Unde si ex intentione Dei est*, etc., quæ virtute continent hanc rationem: Deus non potest mutare voluntatem suam; ergo non potest non infundere gratiam quam decrevit et intendit infundere ei qui se præparat juxta intentionem ipsiusmet Dei. Hanc autem intentionem Deus habet, cum cor hominis movet, ut se ad gratiam præparet; ergo necessario exequitur hanc intentionem, si homo se præparet. Unde, ex vi illorum verborum, ad eorum veritatem necessarium non est ut intelligantur de absoluta intentione Dei prædefinita, sed sufficit intentio includens conditionem, scilicet: Si homo se digne præparaverit, infundam ei gratiam; nam ex hac intentione Deus movet cor hominis; unde si conditio impleatur, impossibile est quin Deus gratiam infundat. Ad hoc autem satis est ut illa præparatio sit in potestate hominis cum auxilio Dei, quamvis ad illam non determinetur sine sua cooperatione libera. Atque hic sensus evidenter confirmari potest ex eodem D. Thoma, in 4, distinct. 17, quæst. 1, art. 2, quæst. 3.

Addimus vero ulterius verba illa nude spectata posse intelligi de intentione Dei absoluta, ut homo, cujus cor movet, sanctificantem gratiam consequatur, ita ut sensus sit, quod, si Deus ex hac intentione hominem

movet, necessario sequatur hominem moveri et se præparare sufficienter ad consequendam gratiam ; et hic etiam sensus, esto non sit ibi intentus, in se verissimus est. Nam sine dubio ex hac intentione Deus movit Paulum, quando illum convertere voluit, et, ut ego opinor, ex eadem intentione movet omnes prædestinatos, et fortasse etiam omnes alios qui cum effectu sanctificantur. Talis autem Dei intentio non potest frustrari, cum sit efficax voluntas Dei ; ergo oportet ut ex vi illius ita homo moveatur ad se præparandum, ut infallibile sit, posita tali motione, ponendam esse præparationem, quia sine illa non infundetur gratia, nec implebitur divina intentio ; intenditur ergo ibi aliqua necessitas seu necessaria connexio inter motionem Dei et cooperationem hominis. Hoc ergo totum verum esse fatemur. At vero idem D. Thomas diserte ibidem explicuit illam non esse *necessitatem coactionis, sed infallibilitatis*. Ubi per necessitatem coactionis (ut mox in alio testimonio videbimus) intelligit necessitatem simpliciter seu absolutam, qualis est omnis illa quæ est ex causis prioribus, ut supra notatum est. Et ideo sola necessitas infallibilitatis alteri necessitati opponitur, eamque sufficere putat ut illa intentio Dei immutabiliter impleatur. Necessitas autem infallibilitatis dicit ordinem ad præscientiam, ut vox infallibilitatis aperte indicat, et idem colligitur ex verbis Augustini, quæ D. Thomas ibidem citat, dicentis prædestinationem esse præparationem beneficiorum Dei, quibus certissime liberamur. Ergo ad veritatem illius sententiæ, solum est necessarium ut ex vi illius intentionis Deus moveat hominem per vocationem congruam, quæ ex præscientia aliqua habeat infallibilem connexionem cum hominis cooperatione ; illa autem præscientia esse non potest nisi conditionata, quam perinde videretur D. Thomas in illis verbis insinuasse, si in illo sensu ea protulisset. Et hoc sensu intelligi potest quod D. Thomas ait, quæst. 6 de Malo, artic. unic. ad tertium , *quod Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest, sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed magna libertas*. Tacite vero declarans quomodo immutabiliter, subjungit : *Sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur ; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingentes*, etc.

Quinto, objici solent testimonia D. Thomæ quæ ad divinam prædefinitionem vel prædestinationem pertinent ; semper enim omnia reducit ad divinam voluntatem, præsertim in his quæ ad gratiam pertinent. Unde 2. 2, quæst. 24, artic. 3, ait quantitatem charitatis dependere solum ex voluntate Spiritus Sancti distribuentis sua dona ; et in solutione ad primum, licet fateatur hoc etiam pendere ex dispositione recipientis, statim vero subjungit hanc dispositionem, et conatum ad illam, præveniri a Spiritu Sancto movente hominem plus vel minus, secundum suam voluntatem ; et juxta hoc principium totum negotium prædestinationis reducit semper ad divinam voluntatem, ut 1 part., quæst. 23, artic. 5 ; et interdum dicit Deum omnia prædeterminare, ut super Dionysium, cap. 5 de Divinis nominibus, lect. 3, et interdum de tota Dei providentia ita loqui videtur, etiam prout versatur circa humanas voluntates, ut videre licet 1 part., q. 19 et 22 ; et 3 Contra gentes, cap. 159, et 90 ; et quæst. 6 de Verit., artic. tertio, ad tertium.

Hæc vero et similia testimonia nihil ad rem præsentem faciunt ; solum enim duo vel tria principia certa ex eis colliguntur : unum est, Deum habere providentiam actuum etiam humanorum, seu liberorum, et certitudinem providentiæ non repugnare libertati, neque e converso libertatem tollere infallibilitatem providentiæ. Quomodo autem hæc duo inter se conveniant non explicuit D. Thomas in particulari in dictis locis, sed solum ex sapientia et potentia Dei colligit id non repugnare. Illud autem est in his locis consideratione dignum, quod fere semper explicat hanc proprietatem providentiæ per certitudinem et infallibilitatem , et conjungendo etiam sapientiam cum potentia, ut supra etiam notatum est. Aliud principium est, negotium totum prædestinationis ex sola divina voluntate originaliter pendere, habereque Deum in thesauro potentiæ et sapientiæ suæ modum, quo infallibiliter consequatur id quod prædestinavit, etiamsi per liberas actiones obtinendum sit. Nunquam vero in illis locis D. Thomas dicit, vel Deum prædestinare omnia, tam mala quam bona, vel tam naturalia quam supernaturalia , imo oppositum significat 1 part., quæst. 23, art. 7.

Nunquam vero apud D. Thomam invenitur quod infallibilitatem hanc prædestinationis reducat ad solam Dei motionem physice prædeterminantem, seu, quod perinde est, quod

illam reducat ad talem motionem a solo Deo impressam, qua posita, ex vi ejus infallibile ac perinde necessarium sit sequi effectum. Quin potius, quæst. 6 de Veritate, art. 3, ubi, cum dixisset difficile esse concordare infallibilitatem prædestinationis cum libertate arbitrii, eam expedit dicens ordinem providentiæ dupliciter certius inveniri : *Uno modo in quantum una causa singularis producit effectum suum, ex ordine divinæ providentiæ; alio modo quando ex concursu causarum multarum contingentium, et deficere possibilium, pervenitur ad unum effectum, quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus loco ejus quæ deficit, vel ne altera deficiat;* et subdit inferius : *Et hoc modo est in prædestinatione; liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus prædestinat, tot alia adminicula præparat, ut, vel non cadat, vel si cadat, quod resurgat; sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiæ, et alia hujusmodi quibus Deus adminiculatur homini ad salutem.* Ex quo discursu manifestum videtur non credidisse D. Thomam certitudinem prædestinationis positam esse in unica prædeterminatione physica, alioqui non oportuisset eum recurrere ad mediorum multitudinem, vel saltem inter illa adminicula hoc potissimum poneret, quod tamen non facit; imo de singulis quæ enumerat, significat nullum esse de se infallibile. Imo in illo loco etiam significat, etiam ex præscientia Dei in nullo determinato auxilio esse infallibilitatem et efficaciam, sed solum in collectione et multitudine. Veruntamen hoc jam est a nobis in superioribus explicatum, debere intelligi de mediis secundum se sumptis, non prout cadunt sub scientiam Dei. Quando enim dat Deus prædestinato vocationem, verbi gratia, qua de facto ille non convertitur, non ignoravit Deus illam futuram fuisse inefficacem, etiam prius ratione quam illam dare vellet; sed nihilominus illam dare voluit propter alias rationes providentiæ suæ, simulque præsciens non inde fore impediendam suam prædestinationem vel electionem; quia in sua præscientia habebat alia media per quæ posset tandem consequi effectum a se prædefinitum.

Unde aliud etiam principium ex illis locis D. Thomæ colligitur, nempe posse Deum præfinire actus liberos, ut sic, per absolutum et efficax decretum, quod nos verissimum credimus, et de facto bonos actus ita præfinire, eos præsertim qui sunt media prædestinationis. Hinc vero non recte infertur prædefinitionem hanc, quæ est ad intra et quasi per modum intentionis, mandari executioni per determinationem physicam, quam Deus solus faciat in voluntate creata, quia talis modus executionis esset quodammodo contrarius tali prædefinitioni. Nam per decretum prædefinitivum decernitur ut actus libere fiat; per illam autem physicam prædeterminationem fieret quidem actus, sed non libere. Item, quia non deest divinæ sapientiæ et potentiæ modus alius quo possit facilius et suavius implere voluntatem suam. Nec D. Thomas citatis locis aliud significat, et in aliis quæ statim citabimus, nobiscum plane sentit in explicando modo quo Deus exequitur prædefinitionem aut prædestinationem suam, et in dict. quæst. 6 de Veritate, non parum hoc indicat. Solum quoad usum verborum est advertendum, interdum D. Thomam uti verbo determinandi pro verbo præfiniendi vel prædestinandi, ut constat ex citato loco in Dionysium, et 2. 2, quæst. 174, artic. 1, ipsa loca inter se conferendo. Sed hoc non ad rem, sed ad usum verborum spectat; nam verbum prædeterminandi potest æquivoce sumi, vel pro sola interna determinatione in proposito, vel pro externa; sicut de præparatione ait idem D. Thomas, 1 p., q. 23, art. 2, ad 3; et in art. 1, ad 1, loquitur de prædeterminatione ad extra, et sic cum Damasceno negat Deum prædeterminare actus liberos, etiamsi eos prædestinet.

CAPUT XLI.

EXPENDUNTUR TESTIMONIA ET LOCUTIONES DIVI THOMÆ IN QUIBUS SENTIT REPUGNARE LIBERTATI PHYSICAM PRÆDETERMINATIONEM, ET EFFICACIAM PRÆVENIENTIS GRATIÆ CONSISTERE IN CONGRUA VOCATIONE.

Hactenus responsum testimoniis D. Thomæ ex quibus adversarii suam sententiam elicere conantur; reliquum est ut partim ex dictis breviter expendamus multa quæ nobis nostram sententiam plane confirmare videntur, ut, omnibus inter se collatis, saltem perspicere possit lector quid verisimilius sit. Primo ergo nostram sententiam supponit divus Thomas, ubicumque docet, ad libertatem et dominium voluntatis circa actionem suam, necessarium esse ut non recipiat ab alio determinationem actionis, sed hæc sit ab ipsa voluntate, eo modo quo ipsamet actio, quæ non excludit proportionatum concursum Dei.

Est optimus locus in 2, distinct. 25, quæst. 1, art. 1, ad 3, ubi, cum contra libertatem objecisset quod cum actus voluntatis pendeat a superiori causa, quæ est Deus, non potest cadere sub dominium voluntatis, respondet, *quod Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum ejus conditionem, unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem; in liberum autem arbitrium hoc modo agit, ut virtutem agendi ei ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat, sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur, unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita, sicut primo agenti.* Apertissimum profecto est testimonium, sed ex ultimis verbis ansam arripiunt eludendi illud; nam ideo dicunt determinationem vel dominium convenire voluntati, non sicut primo agenti, quia necesse est ut a primo agente prius determinetur. Sed hic sensus destruit priorem sententiam, nam si determinatio prius a solo Deo facienda est, non relinquitur in potestate voluntatis, nec cadit sub dominium ejus. Igitur illud dominium creatæ voluntatis ideo non est sicut primi agentis, quia pendet essentialiter ab influxu prioris agentis, et nisi Deus prius ex parte suæ voluntatis et potentiæ offerat necessarium concursum et auxilium ad illam determinationem, et ad usum propriæ facultatis, non poterit voluntas illam exercere, quantumvis in suo ordine habeat dominium sui actus. Postea altius consideravi discrimen inter primum agens et secundum agens liberum, quod primum agens non facit internam determinationem liberam suæ voluntatis efficiendo aliquid intra se, sed per eumdem simplicissimum actum ineffabiliter se determinat sine reali additione illi facta, ac perinde sine interventu efficientiæ physicæ ad intra; secundum autem agens liberum non determinatur sine physica efficientia alicujus actus, vel actualitatis, quisquis ille sit, qui intra ipsammet voluntatem liberam fiat. Et hinc necesse est ut illa actualitas, sicut nova est, ita etiam essentialiter dependeat a novo influxu primi agentis; ut autem libertas conservetur, necesse est ut etiam pendeat a potestate libera secundi agentis; et ideo merito divus Thomas utrumque dixit, scilicet, et determinationem debere esse in potestate voluntatis, ut sit domina sui actus, et non ita esse sicut in primo agente.

Vim hujus testimonii optime confirmat D. Thomas in eodem 2, distinct. 28, quæst. 1, art. 1, dicens: *In hoc penitus liberum arbitrium destruentes* (loquitur de Hæreticis, qui dicebant hominem omnia operari cum determinatione ad unum), unde subjungit: *Non enim esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud, ut supra dictum est.* Ubi est considerandum pro eodem ducere D. Thomam, quod voluntas operetur necessario, vel quod operetur ex determinatione innata et connaturali, de qua D. Thomas loquitur. Sed profecto non minorem necessitatem infert determinatio ad unum ab extrinseco agente immissa sine cooperatione recipientis, quam si ab extrinseco esset innata, quia in pura receptione nulla est libertas, et post receptionem, tanta est necessitas consecutionis effectus ex una determinatione sicut ex alia. Et in eamdem sententiam scribit D. Thomas, in 4, d. 49, q. 1, a. 3, q. 2, ad 1: *Quod potentia rationalis se habet ad opposita in his quæ ei subsunt, et hæc sunt illa quæ per ipsam determinantur, non autem potest in opposita illorum quæ sunt ei ab alio determinata, et ideo voluntas non potest in oppositum ejus, quod ex divina impressione determinatur, scilicet, in oppositum finis ultimi; potest autem in oppositum eorum quæ ipsa sibi determinat, sicut sunt ea quæ ordinantur in finem.* Unde, cum libertas voluntatis consistat in potentia ad oppositum, constat ex sententia divi Thomæ, quod, sicut determinatio impressa ab alio tollit potentiam ad oppositum, tollit libertatem.

Hinc idem D. Thomas, quæst. 22 de Veritate, artic. 6, idem esse putat aliquid esse necessarium, et esse immutabiliter determinatum ad unum. Unde e contrario infert in his rebus habere voluntatem libertatem, et non necessitatem, in quibus habet indeterminationem; et similiter quæst. 6 de Malo, ideo dicit Deum movere voluntatem secundum conditionem ejus, id est, non ut ex necessitate, *quia movet illam, ut indeterminate se habentem ad multa*, id est, non determinando illam sine illa. Quod clarius declaravit in 1. 2, quæst. 9, artic. 6, ad 3, dicens, quamvis homo non possit aliquid velle sine universali motione Dei, nihilominus hominem se determinare ad volendum hoc vel illud bonum, vel apparens bonum. Et in q. 80, a. 1, ad 3, similiter dicit Deum esse universale principium omnis interioris motus humani: *Sed quod determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directe quidem est, ex voluntate humana.*

Præterea ex eodem principio docet divus Thomas motionem primæ causæ nunquam ponere in voluntate tantam determinationem, quin possit voluntas ei resistere, et hoc putat necessarium etiam in motione gratiæ, ut necessitatem non inducat. Sic, Quodlib. 1, art. 7, ad secundum, tractans quomodo voluntas hominis non possit se præparare ad gratiam sine motione gratiæ, et nihilominus homini imputetur si non se præparet, sic inquit: *Deus movet omnia secundum modum eorum, et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita. Et ideo sic Deus movet voluntatem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere, et sic ex Deo est ut homo se ad gratiam præparet, sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine*, etc., ubi necesse est sermonem esse de motione Dei prævia, nam illa, quæ est per concursum concomitantem, involvit simul cooperationem causæ secundæ, ac perinde in tali motione jam supponitur voluntatem non resistere. Illud etiam est in illis verbis considerandum, quod, licet voluntas ita cooperetur motioni divinæ, ut possit illi resistere, nihilominus actio illa simpliciter ex Deo est magis quam ex voluntate, quia principaliter ducit originem ex motione Dei. Et huc etiam spectat quod, quæstione sexta de Malo, articulo nono, ad 15, ait item divus Thomas, *quod ut Deus faciat voluntatem aliquid velle, non oportet ut ex necessitate hoc faciat, quia potest per ipsam voluntatem impedimentum præstari.* Oportet ergo potestatem hanc integram manere, ut necessitas non inducatur. Idemque sentit quæstione 23 de Veritate, articulo quinto, ad secundum.

Et juxta hanc doctrinam intelligitur alia quæ est frequens apud D. Thomam, motionem causæ primæ determinari a secunda, quia unicuique datur secundum modum ejus; sic loquitur 3 contra Gent., capite sexagesimo sexto, ratione quinta, et quæstione prima de Potentia, articulo quarto, ad tertium, et quæstione tertia de Malo, articulo secundo. Non ergo existimavit divus Thomas necessarium, primam causam prædeterminare secundam ad agendum, quando secunda talis est ut, secundum modum naturæ suæ, talem prædeterminationem non requirat, imo contrarium modum operandi postulet. Est autem sciendum, principium illud, quod motio Dei determinatur a causa secunda, intelligendum imprimis esse de motione, quæ est actus, seu effectio Dei ad extra, et non de motione ad intra sive immanente in Deo, quæ est principium motionis ad extra. Quod notavit Ferrariens., dicto capite sexagesimo sexto, libro tertio contra Gentil.; et ratio est, quia illa interna motio nihil aliud est quam voluntas Dei; voluntas autem Dei non determinatur ab extrinseca et inferiori causa, sed ipsa se determinat pro sua voluntate. Quia vero ipsa Dei voluntas in sua determinatione se accommodat modo et naturæ causæ secundæ, ideo motionem præbet quæ possit illi accommodari, et ab illa determinari. Deinde est observandum, cum dicitur motio primi moventis modificari a causa secunda, posse intelligi vel de motione prævia vel de concursu concomitante et actuali, seu transeunte; item de determinatione quoad specificationem actionis, vel quoad exercitium ejus. Divus Thomas ergo in dictis locis generatim loquitur, ideoque juxta exigentiam materiæ applicandum est illud principium, et seclusa omni imperfectione ex parte Dei, ut alibi tractavimus. In præsenti ergo solum ex illo principio colligimus, optime juxta doctrinam D. Thomæ dici posse Deum, in danda motione gratiæ, sive præveniente, quæ est per modum principii, vel antecedentis conditionis, sive concomitante, quæ est per modum concursus, vel specialis adjutorii, ita sese accommodare libero arbitrio, ut illi simul relinquat determinationem suam, vel quoad exercitium actus, quod maxime necessarium est, vel quoad specificationem, quando oportuerit.

Signum autem hujus D. Thomæ mentis et doctrinæ sumi potest, non solum ex eo quod in dictis locis generatim loquitur, sed etiam quod, explicando efficaces motiones gratiæ, et in particulari eas quæ pertinent ad confirmatos in gratia, nunquam reducit illam efficaciam ad determinationem solius Dei, sed ad aliud genus providentiæ et custodiæ divinæ, ut videre licet quæstione vigesima quarta de Veritate, articulo nono, ubi late declarat, confirmationem in via non fieri per intrinsecum donum, sed per custodiam divinæ providentiæ, quam custodiam declarat per divinam excitationem, *ut scilicet* (inquit), *quandocumque occasio peccati se ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad resistendum.* Et similiter quæstione sexta de Veritate, articulo primo, dicit ex prædestinatione duo sequi: unum est consecutio finis, quæ est glorificatio; aliud est collatio auxilii, utique efficacis, quod secum afferat gratiam; et tamen hoc auxilium

totum ad vocationem reducit dicens: *Quod ad vocationem pertinet;* quam in quæstione vigesima secunda de Veritate, articulo 9, ad septimum, vocat efficacem persuasionem, de qua exponit illud Luc. decimo quarto: *Compelle eos intrare,* sicut etiam Joan. sexto, lectione quinta, tractionem Patris explicat per interiorem illuminationem et inspirationem, per quam (ait) si homo non trahatur, non est defectus ex parte trahentis, qui, quantum est ex se, nulli deficit, sed est propter defectum ejus qui non trahitur. Unde in capite octavo ad Roman., lectione sexta, explicans illud: *Quos prædestinavit, hos et vocavit,* dicit vocationem internam esse necessariam, *quia nemo potest venire ad Patrem, nisi ipse traxerit eum;* et hæc (inquit) *vocatio in prædestinatis est efficax, quia hujusmodi vocationi assentiunt,* id est, quia facit eos assentire, ubi non agnoscit aliam gratiam prævenientem efficacem, præter vocationem, et eamdem vocat inspirationem et internum auxilium Dei moventis, prima secundæ, q. 109, articulo sexto. Nunquam ergo apud D. Thomam legimus alium modum prævenientis auxilii efficacis, cui homo non possit resistere; imo, prima parte, quæstione octogesima tertia, articulo primo, ad secundum, distinguens omnes qualitates prævias, sive innatas, sive supervenientes, sive per modum habitus, sive per modum passionis, quæ voluntatem inclinent ad consensum, de omnibus generaliter ait ideo inclinare salva libertate, quia potest voluntas eis resistere, vel a se excludere. Nec dici potest ibi tractare de libertate circa naturales actus, nam doctrina est generalis. Unde in solutione ad 4 dixerat electiones esse in nobis, *supposito tamen divino auxilio,* et in aliis solutionibus argumentorum salvat libertatem arbitrii in operibus gratiæ, etiamsi fieri non possint sine motione et adjutorio Dei. Unde etiam in his operibus requirit ut etiam in sensu composito, id est, supposito auxilio præveniente, determinatio adhuc maneat in potestate voluntatis.

CAPUT XLII.

QUID IN PRÆDICTA CONTROVERSIA SENSERINT ALII ANTIQUI SCHOLASTICI, PRÆSERTIM BONAVENTURA, SCOTUS ET THOMISTÆ.

Sub Scholasticis antiquis comprehendimus omnes qui ante nostra tempora et ante Calvini errorem scripserunt; non tamen discurremus per omnes, sed per eos tantum qui ad præsentem causam frequentius adduci solent. Principio igitur in favorem physicæ prædeterminationis affertur Bonaventura, in secundo, distinctione vigesima sexta, quæstione ultima, ubi quærit an gratia comparetur ad animam, ut motor ejus. Et respondet sine dubio dicendum esse gratiam movere et excitare liberum arbitrium, imo gratiam esse principale motivum, voluntatem autem sicut pedissequam. Sed si attente Bonaventura legatur, fere expresse docet nostram sententiam; dicta enim conclusio, quam ille ponit, de fide est, in qua omnes convenimus; modus autem quo Bonaventura illam veritatem declarat, est, quia duplex est gratia, operans et cooperans, et utraque movet voluntatem, quamvis diverso modo; operans enim movet liberum arbitrium sine illo, id est, sine libera illius cooperatione, seu absque eo quod voluntas moveat se, sed tantum a Deo movetur; gratia vero cooperans ita movet voluntatem, ut nihilominus ipsa etiam se moveat. Neque aliquid aliud ibi scribit, quod ad præsentem causam adduci possit. Utramque autem partem illius declarationis nos tanquam certam admittimus, ex vulgari doctrina Augustini, et Theologorum, de gratia operante et cooperante. Et cum Bonaventura sentiat operantem gratiam idem esse ac prævenientem aut præparantem voluntatem, constat merito dicere eam movere hominem sine illo, utique quoad suum proximum et immediatum effectum, ut sæpe a nobis declaratum est. Quod autem Bonaventura subjungit de gratia cooperante, nostram confirmat sententiam, nam illam gratiam ait non movere liberum arbitrium, nisi ipsum se moveat, quod nos dicimus de determinatione ad consensum, nam illa non pertinet ad solam prævenientem gratiam, sed maxime requirit ut libere in nobis fiat, ideoque non pertinere ad solam gratiam prævenientem, sed etiam ad cooperantem per quam sicut non movetur homo, nisi ipse se etiam simul moveat, ita non determinatur, nisi simul ipse se determinet. Refertur præterea idem Bonaventura in 2, distinctione 27, dubio primo circa libertatem, ubi variis modis et multis verbis explicat divisionem gratiæ in operantem et cooperantem, prævenientem et subsequentem, in quibus verbis, licet prolixe ab aliis referantur, nihil invenio quod ad præsentem causam pertinere possit, vel quod nova expositione indigeat præter hæc verba: *Comparatione ad ef-*

fectum ad quem est, dividitur gratia in prævenientem et subsequentem, sive operantem et cooperantem, quæ sunt differentiæ gratiæ secundum effectus quos habet in ipsa voluntate. Dicitur enim gratia præveniens in quantum ipsam voluntatem facit bonam, et ideo prævenit, quia non est a libero arbitrio, sed potius infunditur ab ipso Deo; cooperans vero sive subsequens dicitur in quantum adjuvat liberum arbitrium respectu boni operis eliciendi. Quæ sententia tota in re est eadem cum præcedente, et nihil aliud continet quam quod sæpe dixi, prævenientem gratiam fieri a Deo in nobis sine nobis. Quod autem hæc præveniens gratia se sola efficiat physice in nobis prædeterminationem inevitabilem ad consensum, hoc nec Bonaventura ibi dixit, nec prorsus indicavit. Solum videri potest obscurum quod ait, gratiam prævenientem facere ipsam voluntatem bonam. Sed hoc dixit, vel quia ipsammet gratiam habitualem secundum diversos respectus vocat operantem et cooperantem; scilicet, quatenus a Deo infunditur et informat animam, vocat operantem; quatenus vero simul cum libero arbitrio elicit actum, adjuvantem seu cooperantem; qui modus loquendi est etiam D. Thomæ et multorum Theologorum; juxta quem clarum est ad gratiam operantem pertinere facere hominem bonum, et sanare illum, prout etiam dixerat Bonaventura in priori loco. Vel certe si velimus id intelligere de proprio auxilio præveniente, quod per illuminationes et inspirationes datur, dicendum est facere hominem bonum, non formaliter, sed radicaliter, ut sic dicam, seu inchoative, non vero complete et in integrum, quia hæc bonitas non incipit esse in homine adulto, sine aliqua cooperatione ejus; gratia autem præveniens fit in ipso ante ejus liberam cooperationem. Quæ doctrina notari posset ad intelligenda etiam varia loca Augustini.

Præterea referunt quidam pro dicta sententia divum Bonaventuram in primo, distinctione quadragesima, articulo secundo, quæstione prima; distinctione quadragesima prima, articulo primo, quæstione prima; distinctione quadragesima sexta, articulo primo, quæstione prima; et distinctione quadragesima septima, articulo primo, quæstione prima. Sed in secundo et tertio loco nihil tractat quod ad præsentem causam pertineat. In primo vero loco agit de concordia prædestinationis cum libertate, et in summa dicit prædestinationem includere rationem causæ et rationem præscientiæ; et sub priori ratione non infert necessitatem, quia non est tota causa salutis, sed cum alia causa contingente, scilicet libero arbitrio; quatenus vero præter rationem causæ importat præscientiam, sic non potest quidem discordare a libero arbitrio, non tamen majorem infert necessitatem quam præscientia, quæ ponit necessitatem consequentiæ, non consequentis. Similiter in quarto loco tractat quæstionem de concordia libertatis humanæ cum efficacia divinæ voluntatis: quia si aliquid Deus vult, non potest voluntas humana illum impedire, et consequenter circa illud non habet libertatem; vel e converso si voluntas humana impedire potest actum, quem Deus decrevit ab ipsa fieri, non erit efficax decretum divinæ voluntatis, neque infallibiliter inferet suum effectum. Ad quam difficultatem per generalem doctrinam respondet, nec voluntatem nostram posse impedire efficacem voluntatem Dei, neque efficaciam voluntatis Dei impedire libertatem voluntatis humanæ, quia hæc duo se necessario comitantur, non necessitate consequentis (inquit), sed consequentiæ; additque distinctionem hanc eodem modo esse intelligendam et explicandam in voluntate Dei, sicut in præscientia: *Quia voluntas* (inquit) *Dei absoluta connotat eventum rei, et ideo est ibi necessitas consequentiæ.* Quomodo autem connotet, an ex efficacia solius voluntatis Dei ad prædeterminandam voluntatem creatam, an solum propter infallibilem concomitantiam, media aliqua præscientia, nunquam satis distincte explicat. Multo vero magis explicat secundum quam primum; imo, eo ipso quod excludit necessitatem consequentis, necesse est et excludat necessariam illationem ex vi causæ prioris, secum necessario trahentis inferiorem, et positam ante usum libertatis ejus, nam talis necessitas consequentiæ absolute involvit necessitatem consequentis; item dum comparat hanc necessitatem cum necessitate præscientiæ, aperte sentit quod, sicut præscientia ordine rationis supponit liberum usum futurum, ita voluntas supponit aliquam præscientiam ejusdem usus, saltem sub conditione. Quod sane videtur idem Sanctus indicare his verbis, quæ proxime subjungit: *Unde bene sequitur: Vult istum salvari voluntate absoluta; ergo iste salvabitur; nunquam enim vellet, nisi pariter præsciret esse salvandum;* et in solutione ad ultimum, respondet, *quod voluntas Dei secundum convenientiam ad præscientiam vult illa*

quæ vult; unde sicut præscientia ambit totum velle, et posse, et agere, et non potest falli, non subtrahendo aliquid contingentiæ rei evenientis, sic etiam in proposito intelligendum. Quæ verba sententiam nostram satis indicant, licet non omnino declarent; non est ergo cur pro contraria sententia allegetur, nam generalis doctrina de concordia, et de necessitate consequentiæ et consequentis, communis est omnibus; si quid vero peculiare addit in modo explicandi, ad nostram sententiam pertinet. Maxime vero illi favet in secundo, distinctione trigesima septima, articulo primo, quæstione prima, ubi definiens Deum non esse causam peccati, licet concurrat ad effectionem ejus, respondet ad ultimum argumentum in hunc modum: Ad illud quod dicitur quod Deus est plene movens in tali actione, dicendum, quod verum est, non tamen sequitur ex hoc quod excitet liberum arbitrium ad faciendam illam operationem; excitatio enim dicit aliquem effectum gratiæ prævenientem ipsam voluntatem; hæc autem requiritur in bonis meritoriis; in aliis vero operibus indifferentibus, vel etiam malis, non est nisi sola cooperatio divinæ virtutis, quæ, existens in creatura potentialiter, essentialiter et præsentialiter, sicut conservat eam in essendo, sic adjuvat in operando, propter quod conceditur ibi esse cooperatio, non præventio vel subsecutio. Ecce quomodo salvet Deum non esse auctorem peccati, non solum quoad malitiam, sed etiam quoad actionem, ita ut præmoveat ad illam. Item constat præter excitationem et cooperationem non agnoscere aliquam motionem Dei necessariam ad opera liberi arbitrii, et in operibus gratiæ solum ponere motionem præviam per excitationem.

Venio ad Scotum, in cujus mente explicanda nonnulla major est difficultas, et aliqui eum indistincte referunt pro contraria sententia; loca autem, quæ ex illo citantur, sunt hæc: in 1, distinct. 1, quæst. 1, distinct. 8, quæst. 5, distinct. 38, ad primum, et distinct. 39, § *Quantum ad primum;* et in 2, distinct. 1, quæst. 3, et in 4, distinct. 49, quæst. 6; sed, ut notavi in 1 libr. de Auxiliis, cap. 5, duas hic distinguere quæstiones necesse est: una est, de efficacia divini auxilii prævenientis, quod sit aliquid in homine receptum sine libertate ejus, sed a Deo solo impressum, an tanta sit efficacitas intrinseca et naturalis alicui hujusmodi auxilio, ut, semel impressum voluntati, physice et omnino determinet illam ad consensum; altera quæstio est de efficacia illius voluntatis Dei, qua concurrit cum libero arbitrio, an sit talis et tanta, ut secum trahat ac determinet voluntatem humanam ad volendum. Prior quæstio est quam hic proprie tractamus, nam illa sola spectat ad specialem doctrinam de gratia et de auxiliis ejus; alia enim quæstio generalis est de concursu primæ causæ cum voluntate creata ad quoscumque actus ejus; neque quoad illam efficaciam possumus cum fundamento aliter loqui de concursu voluntatis Dei cum humana, ad supernaturales actus quam ad naturales, quantum (inquam) spectat ad modum efficacis voluntatis, a qua ipse concursus ad extra manat: nam quantum ad ipsum concursum, nota est differentia, quia in operibus gratiæ supernaturalis est, in aliis minime.

Quod ergo attinet ad priorem quæstionem, nullum indicium vel vestigium in doctrina Scoti reperitur, quod talem modum auxilii efficacis inhærentis homini, suaque vi voluntatem ejus physice prædeterminantis, vel necessarium putaverit, vel possibile, salva libertate; neque in omnibus citatis locis verbum ullum de hac re invenitur. Quin potius, in celebri loco quarto, distinctione quadragesima nona, quæstione sexta, § *Dico ergo,* versiculo *Contra hoc*, et versiculo *Nota,* et versiculo *Ad propositum*, expresse dicit, contra libertatem voluntatis esse quod voluntas determinetur ad unum per habitum illi inhærentem. Ubi nomine habitus intelligere videtur omnem qualitatem, vel rem positivam, inhærentem voluntati, et præviam ad actum ejus: sic enim omnis res positiva solet vocari nomine habitus, ut a privatione distinguatur; vel etiam omnis res existens in intellectu, vel voluntate, non tanquam vitalis actus, sed tanquam principium ejus solet vocari habitus. Vel certe, quamvis Scotus nomine habitus intellexerit propriam qualitatem permanentem, et ad peculiarem speciem habitus pertinentem, ex illo ejus dicto a fortiori infertur, si talis habitus, determinans voluntatem, tolleret libertatem, vel potius indicaret talem potentiam non esse liberam, neque indifferentem ad agendum, sed solum ad recipiendum, multo magis idem sequi, si qualitas actualis, ab extrinseco impressa, qualiscumque illa sit, vel quælibet realis motio, aut entitas positiva, ita determinat voluntatem; est enim non solum eadem ratio, sed etiam major, quia major est vis actualis, seu impulsus, quam habitus tantum; quantum ergo spectat ad quæstionem de auxiliis

gratiæ, nunquam Scotus tale auxilium agnoscit, et ex principiis ejus colligitur repugnare libertati.

Quod vero attinet ad alteram quæstionem de concursu primæ causæ, quia in illa etiam tractari solet, an Deus concurrat imprimendo ipsi causæ necessario aliquid prævium, quo posito necessario sequatur operatio secundæ causæ, manifesta etiam est in hac parte sententia Scoti, negantis hujusmodi præviam impressionem causæ primæ in secundam esse necessariam ex vi concursus, si in causa secunda supponatur sufficiens actus primus, quem dari et conservari a Deo necessarium est, ut ostendi in dicto libro primo de Auxiliis, capite primo, ex Scoto, in quarto, distinctione prima, quæstione prima, articulo ultimo, prout ibi videri potest; superest ergo ut dicamus de prædeterminatione voluntatis humanæ per solam voluntatem Dei extrinsecam, sive hæc sit ordinaria voluntas, qua Deus concurrit cum voluntate humana per modum causæ primæ, sive extraordinaria voluntas, qua Deus ex speciali providentia vel gratia vult determinare voluntatem creatam ad certum quemdam actum vel certum operandi modum; et quia ex hoc posteriori modo posset argumentum sumi ad priorem, de illo prius dicemus.

Scotus ergo, in dicto loco quarti, distinctione quadragesima nona, quæstion. 6, simul dicit determinationem voluntatis per intrinsecum habitum repugnare libertati ejus, determinationem autem per extrinsecam voluntatem Dei non repugnare. Ponitque exemplum in impeccabilitate Beatorum, quam dicit non esse necessariam simpliciter, quia non est ex qualitate aliqua intrinsece determinante voluntatem, sed ex efficacia voluntatis divinæ determinantis voluntatem Beati ad permanendum continue in actuali amore et visione Dei. Igitur in eo loco saltem in hoc favet Scotus priori sententiæ, quod sentit prædeterminationem ad unum ab extrinseco illatam per voluntatem Dei non repugnare libertati voluntatis creatæ : aliis vero locis statim referendis, indicat illam determinationem ex vi concursus causæ primæ. Sed et sensum et sententiam ejus in aliis locis statim dicemus; nunc solum de illo loco quarti dicendum est, quamvis enim in dicto libro primo de Auxiliis, cap. 5 et 13, in illo sensu verba Scoti acceperim, et ideo contrariæ sententiæ favere crediderim, licet non fuerit consequenter locutus, nunc vero, toto ejus discursu attentius considerato, aliam fuisse mentem ejus reperio.

Advertendum est igitur aliud esse loqui de libertate voluntatis in actu primo, seu potentiali et remota, id est, quæ in ipsa potentia manet, et quando ad usum liberum non applicatur; aliud vero esse loqui de usu actuali libero voluntatis. Cum ergo Scotus ibi ait non destrui libertatem voluntatis propter extrinsecam determinationem ad eliciendum vel continuandum unum actum per efficaciam voluntatis Dei, non loquitur de solo libero usu actuali, sed et radicali, et potentiali ipsius voluntatis. Docet itaque, non obstante illa determinatione a Deo facta, retinere voluntatem indifferentiam illam, quam de se habet, ut possit habere vel non habere, continuare et non continuare illum actum, si sibi relinquatur et non impediatur, quia determinatio impedit usum illius facultatis, non tamen impedit illam, quod est manifestum et evidens. Non tamen docet Scotus cum illa actuali prædeterminatione Dei simul esse actualem usum innatæ libertatis, imo potius dicit illam determinationem impedire hunc usum. Et ita in hoc nobis non contradicit, sed potius sententiam nostram confirmat. Quia cum dicimus per talem determinationem tolli libertatem, non agimus de libertate potentiæ, sed de libertate actus, seu, quod idem est, de usu libero. Atque hanc fuisse mentem Scoti quoad hanc partem patet ex verbis ejus. Nam prius in versiculo *Nota* distinguit dupliciter dici aliquem posse efficere aliquem actum. Primo, possibilitate remota, et secundum quid, qualis est ex nuda facultate carente aliis requisitis ad operandum, sicut homo in tenebris constitutus dicitur posse videre, ratione potentiæ visivæ, etiamsi nec lumen habeat nec habere possit; illud tamen non est posse simpliciter, sed secundum quid; erit autem simpliciter quando cum facultate habuerit omnia necessaria ad operandum. Deinde vero vers. *Ad propositum*, applicando illam distinctionem ad punctum de quo tractabat ibi, ait in Beato manere posse peccare remote, et secundum quid, quia voluntas beata eadem potentia est quæ fuerat non beata, et ita de se in eamdem actionem potest nisi impediatur; de facto vero dicit illud posse in Beato tantum esse secundum quid, quia impeditur per actionem superioris causæ prævenientis, et continue agentis ad actum beatificum, et ideo ait : Non est in potestate propinqua talis voluntatis peccare,

quia non est in potestate ejus quod impediens cesset. Constat autem illud posse secundum quid, solum pertinere ad libertatem potentiæ secundum se spectatæ, sine aliis requisitis ad operandum et non esse posse propinquum, et ad utrumlibet, positis omnibus requisitis ad operandum. Ergo cum Scotus ait per illam determinationem auferri potentiam proximam, licet remota maneat, plane docet non auferri libertatem ab ipsa potentia, impediri tamen ne exeat in actum vel usum liberum.

At vero cum subjungit libertatem auferri per intrinsecum habitum voluntati inhærentem, si talis sit ut determinet potentiam ad usum et exercitium actus, non loquitur solum de libertate in potentia proxima, et expedita ad verum actum seu usum , quia et hoc per se notum erat, et in eo tantum non posset assignari diversitas inter duos modos determinationis, ut ex dictis patet, et latius in dict. lib. 1 de Auxiliis ostensum est. Loquitur ergo Scotus etiam de libertate radicali et ipsius potentiæ, quam destrui putat per talem modum determinationis. Non quia possibile sit per habitum supervenientem destrui potentiam , aut amittere facultatem quæ in ipsa supponatur, sed quia eo ipso quod supponitur potentia talis, quæ illo modo sit determinabilis per habitum inhærentem, sequitur potentiam illam natura sua non esse indifferentem , ac proinde non habere libertatem etiam potentialem. Hanc vero fuisse mentem Scoti patet etiam ex verbis et rationibus ejus: « Quod sic determinetur (ait) ad bene velle per habitum sibi inhærentem , hoc esset contra ejus libertatem, *hoc modo*, quia ipsa non esset voluntas , nisi esset causa prior respectu habitus sui, et ita nata uti habitu, et determinare ipsum ad agendum, et non ab ipso determinari sic, quod oppositum non sit in sua potestate, quia sic ipsa totaliter subjaceret habitui et determinaretur. Non sic autem est contra libertatem vel naturam ejus, quod impediatur ab actione, vel determinetur a causa priori se, ejusmodi est voluntas divina. » Sentit ergo determinationem illam intrinsecam esse contra naturam voluntatis , et ideo non posse simul esse cum naturali conditione indifferentiæ seu libertatis ipsius potentiæ ; determinationem autem ab extrinseco non esse contra, sed supra naturam potentiæ, et ideo posse fieri in potentia retinente suam potentialem libertatem sine applicatione ad usum. Quæ sententia Scoti eadem est cum alia valde probabili, quæ sub aliis terminis affirmat voluntatem posse necessitari a Deo per extrinsecum influxum , non tamen posse necessitari per intrinsecam qualitatem inhærentem : quia ex eo ipso quod qualitas inhæret voluntati, subjacet ejus dominio quoad usum; Deus autem est supra dominium ipsius voluntatis , et ideo potest necessitatem illi inferre, quod non aliter faceret quam determinando potentiam ad unum per extrinsecam actionem. Igitur ex illo loco Scoti recte intellecto sententia nostra optime confirmatur.

Potestque hoc confirmari ex eodem Scoto in 2, distinct. 32, § *Ad solutionem*, ubi late docet concursum causæ primæ cum voluntate libera, talem esse ut non prædeterminet voluntatem creatam ad agendum; nam ex hoc principio declarat quomodo non sit tribuendum Deo, sed voluntati creatæ, quando actum non rectum elicit ; quia Deus ex parte sua paratus erat ad efficiendum actum rectum ; sed quia non solus, sed cum voluntate illum est facturus, ideo suum concausare vel non concausare posuit in potestate ipsius voluntatis humanæ. Supponit ergo evidenter Scotus Deum non concurrere cum humana voluntate per voluntatem absolutam et efficacem , qua illam physice prædeterminet ad operandum , sed per talem antecedentem voluntatem, quæ et ex parte Dei indifferentiam aliquam habeat, et in voluntate creata illam relinquat ad influendum vel non influendum in talem actum. Unde ibidem consequenter ait, causam primam et secundam (quas ibi partiales vocat) licet habeant inter se ordinem, secundum perfectius vel minus perfectum causare, non tamen habere prioritatem naturæ, quæ dicat posse esse sine se invicem respectu tertii; sed in uno instanti naturæ causant effectum communem. Quæ doctrina tota evidenter repugnat cum doctrina de physica prædeterminatione per concursum Dei, vel per voluntatem qua Deus vult dare illum, seu producere actum voluntatis creatæ simul cum ipsa, ut per sese notum est. Præter hanc autem voluntatem ex parte Dei necessariam ad liberos actus voluntatis creatæ, non invenietur in Scoto (ut existimo) aliud genus voluntatis divinæ, quæ necessaria sit ad actum liberum voluntatis creatæ, eamque ad talem actum prædeterminet; nec facile poterit ratio aut fundamentum illius necessitatis excogitari ; ergo ex doctrina Scoti, si contradictio in illa admittenda non est, non potest colligi talis prædeterminatio ut possibilis ad liberos actus, nedum necessaria.

Alia ergo loca quæ ex Scoto citantur, vel non allegantur fideliter, fortasse ob errorem scriptoris aut typographi, vel in eis de re alia sermo est, et solum per illationem quamdam inducuntur, quæ a defensoribus Scoti neganda est, ne illum sibi contrarium, vel in doctrina sua non consequenter loqui fateantur. Igitur in 1, distinct. 1, quæst. 1, nihil habet Scotus quod ad hanc materiam pertineat; forte citare voluerunt in 1, distinct. 2, quæst. 2, § *Ostenso esse*, nam ibi docet contingentiam omnium effectuum reducendam esse ad libertatem divinæ voluntatis; nam si Deus necessario vellet quidquid extra se vult, omnia necessario evenirent a causis secundis et ab humana voluntate. Et eamdem doctrinam habet in eodem 1, distinct. 8, quæst. 5, § *Istis rationibus*, versiculo *Arguo sic*, et distinct. 39, quæst. 4, § *Tertia positio*. Et potissimum ejus fundamentum est, quia causa secunda non movet nisi mota a prima; unde si necessario moveretur a prima, necessario ipsa moveret, vel se, vel alia, pro ratione effectus; item, quia causa prima, prius naturaliter respiciens effectum, daret illi esse necessario, ac proinde non posset esse contingens per habitudinem ad causam secundam. In his ergo locis videtur plene sentire Scotus, ante influxum voluntatis creatæ in suam actionem, præcedere motionem Dei circa ipsammet voluntatem, qua posita inevitabiliter sequitur actio ejusdem voluntatis, et hunc putat esse essentialem ordinem inter causam primam et secundam, alias non recte concluderetur; ergo ponit prædeterminationem ex parte Dei, et cum ea salvat contingentiam propter libertatem Dei. Atque in hunc modum intellexisse eum videntur aliqui ex ejus sectatoribus, et Cajetanus, et alii moderni qui illum impugnant, 1 part., quæst. 14, art. 13, et quæst. 19, artic. 7. Et revera in illis locis videtur ita supponere, ut opinionem suam fundare possit.

Est autem illa sententia, in illo sensu intellecta et fundata, per se valde improbabilis. Nam supponit Deum eamdem motionem ponere nunc in voluntate creata, ut illam ad volendum moveat, quam poneret si necessario ipse Deus ageret; solumque ex hypothesi differentiam in hoc poni, quod nunc Deus libere imprimit talem motionem, tunc autem necessario. Deinde fatetur, posita motione Dei in voluntate, in utroque casu per consecutionem æque necessariam sequi, ut voluntas creata et a Deo mota velit; ac denique solum in hoc differentiam ponit, quod nunc effectus est contingens, quia causa prima contingenter movet, tunc autem esset simpliciter necessarius, quia causa prima necessario ageret. Ex quo discursu evidenter sequitur nullum effectum voluntatis creatæ esse nunc contingentem aut liberum, nisi per respectum ad voluntatem et libertatem Dei. Hoc autem absurdum est, et libertatem humanam destruit, et incredibile videtur Scotum aut consecutionem non vidisse, aut absurditatem illam devorasse, maxime cum in eodem 2, distinct. 37, quæst. 1, oppositam sententiam doceat, ut vidimus.

Quapropter non sine fundamento locuti sunt, qui dixerunt Scotum, facta illa hypothesi, non supponere eamdem futuram esse motionem voluntatis quam Deus efficeret in voluntate, si ipse ageret ex necessitate naturæ, cum ea quam nunc libere præstat, sed potius infert ex illa hypothesi multo majorem motionem fuisse tunc futuram ex parte Dei, seu alterius rationis, ita ut tunc necessitatem inferret quam nunc non infert. Hanc vero differentiam colligit ex eo quod prima causa est prior in movendo et in causando. Quod intelligendum est simpliciter et absolute, seu ex ordine suo, non vero quod etiam nunc ita sit in his quæ prima causa nunc efficit, concurrendo cum causa secunda, et quatenus concurrit cum illa, ne sibi ipsi contrarius sit. Dices: quomodo ergo assumit illa principia: Causa secunda non movet nisi mota a prima, et causa prima prius producit effectum, quam secunda? vel quomodo ex his principiis infert motionem, vel concursum primæ causæ futurum fuisse, in illo casu, alterius rationis quam nunc sit? Respondeo supponere Scotum, Deum posse necessitare voluntatem creatam, si velit, ut supra in primo testimonio vidimus. Ex quo solo principio videtur recte inferri quod si Deus ageret ex necessitate naturæ, consequenter imponeret necessitatem voluntati creatæ in omnibus actionibus suis; quia ageret in illam et cum illa quantum posset; sed nunc potest necessitare; ergo et tunc; patet, quia eamdem omnipotentiam habiturus supponitur; ergo de facto necessitaret, quia ageret quantum posset. Ad hanc ergo illationem reducendæ videntur rationes Scoti, ut vim aliquam habeant. Unde cum assumit causam secundam non movere, nisi motam, generatim intelligendum de influxu primæ causæ, sive sit in causam ipsam, sive in effectum vel actionem ejus; et sive sit ad

dandam vim agendi, sive actionem ipsam, sive applicationem ad illam. Motio itaque primæ causæ necessaria est, tum dans virtutem, tum etiam dans actionem; unde si sub utraque ratione motio illa ex necessitate ponatur, etiam actionem ipsam poni necesse est. Sic ergo (inquit Scotus), Deo agente ex necessitate naturæ, omnis motio quæ ex parte illius poni potest, de facto daretur necessario, et ita induceret non solum vim agendi, sed etiam actionem ex necessitate: nunc autem Deō agente libere, non omnis motio illi possibilis ex necessitate actu ponitur, quia ipse pro sua libertate illam moderatur; et ideo licet actu conferat motionem, seu influxum quo dat virtutem agendi, non tamen ita actualiter confert motionem seu concursum ad actionem, sed tantum illum offert, et quasi constituit in potestate voluntatis creatæ, si illo uti voluerit, sicut in altero loco Scotus dixerat. Ita ergo recte infertur aliter moturum fuisse Deum voluntatem creatam, si ex necessitate naturæ ageret, quam nunc libere moveat. Aliud vero principium ex prioritate naturæ in actione primi agentis, intelligendum primo est, vel de prioritate independentiæ, vel, quod in idem redit, de prioritate etiam in causalitate quantum est ex efficacia ipsius, nisi velit ipsemet illam moderari. Nam quia causalitas Dei est prior prioritate independentiæ, a nulla inferiori causa impediri potest quin agat quantum potest, si velit; si autem ageret ex necessitate naturæ, etiam ex necessitate vellet movere voluntatem hominis, quantum posset; ergo prius natura quam ipsa voluntas creata aliquid agere posset, haberet jam in se actualem motionem Dei, quam evitare non posset. Item quia causalitas Dei ex se, ut prior, ex necessitate naturæ totam causalitatem suam circa voluntatem necessario exerceret, ac proinde præveniret illam, determinando illam quantum posset, eam proinde necessitando.

Atque ad hunc fere modum explicuerunt illud axioma, quod si prima causa necessario ageret, humanæ voluntati necessitatem inferret, Gabriel. in 1, d. 38, art. 1, in prima parte illius, proxime ante 1 conclus., et Corduba, lib. 1 suarum quæst., quæst. 55, dub. 4, quamvis ipsi addant posse causam primam ex se sola efficere quidquid potest per causam secundam, etiam vitalem actum voluntatis. Unde inferunt quod si necessario ageret, se sola efficeret talem actum in voluntate, et sic necessitaret illam. Sed hoc magis controversum est, pertinetque ad particularem modum explicandi quomodo possit Deus necessitatem voluntati inferre; nunc autem nobis sufficit generalius principium, quod certius est, posse Deum necessitare voluntatem, etiam ad eliciendum proprium actum, nam in dicto principio conveniunt hi Doctores nobiscum in hoc, quod si Deus ageret ex necessitate naturæ, moveret voluntatem creatam quanta posset necessitate. Et in hoc principio putant fundari doctrinam Scoti, præsertim Corduba. Nec vero nunc disputo aut affirmo an illud axioma hypotheticum, in hoc sensu explicatum, verum sit necne, nec mordicus contendo illum fuisse sensum ab Scoto intentum, nam obscure et lubrice loquitur; solum assero posse sic explicari, et debere, nisi velimus in ejus doctrina contradictum admittere; et ne cogamur fateri illum in Deo solo posuisse usum libertatis, et non in nobis. Unde ex eisdem locis intellectis in eo sensu, in quo ab adversariis allegantur, potest contra ipsos retorqueri argumentum. Nam si Deus, necessario agendo, poneret in voluntate hominis determinationem ad unum actum seu motionem physice prædeterminantem, aut ipsummet actum voluntatis, prius natura quam ipsa voluntas in illum influeret, per solam ipsius Dei activitatem, tunc, juxta doctrinam Scoti, inferret Deus necessitatem voluntati, et impediret liberum usum ejus; ergo si Deus nunc libere agendo imprimit voluntati similem determinationem vel motionem, aut actum ipsum pro sola sua voluntate, plane inferet eamdem necessitatem; quia quod illa motio a Deo oriatur libere vel necessario, nihil refert ad effectum qui ex illa sequitur ex vi et natura ejus, ut e contrario calor non minus necessario agit productus a Deo libere, ac si productus esset necessario. Si ergo nunc causa prima eamdem præmotionem infert libera sua voluntate, quam inferret de necessitate operans, eamdem necessitatem nunc infert, licet nunc libere, quod, ut dicebam, pertinet ad libertatem Dei, non ad nostram. Si ergo in illo sensu Scotus locutus est, repugnantia docuit, et libertatem nostram incaute destruxit, salvavitque contingentiam in his effectibus, ut a Deo sunt, non ut humani sunt.

Aliud principium invenitur in doctrina Scoti, quod non videtur posse subsistere, nisi Deus, voluntate sua absoluta et antecedente, prædeterminet efficaciter voluntatem creatam ad singulos actus. Docet enim Scotus in 1, d. 39, § *Viso de contingentia*, Deum non præ-

scire aliquid contingens esse futurum, donec per suam voluntatem absolutam determinet ut fiat, quia ante hujusmodi decretum divinæ voluntatis res illa non habet determinatam veritatem ; posito autem tali decreto, jam illa veritas est determinata et infallibilis, quia divina voluntas (inquit) immutabilis est, et impediri non potest ; et tamen cum istis (ait in fine illius §) stat contingentia subjecti cogniti; quia voluntas volens hoc determinate, contingenter vult hoc, ut dixerat in 1 artic. ejusdem quæstionis. Unde quoad hanc partem referre possunt pro eadem sententia Richard. in 1, dist. 38, art. 1, quæst. 5, quatenus cum Scoto convenit in dicto principio, quod Deus cognoscit futura contingentia in determinatione suæ voluntatis.

Sed profecto, si considerentur ea quæ postea docuit Scotus in 2, distinct. 37, et supra retulimus, de modo quo Deus vult concurrere cum voluntate humana ad rectum vel non rectum, ponendo actualem influxum seu determinationem ejusdem humanæ voluntatis in potestate ipsius, hæc (inquam) doctrina non potest cum alia subsistere ; nam si voluntas divina ex se absolute decernit, ut talis actus voluntatis humanæ, vel rectus vel non rectus, sit in rerum natura, pro tali tempore et instanti, necesse est ut determinet omnes causas per quas futurus est ille effectus, et a quibus per se pendet, inter quas causas est voluntas humana ; si autem illam sic determinat, jam non relinquit in potestate illius concausare vel non concausare, ut in alio loco dixerat ; sed ita manet determinata ad concausandum, ut non possit illud impedire. Ergo vel Scotus retraxit illud prius fundamentum, vel non consequenter locutus est. Et ita licet in illo loco multum faveat prædeterminationi physicæ ex causa extrinseca, nihilominus posterior ejus doctrina præferenda est, maxime quia in illo priori loco non salvat contingentiam in ordine ad voluntatem humanam, sed tantum in ordine ad divinam ; quod non satis est, ut supra dixi, quia inde solum habetur Deum libere agere, non vero declaratur quomodo voluntas humana, præsumpta efficaciter a causa non impedibili, libere nihilominus influat in suum actum.

Propter quod aliqui ex modernis, defendentes illam Scoti sententiam circa præscientiam futurorum contingentium, contendunt nihilominus illud decretum voluntatis Dei, in quo idem Deus cognoscit tale futurum, non esse antecedens respectu voluntatis humanæ, sed esse tantum concomitans, et ideo non esse decretum physice prædeterminans voluntatem nostram, sed esse decretum concomitanter se habens cum determinatione nostra. At hoc difficile intellectu est ; nam vel est sermo de antecessione et concomitantia secundum durationem, vel secundum causalitatem : priori modo negari non potest quin decretum Dei, si est, sit antecedens ad influxum humanæ voluntatis, quia decretum est æternum, et concursus noster temporalis. Si autem sit sermo secundum causalitatem, optime quidem dicitur decretum illud non esse prædeterminans, si non sit antecedens causaliter ; sed tunc explicari non potest quomodo illud decretum vel sit absolutum de futuritione talis actus, vel sit ratio sufficiens cognoscendi illam. Quia ille effectus non est ponendus in re, nisi simul in illam influant voluntas divina et humana ; ergo non potest Deus scire infallibiliter hunc effectum esse futurum, nisi sciat futuram esse infallibiliter concomitantiam liberi influxus voluntatis humanæ et sui decreti. Si ergo infallibilitas hujus concomitantiæ non sequitur causaliter ex ipso decreto, unde sciri potest futurum esse infallibilem in ipsomet decreto? Nam hoc ipsum futurum præcise consideratum, scilicet, voluntas humana influet in talem actum, est contingens ; ergo vel determinatur ad esse per divinum decretum, vel non ; si non determinatur, ergo manet indifferens, stante decreto ; ergo non potest magis cognosci quam antea ; si autem determinatur per decretum, causaliter antecedens est, non est causaliter concomitans, quia illa determinatio fieri non potest sine aliqua causalitate. Quæ rationes apud me convincunt decretum illud æternum, virtute cujus Deus concurrit in tempore ad actum liberum voluntatis humanæ, non posse esse sufficientem rationem præsciendi ex æternitate talem actum voluntatis humanæ esse futurum in tempore, nisi supposita conditionata præscientia, qua Deus ante habitum suum decretum cognoscat quid volitura sit humana voluntas, si ipse ex parte sua offerat concursum suum ; tunc enim decretum dandi concursum, quantum in ipso est, faciet ut conditionalis illa scientia transeat in absolutam, et tunc tale decretum recte vocatur concomitans respectu concausæ, quia ut sic non habet causalitatem, et infallibilitas in tali concomitantia non fundatur in causalitate, sed in scientia conditionali, quæ præcedit. Cum vero illa scientia conditionalis

non sit in decreto, cum nullum præcedat, ut supponimus, oportebit necessario admittere illam rationem et modum cognoscendi futura contingentia libera, quæ ejusdem rationis erit in futuris sub conditione vel absolutis. Ut ergo Scotus loqui potuerit de decreto concomitante, necesse est ut et supposuerit conditionatam præscientiam, et aliam rationem cognoscendi futura contingentia præter decretum Dei agnoverit, quorum primum haud scio posse ex doctrina Scoti haberi; secundum autem videtur contra intentionem ejus in citato loco. Est ergo in hoc loco satis dubia sententia Scoti, et ideo ejus etiam sectatores varii sunt. Nam quando de scientia futurorum tractant, in hanc sententiam inclinant; quando vero tractant de modo quo divina voluntas concurrit cum secunda, præsertim ad actum peccati, sententiam nostram plane docent, et in hoc sunt multo plura et clariora eorum testimonia, ut retuli in dicto libro de Auxiliis, cap. 5, et lib. 2; et ideo necesse non est in eorum allegationibus amplius immorari.

Et ob eamdem causam omitto plures alios antiquos et graves scholasticos, quos retuli lib. 1 de Auxiliis, cap. 14. Nam licet quidam modernus postea scripserit immerito illos auctores a me fuisse relatos, cum nihil affirment quod nostræ sententiæ faveat, tamen de nullo in particulari ostendit aut falso esse allegatum, aut id, quod allegatur, ad causam præsentem non referre. Nam primum certo scio id præstare non potuisse, quia ex nullo alio quam ex fontibus allegationes sumptæ sunt, et aut propria eorum verba aut sententiæ fideliter sunt allata. Secundum item non video quo fundamento dici potuerit; nam principalis et fortasse unicus hujus controversiæ scopus est de modo quo conjunguntur influxus causæ primæ et secundæ causæ in eamdem actionem. Et hæc difficultas tanquam ad primam radicem revocatur ad illam voluntatem, qua Deus offert causæ secundæ concursum suum. Sentiunt autem omnes dicti auctores illam voluntatem talem esse, ut non prædeterminet voluntatem humanam; ergo etiamsi amplius non docerent (quod non admitto), illud satis esset ad nostram intentionem in eis fundandam, quia nulla alia voluntas Dei est per se necessaria ad actionem causæ secundæ ex vi subordinationis ejus ad primam, supposita existentia et conservatione, et sufficienti virtute cum omnibus conditionibus prærequisitis in actu primo ad agendum; quæ omnia sunt effectus voluntatis Dei, sed per illam voluntatem manifestum est non determinare Deum causam secundam liberam ad certam actionem. Quapropter si per voluntatem concurrendi etiam non determinet, nullum probabile fundamentum relinquitur ad ponendam illam determinationem. Auctores ergo qui, tam concursum Dei, quam voluntatem concurrendi, explicant sine determinatione, imo putant hoc necessarium, tum ad salvandam libertatem hominis, tum ad salvandum concursum Dei ad peccatum, sine macula quæ in Deum redundet, merito allegari possunt tanquam simpliciter negantes hujusmodi determinationem.

Omissis ergo aliis antiquis scholasticis, venio ad Thomistas, qui scripserunt priusquam hæc controversia inter modernos agitaretur. Et imprimis potius auctor refert Capreolum, quod dicat Deum præmovere et prædeterminare voluntatem ad bonum, salva libertate voluntatis. Duo vero tantum designat ejus loca: unus est in 2, distinct. 22, ubi Capreolus unam tantum habet quæstionem, an possit fieri creatura intellectualis, impeccabilis per naturam, et ea occasione, solvendo argumenta, tractat an possit lumen gloriæ aut visio beata esse naturalis alicui creaturæ; de præsenti vero quæstione nec verbum quidem habet. Alius locus est in 1, distinct. 45, quæst. 2, alias quæst. 1, artic. 2, ad secundum, contra secundam partem secundæ conclusionis. Ut autem clarius constet quam fideliter referatur, et cui sententiæ plus faveat, supponendum est conclusionem secundam, quam posuerat, fuisse hanc: *Licet Dei voluntas consequens impleatur, non tamen rebus volitis generaliter necessitatem imponit.* Contra hanc ergo secundam partem proponit multa argumenta quæ ad nostram disputationem maxime pertinent, et in quorum solutione poterat ipse suam mentem facile explicare. Est autem hujusmodi argumentum: *Deus potest necessitare voluntatem creatam necessitate naturaliter præcedente. Sed hoc non posset aliquod aliud faciendo, quam tantum volendo, quoniam nullo alio modo agit ad extrema, neque aliter volendo, quam prius naturaliter et sic vult; ergo Deus necessitat de facto quamlibet voluntatem creatam ad quemlibet actum suum liberum, et ad quamlibet cessationem et vocationem ab actu necessitate naturaliter præcedente.* Respondet autem hunc in modum: *Licet Deus possit voluntatem creatam quamlibet necessitare, non tamen sic necessi-*

tat eam. Et comprobatur, quia si necessitaret, hoc non faceret nisi volendo. Dico quod vellet tunc; talis enim necessitas proveniret ex impressione alicujus formæ, quæ nunc non imprimitur, id est gratia consummata, vel ex aliqua motione Dei speciali, qua nunc non movetur. Ex quibus duo colliguntur, quæ maxime ad rem nostram faciunt. Unum est : si Deus imprimat voluntati formam vel motionem ex qua necessario sequatur operatio in voluntate, illa erit necessitas excludens libertatem, licet sit in sensu composito, seu ex suppositione motionis divinæ; quia illa motio esset antecedens et non libera. Secundum est, Deum nunc non dare homini hanc motionem, ne illam necessitatem. Sed hunc locum arguens non obiit, et ideo oportet ulterius procedere.

Proponit ergo secundum argumentum contra eamdem partem. Ille effectus dicitur produci necessario necessitate naturaliter præcedente, qui est causatus a causa, qua plene naturaliter *præcedente, dicitur causa activa, qua posita, cum omnibus suis dispositionibus naturaliter præviis, quibus causat secum causatum, necessario et indefectibiliter sequitur illud causari. Istæ descriptiones habentur ex Anselmi libro : Cur Deus homo, cap. 3, et Concord. cap. 2 : Cum ergo per voluntatem suam sit causa efficiens omnis actus voluntatis creatæ, ut prior naturaliter omni voluntate creata, et frustrari non possit, sequitur quod omnis actus voluntatis creatæ producitur ex necessitate naturaliter præcedente, imo voluntas creata agit necessitate naturaliter præcedente quidquid agit.* Ad hoc autem argumentum debuisset Capreolus respondere negando majorem, si crederet voluntatem divinam præcedere naturaliter, movendo et applicando inevitabiliter voluntatem creatam ad suum actum. Non negat tamen illam propositionem primam : sed potius acceptat responsionem quamdam datam ab arguente, similem illi quam supra ex Scoto retulimus, scilicet, quod voluntas Dei non infert necessitatem in effectum, quia simpliciter libera est ; contra quam arguens sex objicit. Sed quatuor primæ, et quæ circa illas dicit Capreolus, nihil ad nostram causam faciunt. Quinta vero maxime, quia virtute continet argumentum quod nos supra contra Scotum faciebamus ; verba replicantis sunt : *Quinto, quia si divina voluntas, quæ est nunc respectu alicujus futuri, posset pro nunc non esse illius voluntas, ut dicit responsio, hoc tamen non est in potestate illius futuri, nec alicujus causæ inferioris, nec aliquarum causarum, sed tantum in libera potestate divinæ voluntatis, et ipsa est universaliter efficax et indefectibilis in causando, quare et necessitas antecedens respectu omnium futurorum.* Verba autem Capreoli respondentis sunt : *Ad secundum dico quod, licet non sit in potestate causæ secundæ, quod prima causa vel divina voluntas sic vel sic causet, vel velit, aut determinetur ad hoc vel illud ; tamen, quia aliquis effectus non procedit a causa prima nisi per secundam causam, ideo si causa secunda non necessario determinetur ad talem effectum producendum, sequitur a posteriori causam primam non necessario illum effectum causare, et ideo causa secunda non habet in sua potestate causalitatem causæ primæ, sed est illud sine quo effectus non subjicitur causæ primæ quandoque, quia Deus disponit se non producturum talem effectum sine causa secunda libere causante.* In his profecto verbis non dicit Capreolus Deum prædeterminare voluntatem, salva ejus libertate, sed potius dicit, ut salvet libertatem non prædeterminare illam, et a posteriori colligit si causa secunda non necessario determinetur ad talem effectum producendum (quod supponit contingere quoties libere agit), tunc non procedere antecedenter et causaliter a voluntate absoluta et efficaci, qua Deus voluit absolute illud causare, sed a voluntate includente tanquam conditionem necessariam causalitatem liberam causæ secundæ ; quod nos maxime intendimus.

Sed fortasse non est hic locus quem arguens citare voluit, quia refert solutionem ad secundum, et illa non est solutio ad secundum principale, sed ad secundam replicam secundi argumenti. Est ergo quintum principale argumentum sumptum ex quodam articulo Parisiensi, in quo omnis damnatur qui dixerit, ut omnes effectus sint necessarii respectu causæ primæ, non sufficere quod ipsa causa prima non sit impedibilis. Respondet autem Capreolus : *Ad secundum dico quod articulus Parisiensis non petit nisi necessitatem immobilitatis vel suppositionis, vel necessitatem antecedentem illo modo descriptam sicut tetigit in solutione tertii, et hoc in comparatione ad primam causam, sed arguens aliud vult, scilicet, quod omnis effectus sic proveniat necessario a prima causa, quod non est in potestate alicujus causæ secundæ, quin ille effectus eveniat : quod negamus.* Igitur neque in

hac solutione ponit determinationem præviam ex parte solius Dei, quam non possit causa secunda impedire, imo hoc expresse negat. Et in solutione ad tertium principale, dixerat illam necessitatem, quæ naturalis est et antecedens, facere necessarium simpliciter, quod repugnat libertati. Explicans vero quæ sit illa necessitas antecedens, ait : *Non est aliud quam necessitas, qua aliqua causa sic causat, quod non est in potestate ejus non causare stantibus omnibus realibus dispositionibus quæ sunt in ea in ordine ad effectum.* At determinatio efficax dispositio realis est, unde si antecedenter est requisita ad effectum sine concursu libero voluntatis, et illa posita non est in potestate voluntatis non causare, plane inducit necessitatem antecedentem et repugnantem libertati, juxta Capreoli sententiam.

His accedit quod idem, cap. 2, distinct. 25, art. 3, ad 4 Scoti, ait, *voluntatem secundum se esse indeterminatam, et seipsam posse determinare ad exercitium actus.* Item adjungere possumus alia testimonia quæ ex Capreolo nos adduximus, dict. lib. 1 de Auxiliis, capit. 14, in quibus ait causam primam non prius natura influere in effectum quam secundam, et ordinarium causandi modum causæ primæ cum secunda esse per coefficientiam cum ipsa voluntate, et non per specialem præmotionem Dei. Ac denique in 1, distinct. 38, quæst. 1, artic. 1, Scoti contra quartam conclusionem, docet causam secundam liberam modificare causam primam ; et in 1, distinct. 40, art. 3, et sæpe alias tractando de concordia inter prædestinationem et libertatem, semper fugit suppositionem antecedentem quæ et in se libera non sit, et inevitabilem necessitatem inducat emanationis effectus, sed utitur semper tali sensu composito, in quo suppositio pendeat ex libertate ; ergo, licet expresse et in propriis terminis non tractet de prædeterminatione physica, satis ex doctrina ejus colligitur repugnare cum principiis ejus.

Deinde Cajetanus, 1 part., quæst. 14, art. 13, et quæst. 19, art. 8, aperte docet causam primam non influere in effectum prius natura quam secundam, loquendo de propria prioritate causalitatis, sed solum prioritate independentiæ et perfectionis. Additque puerile esse intelligere illud axioma : Causa secunda non agit nisi mota a prima, de motione prævia, quia constat intelligendam esse de cooperante concursu ; talis enim (inquit) est cooperatio primæ causæ, de qua scriptum est, quod attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter, juxta modum cujusque cooperans unicuique ; unde in 1. 2, quæst. 109, art. 1, cum D. Thomas dixisset non posse creaturam in suum actum prodire nisi moveatur a prima, ait hoc dictum esse ad ostendendum quod non solum dependemus a Deo in esse et conservari, sed in operari ; itaque ipso non cooperante operari non possumus. Excludit ergo necessitatem prædeterminationis ex vi dependentiæ essentialis.

Eodem modo sensit Conradus 1. 2, quæst. 27, artic. 1, ubi sic ait : *Causa prima non habet motionem præviam actioni creatæ voluntatis. Non enim, cum aliquid vult, oportet, antequam velit, præcedere motionem Dei.* Loquitur enim ex vi essentialis dependentiæ vel subordinationis quam causa secunda, sufficienter constituta in actu primo ad agendum, habet ad causam actualiter influentem. Nam si causa secunda imperfectas seu insufficientes habeat vires ad agendum, necessaria esse poterit prævia motio Dei, quæ illas compleat, vel suppleat, et ita contingit in operibus gratiæ de quibus nihil Conradus dixit, quia ad locum illum impertinebat. Sic etiam ibidem exponit quomodo causa prima dicatur attingere prius effectum quam secunda, dicens : *Deus solum habet motionem cooperativam, et prius attingit cooperando, quia intimius attingit, et non quasi sit aliqua duratio naturæ.* Videri etiam potest idem Conradus 1. 2, quæst. 111, art. 2.

Præterea Hervæus in secundum, distinctione secunda, quæstione secunda, hoc attingens, ait : *Habere dominium sui actus, est habere in sua potestate determinatum suum actum ad hoc vel ad aliud, aut posse se determinare ad exeundum in actum vel non exeundum.*

Soncinas, lib. 9 Metaph., quæst. 17, ostendit late ad liberum actum necessarium esse ut voluntas prius natura sit in potentia contradictionis, ita ut, prius natura quam velit, possit non velle, nihilque sit in voluntate, prius natura spectata, quod sit necessario determinatum ad velle : *Alioquin* (ait) *ipsum velle non esset contingenter a voluntate, sed necessario.*

Denique Sylvester, in sexto proœmio Capreoli in secundum, distinctione vigesima quinta : *Concluditur* (inquit) *quod actus voluntatis elicitus, vel imperatus est a causa indeterminata, quæ seipsam potest determinare.*

In quibus et similibus locutionibus veritatem nostræ sententiæ supponunt, licet de illa ex professo non disputent.

Unum vero est, quod in horum auctorum doctrina difficultatem ingerere potest, quia ubi tractant de certitudine et efficacia divinæ providentiæ, et concordia illius cum contingentia et mutabilitate liberi arbitrii creati, adeo difficultate opprimuntur, ut dicant esse mysterium inexplicabile, ut videre licet in Cajetano, 1 part., quæst. 22, art. 4, ubi nec affirmare audet effectum a Deo prævisum esse inevitabilem, neque etiam audet negare, et ideo nec vitabilem neque inevitabilem putat esse dicendum, sed nescio quid neutrum, vel excellentius. Quod non placuit Ferrariensi, 3 contra Gent., cap. 94, neque immerito, cum illa duo immediatam oppositionem habeant, et ideo ipse fatetur esse inevitabilem. Quomodo autem contingens sit, non declarat nisi per generalia verba, scilicet, quia Deus prævidit utrumque, scilicet, ut eveniret effectus, unde habet inevitabilitatem, et ut contingenter eveniret. Unde supponere videtur Deum sua providentia prædefinire ac prædeterminare omnes hos effectus in particulari. Idemque videtur supponere Cajetanus, alioqui sufficientem rationem non haberet, ut illa difficultate tam graviter premeretur.

Respondeo, etiamsi nonnulli ex his auctoribus aliter fortasse senserint, nos nihil movere; tum quia multo major est auctoritas eorum quos hactenus retulimus pro nostra sententia; tum etiam quia ubi nulla necessitas cogit, non oportet neque expedit mysteria fidei novis difficultatibus involvere; tum denique quia istimet auctores mentem suam non satis declarant, neque de quo decreto divinæ providentiæ seu voluntatis loquantur, cum difficultatem inveniunt in eo componendo cum nostra libertate, an scilicet sit prædefinitio interna Dei, qua ex æternitate absolute et ex se statuit talem actum in tempore fieri, vel sit volitio prædeterminandi ad extra voluntatem creatam ad talem actum, vel sit tantum voluntas offerendi concursum suum, seu concurrendi quantum est ex se. Hic autem nos solum agimus de secunda voluntate, quam ipsi non satis declarant esse de necessitate providentiæ. Unde sine tanto labore difficultatem ab eis petitam expedimus; nam de tertia voluntate fatemur esse necessariam ad divinam providentiam, negamus tamen inde sequi effectum esse inevitabilem, quia voluntas illa non est absoluta, sed conditionem involvit. Secundam autem voluntatem negamus esse necessariam vel possibilem, salva libertate humanorum actuum. Nec pertinere potest ad providentiam Dei ut velit duas proprietates, immediatam contradictionem involventes, simul conjungi in eodem actu, quales sunt antecedenter posse non facere illud, et antecedenter non posse vitare illud; prima enim necessaria est ad libertatem actus, secunda vero necessario sequitur ex inevitabilitate per physicam prædeterminationem. Et sic absolute negamus hos effectus divinæ providentiæ esse hoc modo inevitabiles. De prima vero voluntate negamus imprimis esse necessariam circa omnes et singulorum actus, qui cadunt sub divina providentia, ut maxime patet in actibus peccaminosis, circa quos nec datur talis voluntas Dei, nec dari potest, non propter contingentiam, sed propter malitiam quam adjunctam habet. Fatemur tamen illam voluntatem esse possibilem circa bonos actus, salva contingentia eorum; quia licet, posita illa voluntate, certo et infallibiliter futuri sint, non tamen sunt simpliciter inevitabiles a causa secunda, sed solum certo non evitabuntur ex sapienti directione divinæ providentiæ. Et licet in sensu composito possint dici inevitabiles, posita tali voluntate, illud ipsum est sine præjudicio libertatis; quia suppositio illa non est omnino antecedens, sed consequens ratione præscientiæ.

Quod ergo ad Cajetanum attinet, videtur certe loqui de voluntate tantum præfiniente in divina intentione, nam, de voluntate concurrendi cum voluntate creata ad actum liberum, cum aliis in locis ipse doceat non esse prioritatem propriam naturæ et causalitatis inter concursum Dei, et influxum liberi arbitrii, plane sentit divinam voluntatem, sub hac consideratione, non se habere antecedenter, sed concomitanter ad liberum arbitrium creatum, nec decretum voluntatis divinæ, ut sic, quamvis æternum, esse omnino absolutum, et per se solum efficax alicujus effectus extra se, sed esse aliquo modo conditionatum et quasi expectans influxum liberæ causæ : atque ita non erat cur illa difficultate adeo premeretur. Igitur verisimile est præcipuam vim facere in voluntate præfiniente, quam ad minimum supponit esse possibilem circa nostros actus liberos, et saltem in tota latitudine providentiæ divinæ esse necessariam, quidquid sit, an etiam ad singulos actus requiratur, quod illi attribuere non possum, quia nullibi in ejus doctrina lego, et de actibus sal-

tem malis non existimo posse cum probabilitate, imo nec cum pietate affirmari, et illud prius sufficit ad ingerendam difficultatem a Cajetano in præsenti loco tractatam. Quæ nos media conditionata scientia utcumque expendimus; Cajetanus vero nullam illius scientiæ mentionem fecit, atque adeo, neque ad hanc difficultatem expediendam illa usus est, ideoque nullum exitum nullamve intelligibilem responsionem illius difficultatis invenit. Quod non parum sententiam nostram commendat. Neque auctoritas Cajetani cogit nos ut ejus difficultatibus involvamur.

De Ferrariensi autem, quamvis in dict. cap. nihil declaret, tamen ex his quæ dixerat eodem lib. tertio, cap. septuagesimo, satis constat eum posuisse in concursu primæ causæ, ut sic, motionem præviam primæ causæ in secundam per aliquid inhærens ipsi causæ secundæ, quod vocat intentionem solam virtutis divinæ, habentis esse incompletum, per modum quo colores sunt in aere et virtus artis in instrumento. Unde sicut virtus artis solum est in instrumento quando artifex eo utitur ad operationem artis, ita hæc vis causæ primæ solum est in causa secunda quando actualiter operatur, tanquam divinæ virtutis instrumentum per eam ad opus applicatum. Quibus adjungendo quæ in altero c. 94 docet, plane sentit per hanc intentionalem vim inevitabiliter præmoveri liberum arbitrium creatum ad suos actus eliciendos. Nescio tamen an ille auctor præviderit innumera incommoda et absurda quæ ex illo dogmate sequuntur, et ideo excusandus potius est quam imitandus, præsertim cum nullum afferat solidum fundamentum quo nobis necessitatem illius intentionalis virtutis seu qualitatis persuadeat, sed solum affert testimonium quoddam D. Thomæ, in quæstionibus de Potentia, quod nos credimus in posterioribus retractasse, ut alio loco latius diximus.

CAPUT XLIII.

DE MODERNIS AUCTORIBUS, PRÆSERTIM QUI CONTRA HÆRETICOS SCRIPSERUNT.

Cogimur etiam de sententia horum auctorum pauca dicere, quia modernus quidam scripsit sententiam illam de physica prædeterminatione receptam esse ab omnibus Theologis, tam antiquis quam recentioribus, exceptis quibusdam aretalogis. Et iterum ait nullum Theologum hoc nomine dignum negasse sententiam de physica prædeterminatione. Duo igitur breviter probabimus: primo, per nonnullos auctores modernos, quos ego in libris de Auxiliis adduxi, et nunc in contrarium citantur, discurremus; deinde nonnullos alios adjungemus.

Ut ergo sermonem de Thomistis prosequamur, utraque sententia conatur in suum favorem adducere M. Soto, quem ego retuli l. 1 de Natura et grat., c. 16, et nunc ab aliis in eodem loco pro contraria refertur. Sed profecto negari non potest quin et illud asserat quod retuli, et quod in eo plurimum nostræ sententiæ faveat. Dixi ergo illum asserere motionem, qua Deus concurrit ad actus nostros liberos, non procedere a voluntate ejus absoluta et beneplaciti de qua dictum: *Voluntati ejus quis resistet?* quod sine dubio fideliter allegatum est. Nam hoc modo solvit argumentum quod, si voluntas possit divino concursui resistere, posset etiam resistere divinæ voluntati. Respondit enim negando sequelam, intelligendo consequens de voluntate absoluta et beneplaciti cui homo non potest resistere. Nam quando Deus (inquit) cum libero homine concurrit, non vult illud fieri (utique absoluta voluntate beneplaciti) nisi salva humana natura et libertate (id est, sed inclusa tacita conditione: Si homo cooperari voluerit), et idcirco potest liberum arbitrium tunc resistere; quem locum ita explicuit et denuo confirmavit idem Soto, in fine 4 Sententiarum, ut adnotavi latius lib. 3 de Auxiliis, cap. 13, in fine.

Ad hæc vero quæ ego adduxi, nihil ab aliis in particulari responsum est, neque etiam in speciali designant aut expendunt in eo capit. id in quo nobis repugnare ipsis videtur; fortasse id dicunt propter illa verba: *Non dubium quin concursus Dei sit cuicumque causæ secundæ requisitus ad agendum, imo vero et natura prærequisitus, quoniam non solum Deus est causa effectus secundæ causæ, sed etiam movet eam ad agendum.* Item quod inferius ait, opera gratiæ, quæ motum liberi arbitrii designant, non prius tempore a Deo quam libere a nobis, sed simul ab eo et a nobis fieri, ab eo tamen prius natura. Hæc autem et similia verba intelligenda necessario sunt juxta superiora et subsequentia, ne contradictio inter ea inveniatur. Nam inferius expresse ait non esse aliud me Deum hoc modo movere, quam mecum concurrere ad eliciendum liberum actum. Quod ergo ait, concursum Dei esse natura priorem, intelligendum est juxta explicationem a Cajetano et

aliis datam, de prioritate independentiæ et perfectionis. Et ob eamdem causam appellatur motio causæ primæ in secundam, quia datur ei propter indigentiam ejus et adjuvandam illam. Unde dupliciter potest hic concursus Dei considerari, primo, ut oblatus voluntati creatæ ex parte Dei; secundo, ut actualiter datus et a voluntate jam receptus. Priori modo videtur consideratus a Soto, quando dicit esse prius natura prærequisitum, nam de eodem subjungit : *Quamvis ille concursus sit prærequisitus, nihilominus illo posito etiam est in potestate voluntatis agere et non agere.* Quod non potest intelligi de concursu actualiter in homine recepto, nam repugnat illud esse in homine non actu agente, ut paulo inferius ipse subjungit. Quod ergo ad rem spectat, nullam motionem præviam ad nostrum consensum ponit ibi Soto, quam Deus se solo prius faciat, et illa posita homo non possit ei resistere. Sed aperte sentit hoc repugnare libertati.

Secundo citatur Vega, lib. 2 in Trident., cap. 17, ubi leviter quidem, aliquid tamen de hoc puncto attingit, et in eo nostræ sententiæ potius favet, dum ait Deum et liberum arbitrium ita simul producere actum liberum, ut totus sit ab utroque et a neutro totaliter, licet a Deo sit ut a principaliori causa. Et inferius exponit, Bernardum, dicentem liberum arbitrium tantum esse capax salutis, cujus Deus est auctor, non negare liberam nostram cooperationem necessariam esse. Refertur præterea in lib. 6, cap. 5, 6, 8 et 9. Sed in illis locis plane tradit duo principia, quæ repugnant cum physica prædeterminatione. Unum est, omnem gratiam necessariam ad supernaturales actus in excitantem et adjuvantem sufficienter distingui. Aliud est, excitantes gratias fieri a Deo in nobis sine nobis, et ideo semper posse liberum arbitrium illis resistere, indeque sæpe fieri ut, qui majorem excitantem gratiam habet, minus operetur. De adjuvante autem gratia dicit semper esse ex parte a nobis, et nostræ libertati semper subjacere quæ per gratiam adjuvantem Deus in nobis facit. Quem ergo locum reliquit Vega prædeterminationi physicæ? Nam si ad gratiam prævenientem pertinet, Deus solus illam in nobis facit, situmque in nobis est, illa non obstante, non consentire, quod et nomini et rationi determinationis physicæ repugnat. Si vero pertinet ad gratiam adjuvantem, subjacet libertati nostræ, et est ex parte a nobis, et non a solo Deo, quod nos contendimus, ut salvemus libertatem. Unde in fine illius cap. 8, pro constanti habet Patres Concilii docuisse nos libere nos habere ina ssentiendo, et cooperando nostræ vocationi : *Et quod idem est* (inquit) *in movendo nos ad justitiam, postquam a Deo sumus gratis vocati.* Nullum ergo agnoscit medium inter vocationem ad justitiam cui resisti potest, et motionem ad justitiam cui jam libertas cooperatur. Alia multa in illis capitibus expendi possunt, quæ attigi lib. 3 de Auxiliis, c. 14; ubi etiam exposui quædam verba capitis 6, quæ in suum favorem alia sententia convertere potest. Sic enim de Deo scribit : *Neque contentus excitare quadam nobis ignota suæ virtutis applicatione, et nostræ voluntatis magnifica inclinatione et inflexione, benigne nos adjuvo, ut consentiamus et obediamus vocationi suæ.* Verumtamen si hæc verba referantur ad gratiam prævenientem, quam Deus solus in nobis facit (ut citato loco ea nos intelleximus, et ab eodem Vega insinuatur eodem cap. 1), nomine excitationis specialiter intelligit illam quæ per illuminationem et motionem intellectus fit; inclinationem autem et inflexionem voluntatis vocat eam quæ fit per indeliberatas affectiones et inspirationes quibus voluntas suaviter ad consentiendum applicatur. Possent etiam illa verba dici de gratia adjuvante, nam per eam revera Deus inflectit et inclinat voluntatem, non tamen solus, nec sine ipsa, nam sicut recte dicitur Deus determinare voluntatem, quando ipsa se determinat, quia necesse est ut Deus immediate et actualiter faciat determinationem qua ipsa se determinet, ita quando ipsa se inflectit et inclinat, Deus illam inflectit et inclinat, quia in ipsa facit eamdem inflexionem et inclinationem, et similiter eam applicat quando ipsa se applicat.

Præter hæc, addere possumus ea quæ de hoc argumento disserit idem Vega, l. 12 in Trident., cap. 22, ubi tractat de necessitate gratiæ ad implendum præceptum et vitandum peccatum, et proponens objectionem Pelagianorum, quomodo nobis imputetur peccatum, si non sit in potestate nostra vitare illud, nec possit cuipiam imputari, quod non sit ab illo evitabile, respondet in summa ita quidem esse, quod non imputatur nisi quod vitari potest, sed vitari posse non per solum liberum arbitrium, sed per auxilium Dei, qui volentes paratissimus est adjuvare; etiam subjungit omnia sequentia verba : *Ne scandalum objiciatur infirmis, et impediri ea causa*

contingat, aut certe languescere studia virtutis, cuperem hoc clare, distincte tradi, perinde esse in nostra potestate omnia exercitia virtutum, ad quæ credimus esse necessariam Dei specialem gratiam, ac si solus generalis Dei concursus sufficeret, imo ac si non esset nisi sola nostra voluntas ad ea omnia requisita. Videant qui dicunt prædeterminationem esse necessariam, et non esse in nostra potestate, an possit hic auctor cum eis sentire, qui magis se declarans, subjungit inferius: *Tam potenter fecit, propter suam summam sapientiam et misericordiam, nostram voluntatem, et tam admirabiliter suum omnem concursum, et omnem suam scientiam, et prædestinationem, et voluntatem illius arbitrio subjecit, ut possit ipsa de se quidquid voluerit, et statuere per se censeri posse, quæ per unum ipsum specialiter adjuvantem potest.* In quibus verbis tam multa dicit, ut necesse nobis non sit omnia probare. Illud satis est quod concursum Dei dicit esse subjectum voluntati nostræ; quod sano modo intelligendum est, quia ita nobis offertur, ut sit in potestate nostra illo uti vel non uti, seu facere effectum illius, vel impedire. Et eodem sensu voluntatem Dei ait esse subjectam nostræ libertati; quod intelligendum est de voluntate Dei necessaria ad nostras actiones, quæ ita se accommodat nostræ in ordine ad actiones liberas, ut illius influxum expectet, quo sensu dicitur quodammodo se illi subjicere. Hæc ergo omnia valde aliena sunt a prædeterminatione physica.

Similia vero habet idem auctor in opusc. de Justificatione, q. 11, circa finem, quamvis alia ibi addat quæ sententiam ejus obscuriorem reddunt. Nam sic inquit: *Quamvis in potestate nostra sit facere ut Deus concurrat nobiscum ad pœnitentiam, possumus enim pœnitere, hoc autem sine suo concursu fieri non potest* (in quibus verbis videtur nostram sententiam docuisse); subjungit vero statim: *Tamen non possumus facere ut Deus sic concurrat nobiscum ad pœnitentiam, ut concursus ipsius limitetur a nostro, et posterior sit nostro.* In quibus verbis, licet hoc ultimum verissimum sit, quia non potest voluntas nostra prius operari quam Deus cum illa concurrat, alias sola operaretur, quod ei repugnat, nihilominus quod Dei concursus limitetur a nostro, non videtur posse consequenter negari ab illo auctore, cum dicat concursum Dei esse positum in nostra potestate, et quodammodo illi subjectum; sicut ergo potest homo facere ut concursus Dei actu non ponatur, ita potest facere ut sit major vel minor, et hoc est limitare illum; sed difficilius est quod subdit: « Semper enim causa prima plus influit in effectum, et plus agit quam causa secunda, et facit eam causare, et non e contrario. Et quemadmodum, quando concurrit Deus nobiscum solum generaliter, licet in potestate nostra sit scribere cum volumus, et facere consequenter ut Deus nobiscum concurrat ad scribendum, tamen nunquam scribimus quin Deus prius natura moveat manus nostras ad scribendum quam nos ipsi, ita et in concursu speciali intelligendum est, licet in potestate nostra sit dolere de peccatis nostris, et consequenter facere ut Deus ad dolendum nobiscum concurrat, tamen nunquam dolebimus nisi præcedente gratia divina nostra opera, et movente voluntatem ad eum dolorem. » Quæ verba videntur multum favere contrariæ sententiæ. Nam licet hæc ultima, intellecta de gratia præveniente et ita movente seu præmovente voluntatem nostram, certissima sit, tamen auctor loqui videtur de ipsomet actuali concursu gratiæ: alias exemplum quod adducit de generali concursu non esset ad propositum. Difficillimum autem est quomodo conjungat illa duo, quod concursus Dei sit in potestate nostra, et aliquo modo ab illa pendens quoad hoc ut in re ipsa ponatur necne, et nihilominus quod prius natura nos moveat. Quare necessarium est hoc intelligere de prioritate naturæ, solum quoad independentiam et primam radicem illius concursus. Potest enim dici prior concursus quia primitus ab ipso Deo inchoari debet; nam oportet ut prius Deus voluntati illum offerat, ut præparet eo modo quo vult, et ob eam causam non dicitur ita proprie concursus Dei limitari ab homine; limitatur enim ab ipsa voluntate Dei; nam licet requiratur conditio ex parte liberi arbitrii humani, hanc eamdem conditionem ipsa divina voluntas posuit. Et eadem ratione potest dici causa prima præire causam secundam in suo concursu, quia illum prius offert causa prima; et ita possunt aliæ locutiones accommodari, quamvis revera aliquæ sint impropriæ, et non debeant semper usurpari, præsertim in actibus qui mali sunt.

Tertio, refert ille auctor pro sua sententia Cordubam, l. 1 suarum Quæstionum, quæst. 55, dub. 10. Sed mirum est cur eum locum referat, cum illo expresse doceat voluntatem illam, qua Deus concurrit cum voluntate creata, non habere efficaciam et determinationem nisi prius accedat determinatio nostræ

voluntatis. In qua sententia adeo est constans Corduba, ut eam ob causam recedat ab opinione Scoti, dicentis Deum cognoscere futura contingentia in prædeterminatione suæ voluntatis ; quia voluntas Dei qua vult concurrere non sufficit ad cognoscendum actum esse futurum, nisi etiam præcognoscatur determinatio libera futura humanæ voluntatis ; non potest autem hæc determinatio præcognosci in sola Dei voluntate, quia non præcedit talis divina voluntas, ut ipse opinatur. Propter quod ego pro mea sententia retuli Cordubam, lib. 1 de Auxil., c. 14, in fin. Imo adverti plus dicere quam necesse sit et quam veritas patiatur. Dixit enim in signis æternitatis prius videre Deum determinationem futuram humanæ voluntatis, quam velit concurrere cum illa ad talem actum determinatum ; hoc enim impossibile est; non potest enim Deus videre determinationem voluntatis humanæ nisi videat concursum suum ; non potest autem videre suum concursum, nisi præhabuerit voluntatem concurrendi, cum concursum illum libere operetur. Satis ergo est quod voluntas illa concurrendi non sit efficax antecedenter, sed concomitanter tantum. Et eamdem doctrinam habet Corduba ibidem, dub. 8, et inculcat in 4, et fere per totam quæstionem illam.

Quarto, refert ille modernus auctor pro sua sententia Richardum, art. 7, contra Lutherum, pag. 105 et 281 ; in impressione autem qua nunc utor, quæ est Lovaniensis, anni 1555, articulus ille incipit a p. 285, materiam vero hanc incipit tractare Richardus in p. 303. Circa hæc est difficultas perplexa, et in discursu illius saltem docet determinationem non esse necessariam, neque inter gratiam præviam inspirationum, et actualem concursum intercedere aliquam efficacem gratiam mediam. Unde in septima propositione sic inquit, p. 307 : *In eo qui sequitur vocationem credendo vel pœnitendo, et in alio qui eam negligit, potest esse idem conversionis et fidei principium, hoc est eædem illuminationes et inspirationes, adeo ut ex sola eorum libertate unus negligat vocationem et ideo non credat, nec convertatur Deo ad hoc propter ejus negligentiam non cooperante, et alter credat et convertatur ob suam diligentiam, qua ad verbum Domini auscultat, et ideo conversionem ejus efficaciter Deus operatur. Nec in isto differentia est inter opera salutis et moralia aut naturalia : in eo enim qui vult ambulare Deus cooperatur, et si non vult, Deus non cooperatur, nec tamen* (quod verbum notandum est) *aliquid positivum absolutum est ante actionem in uno quod non sit in alio, et ubique est eadem voluntas ac liberum arbitrium per gratiam aut naturam operans.* Ubi evidenter tollit præviam motionem, mediam inter actualem concursum, et potentiam liberam sufficienter constitutam in actu primo, et in operibus gratiæ solum ponit differentiam quoad necessitatem præviæ motionis per illuminationes et inspirationes; quod putat necessarium, ut in operibus etiam gratiæ salvetur liberum arbitrium. Unde subjungit: *Regulariter enim Deus non flectit voluntatem ad alteram contradictionis partem determinate nisi suasione et inspiratione, quas semper liberum est homini sequi et negligere, per quas ipse operatur in nobis velle et perficere.* Ubi clare sentit quod si hoc non esset liberum homini, scilicet, sequi et negligere inspirationem, nec velle ipsum esset liberum. Id ipsum late prosequitur infra, proposit. 10, et ad finem ejus refert et sequitur scholasticos asserentes, inter causam primam et secundam, dum eidem actioni cooperantur, non esse ordinem causalitatis, sed perfectionis et independentiæ. Et prius p. 300, eamdem difficultatem attingens de concordia gratiæ efficacis et liberi arbitrii, per congruam vocationem cum Augustino illam declarat. Magna ergo licentia est auctorem hunc pro sententia contraria referre, et ex illo potest argumentum sumi, ut intelligatur qua fide alii referantur, et ideo circa illos non ita immorabimur ; nam si vel unum verbum de gratia efficaci in eis inveniatur, vel de necessitate divinæ præmotionis ad opera gratiæ, statim ei physica prædeterminatio attribuitur.

Quinto igitur eodem modo refertur pro illa sententia Driedo, de Captivitate et redemptione gener. human., l. 1, tract. 6, c. 2, et lib. de Concordia liberi arbitrii cum prædeterminatione, 1 p., capite tertio, ad primum, et capite quarto. Quibus locis asserere dicitur Deum prius natura agere opus liberi arbitrii quam ipsum arbitrium, Deumque movere et determinare, attrahere liberum arbitrium tanquam instrumentum suum ; quæ omnia pro arbitrio vel affectu opinantis relata sunt, nam Driedonis doctrina eadem omnino est quæ Richardi, quam ipse late explicuit in locis alias a me citatis, sumptis ex eisdem libris de Concordia, c. 3, in solutionibus argumentorum, et de Captivitate et redemptione gen. human., tract. quarto, c. secun-

do, p. 5, et tract. quinto, cap. quarto, præsertim ad ultimam confirmationem secundi argumenti. In priori ergo loco in contrarium citato, nihil docet his quæ prius tradiderat contrarium ; nam ex duabus partibus quas habet caput illud secundum, prior nihil omnino de hac causa attingit ; in secunda vero multis exemplis declarat necessitatem gratiæ respectu liberi arbitrii. Cum autem voluntas soleat censeri instrumentum gratiæ, quæ denominatio libenter usurpatur a Doctoribus qui physicam prædeterminationem defendunt, Driedo e contrario prævenientem gratiam comparat instrumento seu baculo dato voluntati, ut eo libere uti vel non uti valeat, ita tamen ut Deus semper adsit, paratus juvare ad talem usum ; in aliis vero comparationibus quas ibi affert, explicat quidem quomodo ad aliquos actus Deus non solum ducat, sed etiam trahat voluntatem, et illam dirigat et gubernet ; omnia tamen explicat per excitantes gratias, juxta doctrinam Augustini ; determinationem autem physicam nunquam insinuat, neque etiam in alio loco, in quo solum ait præscientiam et prædestinationem non tollere libertatem.

Sexto, non majori fide refertur Franciscus Carthagena in opusculo de Prædestinatione, discursu 4 et 6, eo quod dicat divinum auxilium esse prævium et præveniens, et efficere in nobis etiam nostram determinationem. Sed ille auctor expresse declarat Deum non efficere determinationem sine nobis, et ex professo probat, in illo discursu 4, determinationem voluntatis humanæ non esse ex sola actione Dei.

Septimo refertur Jansenius in Concordia, c. 59, circa illa verba Joan. 6 : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum ;* sed ille nihil scholastice disputat de hoc puncto, solumque dogma fidei de necessitate prævenientis gratiæ, et quod initium salutis sit ex Deo, et non ex nobis, juxta Augustini doctrinam declarat. Unde differentiam inter eum qui trahitur, et illum qui non trahitur, ait non esse referendam in ipsos homines, sed in Deum ; quod intelligendum est secundum prædestinationis ordinem, nam secundum executionem expresse ibi fatetur eum qui non trahitur, ideo non trahi quia obicem et impedimentum ponit divinæ tractioni, dum acceptis a Deo bonis non bene utitur, aut media ad conversionem data non amplectitur. Non igitur negat nec negare potest ex libero arbitrio pendere, quod tractio Dei effectum habeat, quamvis præparare homini accommodatam tractionem in præscientia Dei, solius sit gratiæ et liberalitatis divinæ ; nullus ergo ex dictis auctoribus illam sententiam docet, imo multi eorum contrariam aperte tradiderunt, alii insinuaverunt, alii generatim tantum locuti sunt.

Ultra hos referuntur pro hac sententia moderni scriptores Thomistæ, quos non solum assertores, sed etiam inventores ejus esse fatemur, quamvis nec omnino inter se conveniant, nec semper constanter loquantur. Bannes enim, Medina et alii, ut defendant illud genus motionis in actibus supernaturalibus, ad essentialem subordinationem causæ secundæ ad primam illam reducunt, ideoque non minus in bonis quam in malis actibus putant esse necessariam. Quam sententiam esse certissimam dixit Bartholomæus Medina 1. 2, quæst. 9, 109, art. secundo in fine, sine ulla tamen probatione, et fatendo sententiam contrariam fuisse a Capreolo approbatam. Quam postea Franciscus Cumel, 1 p., quæst. 22, art. quarto, in appendice, conclusione quinta, tam asseveranter affirmat, ut dicat contrarium neque esse verum, neque sacræ doctrinæ consonum ; imo, quod mirabilius est, in eadem 1 p., q. 14, art. 13, disputat. tertia, ita de libertate arbitrii scribit : *Cum voluntas suapte natura sit causa libera in cujus potestate est velle aut nolle, aut continere omnino actum, et nihil velle, in quocumque temporis momento, aut puncto existat ; in eo priori ejusdem puncti in quo cum fundamento in re concipitur voluntas, ut naturæ ordine antecedens suum actum, in facultate ipsius est vel nihil omnino agere, vel volitionem aut nolitionem eligere, prout maluerit. Quo fit ut, ad quodcumque temporis momentum deveniat voluntas, prius natura quam se determinet pro innata sua libertate ad aliquid prædictorum, potestatem habeat non ad volendum quidem, et non volendum unum idemque objectum simul in eodem puncto temporis, sed facultatem habet pro illo priori, ut indifferenter velit aut nolit, vel ut ab omni actu pro illo instanti cesset. Hæc est sententia D. Thomæ quam etiam sequitur Scotus.* Per quæ verba tam clare rejicitur determinatio præveniens, et proveniens ab extrinseco agente, tribuiturque ipsi voluntati se determinanti pro innata libertate, ut phrasim Molinæ redolere videatur. Nec dici potest loqui ibi auctorem illum de libero arbitrio secundum se, et non prout movetur ad opera gratiæ ; nam ibi explicat quid per se et intrin-

sece necessarium sit ad usum liberum voluntatis. Quare cum negare non possit etiam in operibus gratiæ proprie et vere servari liberum usum, negare etiam non potest quin verba opera gratiæ, etiam libera, comprehendant. Quomodo vero aliis locis tam acriter invehatur in eos qui physicam prædeterminationem negant, ipse viderit.

Ultimo addimus, præter auctores quos pro nostra sententia retulimus in libris de Auxiliis, omnes fere modernos Doctores qui contra hæreses hujus temporis scripserunt, et hanc controversiam attigerunt, ab illa sententia quæ alicui prævenienti gratiæ (quo nomine comprehenditur omnis gratia quam Deus solus facit, et per eam facit ut homo faciat), a sententia (inquam) quæ huic gratiæ talem ac tantam efficaciam tribuit, ut voluntatem ex se et sua vi ad consentiendum determinet, ita ut voluntas non possit ei resistere, vel (quod perinde est) ut infallibile sit quod ei non resistet ex potenti efficacitate talis gratiæ, omnino abhorrere, nam putant esse eamdem cum sententia Calvini, vel tam propinquam, ut non possit una sine altera defendi. Singulorum autem auctorum loca et verba hic referre prolixum esset; nonnulla tamen loca insinuabo, quæ magis ad causam agere videbuntur. Legi ergo potest Joannes a Bononia, in lib. de Prædestinatione, impresso anno 1555, fuitque unus ex Episcopis qui Concilio Tridentino interfuerunt, et inter alia refert fuisse illam sententiam discussam in Concilio Tridentino et a Patribus rejectam, ipseque censet non differre ab errore Calvini. Atque hoc ipsum repetit sæpe Stapletonius, qui videndus est toto libro quarto de Justificatione, et in Promptuario Catholico, præsertim feria 6 hebdomadæ primæ Quadragesimæ, et feria 2 hebdomadæ tertiæ, et in Antidoto contra Lutherum, ad c. 15 Joannis, et super Acta, c. 8, et super Epist. ad Rom. sæpe; et hic auctor inter alia dicit Deum, postquam pulsavit per gratiam prævenientem, expectare ut aperiatur ei. Præterea Orantius, in locis Catholicis, l. 1, c. 52 et 56, ubi inter alia dicit esse dogma Calvini, non esse nostri juris, postquam Deus pulsavit, gratiam ejus irritam facere, aut cooperari illi; unde capite 37 dixerat ex voluntate proficisci quod alii perseverant, alii non ita : *Si quæratur* (inquit) *cur iste admonitioni paret, cum ille alius ea ad discutiendum torporem non utatur, non ego exclamabo, sed liberum arbitrium in causa fuisse cum Augustino, Hieronymo, Chrysostomo, et cum universa Ecclesia dicam.* Idemque habet Albertus Pighius, lib. 5 de Libero arbitr., in princip., et Turrianus, libr. 4 pro Epist. Pontific., c. 2, et Franciscus Balcharius, Episcopus Methen., libr. contra Calvin. Præterea Cardinalis Contarenus, in lib. de Prædestinatione, adeo favet huic sententiæ, ut excedere videatur, dicens non ex gratiæ efficacitate, sed ex nostra voluntate pendere, quod, tangente Deo cor hominis, cordis duritia rumpatur; intelligit autem non ex gratia, id est non ex sola gratia, vel non ex tali ejus efficacitate, cui non possit liberum arbitrium resistere. Usurpat enim modum quemdam Chrysostomi, homil. de Convers. Pauli, dicentis ea salutis media, quæ alioquin efficacia sunt, et per voluntatem Dei præstantur ad nostram salutem, nihil proficere nobis nolentibus; non quia voluntas Dei infirma sit, sed quia cogere neminem vult. Per quæ ultima verba significat, ad conservandam libertatem, necessarium esse temperamentum hoc in prævenientis gratiæ efficacitate. Quam sententiam usurpavit etiam Budeus in Compendio Theologicarum controversiarum, l. 7 de Gratia et lib. arb., art. 7, et in Scuto fidei, tit. 10 de Lib. arb., propositione 4. In eadem sententia est Delphinus, l. 1 de Rerum eventu, et l. 4 de Lib. arb., et l. 5 de Justificatione, et l. 2 de Prædestinatione, ubi etiam videtur excedere, dicens quod unaquæque voluntas non aliunde, sed ipsa determinat seipsam. Per particulam autem *non aliunde,* non excludit Dei adjutorium, sed absolutam efficaciam extrinsecam. Similiter Cuneus, lib. de Gratia et lib. arb., c. 20, ubi, inter alia, ait concursum causæ primæ non esse aliquid prævium in causa secunda, ac proinde utramque causam simul concurrere, solumque primam dici priorem, quia superior est, a qua inferiores pendent. Et ibi etiam laudat sententiam Ruardi, dicentis ex duobus similiter vocatis unum posse converti, et non alium, pro sua libertate. Quia vero Ruardus addidit particulam *sola,* ipse bene declarat illam particulam solum excludere aliam prævenientem gratiam, non Dei cooperationem, quæ simul incipit et desinit cum libero voluntatis opere. Sic etiam Joannes Maria Verratus, in Apologia contra fautores Lutheranorum, dicit, in illa sententia, libro de Ecclesiasticis dogmatibus : *Initium nostræ salutis Deo miserante habemus : ut vero acquiescamus salutiferæ inspirationi, nostræ potestatis est ; quod est solius Dei, sci-*

licet initium salutis, aliud quod est in mera facultate nostri liberi arbitrii, scilicet acquiescere. Ubi videtur excedere in illa particula *mera*, sed eamdem habet intelligentiam, quia non est posita ad favendum Pelagio, sed ad contradicendum Calvino. Non ergo excludit adjuvantem gratiam, sed prædeterminantem. Eamdemque sententiam, et eodem modo exponendam habet Raphael Venustus, fol. 22, et Th. Clisius, Dominicanus, quæst. 4 de Lib. arb., art. 8. Præterea Julius Sirenus, in compendio de Prædestinatione, l. 2 de Reprobatione, c. 18, ejusmodi prædeterminationem diserte excludit. Ac denique Jodocus Clictoveus, ad 5 Lutheri art., c. decimo de Libertate humani arbitrii, falsum et impium dogma appellat illud, quod Deus inducit et intorquet voluntatem nostram. Videri etiam potest Franciscus Romeus, Generalis Dominicanorum, lib. de Libertate et necessitate operum ; Joannes Maria Capella, lib. de Concordia libertatis humanæ cum Dei præscientia, p. 1, c. vigesimo sexto, et p. 2, c. quinto, sexto et septimo ; Felicianus Capitonius, in Explicationibus Catholicis, p. 2, explicat. 55 ; Petrus Aurelius Sanctius, in recenti Lutheranorum impugnatione, disgress. 3.

CAPUT XLIV.

RESPONDETUR AD QUASDAM OBJECTIONES QUÆ VULGO CIRCUMFERUNTUR CONTRA DOCTORES QUI PHYSICAM PRÆDETERMINATIONEM IMPUGNANT.

Priusquam huic opusculo finem imponamus, satisfaciendum est quibusdam objectionibus, quas in duo capita dividimus. Unum est peculiare de objectionibus contra nostrum prius opusculum de Auxiliis, de quibus in cap. seq. dicemus. Aliud est de quibusdam aliis quæ generatim contra nostram sententiam objecta sunt, præsertim in quodam scripto quod per Hispaniam, Italiam, Galliam et Germaniam in multorum manibus circumfertur ; in quo præcipue fit collatio inter sententiam nostram et Pelagianorum, et similes esse arguuntur, tum in assertionibus quas continet, tum in impugnationibus contrariæ sententiæ.

Objiciunt ergo primo, non solum quod ex nostra sententia sequatur, sed etiam quod asseramus Deum neminem prædestinare absoluto decreto et efficaci suæ voluntatis, antecedente humanam operationem prævisam per scientiam, alias tollere libertatem arbitrii. Hoc autem fuit unum ex dogmatibus reprehensis in Pelagio. Primum probant ex Molina in Concordia, quæst. 23, art. 4 et 5, et disp. 1, memb. 6, § *Multi,* et ex Suarez, l. 1 opusc., cap. 12, num. 2, § *Prima ratio,* et num. 4, § *Jam ergo,* et expressius l. 3, c. 10, n. 20, § *Hinc dicitur,* et l. 2 de Scientia, c. 6, n. 7. Secundum autem probant ex Augustino, l. 2 contra duas epist. Pelagianorum, et l. 4 contra Julian., c. 8, et de Semipelagianis, ex Prospero, Epist. ad Augustinum, versic. *Neminem itaque,* et ex Augustino, de Prædestinatione Sanct., c. 18.

Ad hanc objectionem late a nobis responsum est in proprio opere de Prædestinatione, l. 2. Nunc breviter dicitur primo sermonem esse posse de præscientia futurorum operum humanorum, vel absolute futurorum, vel tantum sub conditione : Si hoc vel illud Deus faciat. Si priori sensu intelligitur objectio, falsum manifeste nobis imponit, quia neque id dicimus, ut evidenter constabit citato loco ; neque id sequitur ex nostra sententia. Quia potius requirimus decretum illud absolutum, ut scientia, quæ ante illud erat tantum conditionata, transeat in absolutam. Unde verba mea in illo loco, qui tanquam expressus citatur, sunt : *Licet Deus illud decretum præhabeat antequam prævideat merita per usum liberum absolute futura, necessario tamen supponit scientiam conditionatam istius.* Si autem loquantur tantum de scientia conditionata, debet fideliter id explicari, quia cum simpliciter dicitur prævideri futura opera ante propositum prædestinationis, plane significatur prævideri ut absolute futura. Et ideo, illo secundo libro de Scientia, expresse animadverti propositum circa electos supponere scientiam meritorum, non ut futurorum simpliciter, sed ut possibilium ex gratia Dei, et consequenter futurorum sub conditione : Si Deus velit tale auxilium homini præstare.

In hoc ergo sensu concedimus sequelam, et assertionem illam, non solum veram et necessariam, sed etiam certam et expressam D. Augustin. esse credimus ; imo etiam evidentius sequi ex sententia arguentis quam ex nostra. Quæ omnia in dicto libro de Prædestinatione late probavi. Ratio autem horum a priori est, quia illa scientia non postulatur, ut illa opera sic præscita possint esse ratio meritoria aut motiva ad propositum prædestinationis, nam ad hoc necessaria esset præscientia absoluta, sed requiritur ut voluntas

divina possit efficaciter intendere prædestinationis finem; nam si non haberet, in sua præscientia, media efficacia ad talem finem, non posset prudenter illud absolute præfinire, ut est per se evidens, etiam in humana providentia, servata proportione. Et ideo Augustinus semper conjungit præscientiam prædestinationi, dicitque per prædestinationem præparari beneficia in præscientia, de Prædestinatione sanct., c. 10, et de Dono persever., c. 14. Et idem supponit quoties vocationem ex proposito declarat esse congruam juxta dictam conditionatam præscientiam, ut quæst. 2 ad Simplic., et de Spiritu et litter., cap. 33 et 34. Et fortasse eodem sensu dixit Paulus ad Rom. 8 : *Quos præscivit, et prædestinavit.* Denique si Deus exequitur propositum prædestinationis per auxilium de se efficax ac prædeterminans, numquid ante illud propositum non præcognoscit quod, si daret tali homini tale auxilium, infallibiliter habiturus esset bonum meritum vel bonam dispositionem? Non potuit certe magis hoc ignorare quam si sol esset illuminaturus si crearetur; ergo sicut tale auxilium supponitur ut possibile, et necessarium ad bona merita ante propositum prædestinationis, ita præscientia bonorum operum sub illa conditione : Si tale auxilium detur, necessario supponitur ad prædestinationis propositum, eo modo quo necessaria in Deo sunt priora liberis; quomodo ergo in nobis damnant quod ipsi negare non possunt? Nam quod in modo illius præscientiæ diversa sentiamus, alterius considerationis est, nam ad præsens nihil refert, cum in alio etiam principio, quod caput est, etiam conveniamus, nimirum illa bona prævideri ut futura, non ex solo libero arbitrio, sed prævento et adjuto per veram Dei gratiam; quod si aliud de nobis clamitant, falsum testimonium nobis imponitur, ut satis in superioribus ostensum est.

Quapropter quæ de sententia Pelagii et reliquiarum ejus asseruntur et referuntur, extra rem sunt, fuit enim longe dissimilis causa illorum. Loquebantur enim illi de bonis operibus futuris ex solis viribus liberi arbitrii, in quibus ponebant meritum gratiæ, et consequenter prædestinationis seu propositi Dei non solum dandi gloriam, sed etiam primam gratiam. Hoc autem constat ex eisdem locis Augustini, quæ ab ipsis citantur. Nam secundo libro contra epist. Pelag., c. 5, reprehendit Pelagium, qui ob hoc existimavit, vel existimare se finxit sub nomine gratiæ fatum introduci, si dicamus gratiam non secundum merita nostra dari, sed secundum divinæ voluntatis propositum et misericordiam, eodemque modo refert eumdemmet errorem Pelagii, lateque impugnat in l. 4 contra Julian., c. 8. Quis autem nunc asserit gratiam primam secundum merita nostra dari, aut fatum introduci, si gratuitum propositum prædestinationis ponatur? Quin potius, ut explicetur et intelligatur quomodo illud propositum esse possit sine fatali necessitate, præscientia illa necessaria judicatur. Semipelagiani vero non solum in hoc errarunt, quod ad illud meritum prævisum putabant sufficere solum liberum arbitrium, sed etiam quia ad veram causalitatem meriti et demeriti putabant satis esse scientiam futurorum, tantum sub conditione, quæ in rigore clauditur sub scientia tantum possibilium, ut expresse constat ex dicta epist. Prosperi ad Augustinum, et ex eodem Augustino, de Prædestinatione Sanct., c. 12. Nam in 18, quod ab arguente citatur, potius generaliter agit contra Pelagianos, et ibi expresse adnotat Pelagium dixisse, præscivisse Deum qui futuri essent sancti et immaculati per liberæ voluntatis arbitrium, atque ita elegisse eos qui per se futuri erant sancti, non quos ipse fecit aut facturus esset sanctos. Nihil ergo error ille Pelagii vel Semipelagianorum ad præsentem causam pertinet.

Secunda objectio. — Secundo objiciunt quod, juxta nostram sententiam, consequenter dicamus concursum Dei generalem non esse influxum Dei in causam secundam, quasi ea prius mota agat et producat effectum, sed esse influxum immediatum cum causa in illius actionem et effectum, quia alia præmotio et applicatio commentitia et superflua est, et in actionibus liberis præjudicans libertati, quæ omnia patent (inquiunt) ex Molina, in Concordia, disput. 26, ad 9, 14, artic. 13, et latius ex Suarez, l. 1 de Auxiliis, c. 9. At vero hanc ipsam motionem præviam ex eodem fundamento negavit Pelagius, ut constat ex Hieronymo, in Epist. ad Ctesiphontem, et ex Augustino, epist. 106 ad Bonifacium, alias ad Paulinum, non procul a fine, ubi clare (inquiunt) est sermo de concursu prævio, quem negavit Pelagius, ne libertas destrueretur.

Respondetur sententiam illam de concursu generali, et nostram esse, et omnino veram, non solum ne lædatur liberum arbitrium, (posset enim excogitari vel potius fingi præmotio non prædeterminans ad unum, sed com-

plens vim agendi, et inclinans cum indifferentia), sed etiam quia repugnat quoad actus malos divinæ bonitati, maxime cum illa præmotio cum prædeterminatione ponitur. Itemque quia etiam in agentibus naturalibus est inintelligibilis illa prævia actio primæ causæ in secundam, et sine ullo fundamento, ut late in l. 1 de Auxiliis prosecuti sumus; nec de hac re fuit unquam disputatio ab Augustino aut Hieronymo cum Pelagio. Probabile quidem est Pelagium in illo fuisse errore, quem postea Durandus secutus est, negando necessitatem generalis concursus Dei ad actiones causarum secundarum. Posita autem necessitate illius concursus, an ille sit influxus in ipsam causam secundam, vel in effectum et actionem ejus, hoc nunquam disputatum est cum Pelagio, nec quidpiam de hoc refertur ab auctoribus, et quidquid ille sensisset, non pertinebat ad dogmata fidei per se loquendo. Hoc imprimis patet ex locis Hieronymi et Augustini, quæ allegantur, et aliis quæ non allegantur. Hieronymus enim, in epist. ad Ctesiphontem, his verbis refert Pelagii errorem : *Dei est gratia quod propriæ nos condidit voluntatis, et libero arbitrio contenti sumus, neque ultra ejus indigemus auxilio, ne si indiguerimus liberum frangatur.* Et infra sic inquit : *Dei potentia factos se esse jactant, qui nullius ope indigent,* in quo significat Pelagium negasse necessitatem omnis concursus causæ primæ, et in hoc fecisse voluntatem humanam æqualem divinæ, quod sine alterius ope potest operari. Unde infra ait : *Asserunt se per arbitrii libertatem nequaquam ultra necessarium habere Deum.* Neque in tota illa epistola invenietur verbum, an hoc auxilium sit influxus in causam, vel illum requirat, sed solum quod sit adjutorium vel auxilium ; certum est autem quod vere auxiliatur et adjuvat qui simul influit in actionem, licet non influat aliquid novum in alium cooperatorem. Unde idem Hieronymus, l. 1 Dialogorum contra Pelagianos, parum ab initio, postquam eisdem fere verbis hunc illorum errorem retulit, verbum etiam cooperandi ponit, talem ex eis referens argumentationem : *Si in omnibus ille cooperatur, non est meum, sed ejus qui adjuvat, imo qui in me cooperatur, præsertim cum absque eo facere nihil possim.* Eodem modo Augustinus, d. epist. 106, refert hunc errorem, non esse liberum arbitrium, si Dei indiget auxilio, quum in propria voluntate habet aliquis facere vel non facere. Inferius vero contra Pelagium ipse subdit : *Fateatur esse liberum arbitrium, etiam si divino indiget adjutorio.* Et lib. de Gratia Christi, c. 3, de Pelagio inquit : *Voluntatem et actionem nostra esse asserit, atque ita nobis tribuit, ut non nisi a nobis esse contendat ;* et in c. 6 ait Pelagium negasse Deum cooperari homini cum operatur. Quibus omnibus insinuant hi Patres negasse Pelagium necessitatem influxus divini in nostras actiones, et in hoc errasse. Qui ergo imprimis fatetur necessitatem hujus divini influxus, et in eo ponit influxum generalem, directe contradicit Pelagio.

Imo ex dictis intelligitur hoc imprimis debere esse influxum causæ primæ in ipsammet actionem causæ secundæ, et in hoc formaliter ac per se consistere essentialem dependentiam in agendo causæ secundæ a prima, quæ ex hoc potissimum nascitur, quod tam effectus quam actio causæ secundæ habet esse participatum, quod necesse est ut immediate pendeat et fluat ab ipso esse per essentiam. Hoc autem dogmate stabilito, an, præter hunc influxum, et præter collationem et conservationem totius virtutis necessariæ ad agendum, sit necessaria nova actualis motio et influentia causæ primæ in secundam, nunquam est ab antiquis Patribus in controversiam vocatum, neque indicarunt unquam id esse necessarium ad opera naturæ. Imo, quoties contra Pelagium docent ad opera pietatis, non solum cooperans auxilium , sed etiam præviam motionem Dei esse necessariam, id tanquam speciale et proprium gratiæ requirunt, ultra indigentiam communem causarum omnium secundarum. Quod significavit Paulus Orosius, de Arbitrii libertate, p. 723 et 726. Scripsit autem contra Pelagium eodem tempore quo Hieronymus, aitque illum negasse non solum illam gratiam quam Deus largitur Ecclesiæ suæ, sed etiam generalem cooperantem gratiam, quam Deus quotidie, per dies et momenta, cunctis et singulis ministrat, ita enim appellat generalem concursum.

Neque ex similitudine rationis ullum argumentum contra nos sumitur, nimirum quod utamur eadem ratione qua Pelagius utebatur. Falsum enim hoc est, nam Pelagius inferebat tolli liberum arbitrium, si auxilium Dei etiam per cooperationem seu influxum in actionem est necessarium. Quam sequelam nullius momenti esse nos fatemur, cum asseramus liberum arbitrium creatum essentialiter indigere hoc auxilio, quod illi præsto est ex parte Dei, et potest non uti illo si nolit, et

ideo non repugnat libertati, sed adjuvat illam. Alia vero ratio est de antecedente influxu in causam, nam si hic necessarius est et non datur, nec in potestate hominis constituitur, cum non sit efficienter ab ipso, sed a solo Deo, jam ex hac parte tollitur potestas operandi, et consequenter libertas arbitrii, ab his omnibus qui tale auxilium non recipiunt. Aliunde vero si influxus ille talis est ut, illo posito, non sit in potestate voluntatis continere actionem ad quam ordinatur, tollitur potestas non operandi ab his omnibus quibus talis influxus datur, antecedenter præveniendo eorum libertatem. Non est ergo similis argumentatio Pelagii et nostra; ille enim hallucinatus est, quia non intellexit quomodo possit cooperatio Dei esse necessaria, et nihilominus esse in potestate voluntatis habere quoties voluerit, vel carere illa quoties cessare maluerit. Hæc autem omnia procedunt de concursu generali ut sic, nam ex alio capite potest esse necessarius influxus Dei prævius in ipsam voluntatem, ut contingit in operibus gratiæ. Et nihilominus ut salvetur vera libertas in eisdem operibus, necessarium est et motionem illam paratam esse homini ex parte Dei, et, postquam datur, esse in potestate hominis illa uti vel non uti, ut Concilium Senonens. in Decretis fidei adnotavit.

Tertia objectio. — Solemus nos contra sententiam illam de necessitate physicæ prædeterminationis, fundatam in essentiali dependentia causæ secundæ a prima, maxime urgere rationem illam, quod inde sequatur Deum, eodem modo ex se et efficacissime determinare voluntatem hominis ad actiones peccaminosas, quas hic et nunc et cum tali cognitione sine malitia morali exercere non valet, ut in nostris libris manifestum est. Contra hanc ergo rationem objiciunt, quia simili argumento utebatur Pelagius ad probandum non dari peccatum originale, quia cum Deus concurrat ad generationem humanam, Deus esset auctor originalis peccati, si per illam homo in peccato gigneretur. Referuntque Augustinum, libro tertio contra Julianum, capite nono, similem argumentationem Juliano tribuentem.

Sed nos imprimis non argumentamur ex concursu Dei, sed ex prævia motione, imo ex efficaci prædeterminatione. Quod si hanc ipsi admittunt etiam in actionibus peccatorum (ut in ipsa objectione videntur supponere), multum profecto a tota antiquitate, et, ut libere pro Deo loquar, a vera pietate discrepant; nam ut homines faciant divinæ motioni nimium subjectos, faciunt illos sacrilegos, dum malitiæ originem in Deum ipsum refundunt. Unde, licet daremus argumentum Pelagii esse quod ipsi dicunt, non esset ad rem quod objiciunt, quia nos non admittimus Deum prædeterminare physice hominem, etiam in humana generatione, quod necessarium esset ut argumentum esset simile. Addimus vero præterea quod, licet Deus prædeterminaret physice voluntatem hominis ad generationis actum (quod fortasse facere posset necessitando voluntatem hominis quando honeste fit), nihilominus non esset similis argumentatio, neque inferri posset inde Deum esse auctorem peccati originalis, quia illud peccatum non sequitur ex illa actione, ut est particularis actio moralis talium personarum, sed ex actione peccaminosa Adæ, ut fuit caput totius naturæ. Cujus signum est, quia illa actio generandi, etiam ut est a talibus personis, non est mala moraliter, quantumvis sciant prolem esse in peccato generandam. Nihil ergo est quod imputetur Deo, etiamsi determinet generantium voluntatem ad talem actionem, quia tota illa bona est, quidquid sit de effectu originalis peccati, qui aliunde sequitur. Unde neque ipsi Pelagiani usi sunt tali argumento, maxime cum ipsi non agnoscerent necessitatem concursus generalis Dei ad actiones naturæ, ut paulo ante visum est. Argumentum ergo Juliani, quod Augustinus refert, hoc erat, nimirum: omnia quæ ad humanam generationem concurrunt, bona sunt et a Deo, qui corporis membra formavit, et dissimilia in sexibus fecit, ut conjungi possent; ergo conjunctio ipsa mala non est; ergo nec fructus ejus potest esse malus. Cui argumento Augustinus uno verbo respondet, concedendo totum, quia fructus illius conjunctionis est homo secundum naturam, quæ bona est, cui fructui adjungitur malitia culpæ, quæ non est fructus corporum (ait Augustinus), sexuum, conjunctionum, sed originalis veterisque peccati.

Quarta objectio. — Simili modo impugnant rationem qua uti solemus contra auxilium præveniens ex se efficax, quia si illud est necessarium et actu non datur, nunquam est in potestate proxima voluntatis operari aut non operari, prius natura quam determinetur ad operandum vel non operandum, quia neque actu habet omnia necessaria ad talem determinationem, neque etiam habet illud

auxilium in potestate sua, quia Deus solus illud dare potest, et dat, nulla expectata hominis dispositione. Si autem tale auxilium actu datur, jam non est in potestate hominis non sequi determinationem ejus, quam ipsum auxilium ex se et natura sua necessario facit ex suppositione ipsius. Contra hunc ergo modum argumentandi objiciunt, quia eodem modo impugnabant necessitatem prævenientis auxilii Pelagiani, ut constat ex Augustino, lib. de Correptione et gratia, c. 2, 3, 4 et 5, 11, 12 et 14.

Respondetur longe diversam esse assertionem, quam impugnare contendebat Pelagius, ab illo dogmate quod nos impugnamus, et ideo licet daremus formam seu principia argumentationis esse eadem, possent esse efficacia ad expugnandum falsum dogma, licet ad impugnandam fidei veritatem nihil valeant. Pelagius enim negabat necessitatem prævenientis gratiæ per internas inspirationes et illuminationes; hoc constat ex eisdem locis Augustini, lib. de Correptione et grat. Nam cap. 2 probandum assumit contra Pelagium sine gratia nihil facere homines, non solum ut, monstrante ipsa, quid faciendum sit sciant; verum etiam ut, præstante illa, faciant cum dilectione quod sciunt. Probatio autem quam adjungit hæc est : *Hanc quippe inspirationem bonæ voluntatis atque operis poscebat Apostolus.* Inspiratio ergo est illa gratia præveniens quam defendit contra Pelagium, illo enim nomine totam vocationem complectitur. Est ergo longe diversa assertio a Pelagio impugnata. Deinde Pelagius, in argumentatione sua, supponebat quidem unum principium, quod nos etiam supponimus, nimirum ad libertatem necessarium esse ut voluntas, prius natura quam operetur vel non operetur, habeat actu vel in potestate sua omnia prærequisita ad operandum, et quod illis positis possit etiam non operari. Quod principium Catholicum est, et ideo Augustinus nunquam illi respondet negando principium, sed falsam propositionem quam sub illo subsumebat. Putabat enim Pelagius, si gratia præveniens necessario est, nunquam esse in potestate voluntatis completa operari vel non operari. Quam subsumptionem falsam esse, in dict. capite 3, his verbis Augustinus significavit : *Præcepit ut habeatur charitas, orat ut abundet charitas ; o homo in præceptione, quid debeas habere; in correptione, cognosce tuo te vitio non habere,* etc. Supponit ergo esse in potestate hominis habere gratiam necessariam, eique imputari si non habeat, quia Deus, quantum in se est, semper præbet, quamvis hoc faciat diversis et innumerabilibus modis, pro sua voluntate, ut dicit in fine cap. 5; et in cap. 11, generalem statuit regulam, si Angelo aut homini denegetur adjutorium sine quo permanere aut bene operari non possit, non potuisse illi imputari quod sua culpa cecidisset. Ita ergo, non obstante necessitate gratiæ prævenientis, salvat Augustinus libertatem quoad potestatem operandi, quia illa gratia, quæ necssaria est, omnibus datur vel offertur, quantum est ex parte Dei, nullusque caret illa vel efficacia illius, nisi sua culpa. Libertas autem quoad potestatem non operandi defenditur ab Augustino, non obstante necessitate talis gratiæ, quia per liberum arbitrium obsisti potest ne suum habeat effectum, ut patuit in malis Angelis, et in Adamo in statu innocentiæ, et patet etiam nunc in omnibus prædestinatis. Quod si in prædestinatis talis est ut infallibiliter habeat effectum, non est quia illi resistere non possit liberum arbitrium, sed quia ex misericordia et sapientissima providentia Dei eo congruenti modo datur, quod de facto ei non resistatur, et sic dixit Augustinus, citato libro, capite decimo quarto : *Deo volenti salvum facere, nullum hominis resistit arbitrium.* Ubi non immerito non dixit : Non potest resisti; et eodem modo loquitur in libris de Prædestinatione Sanctorum, et de Dono perseverantiæ, et latius explicat quæstione secunda ad Simplician. Hæc vero doctrina Augustini non habet locum respectu gratiæ physice prædeterminantis; nam auctores qui necessitatem et modum efficaciæ ejus introducunt, revera admittunt duo illa quæ Pelagius subsumebat et imponebat Augustino ; unum est, quod habere vel non habere hanc gratiam nullo modo est in potestate hominis, sed Deus, pro solo suo arbitrio, dat illum vel negat : unde plane sequitur ut illi, quibus denegata est, simpliciter non habeant potestatem operandi, quia carent principio necessario operationis, quod eis non datur neque offertur, nec per eos stat quominus illud habeant; et e converso talis ponitur illa gratia in his quibus datur, et ut a solo Deo in eis fiat præveniendo usum libertatis eorum, et illa posita ei resistere non possint, sed necessitate quadam antecedenti et causali sequitur operatio. Ex quo plane sequitur ut in hujusmodi hominibus tollatur libertas per hujusmodi prævenientem determinationem,

quoad potestatem non operandi. Cum ergo dicti auctores propositionem hanc, ut a nobis subsumitur, non negent nec negare possint in sua sententia, non possunt argumentationem nostram conferre cum argumentatione Pelagii, neque responsionem Augustini ad suam causam applicare, quod reipsa et usu constat in his qui sunt præcipue illius dogmatis fundatores; non enim respondent nobis negando minorem propositionem subsumptam, ut Augustinus respondet Pelagio, sed mutando definitionem libertatis, atque ita formaliter vel virtute negando majorem; aiunt enim voluntatis actum semper esse liberum, si voluntas a judicio cum indifferentia moveatur, quantumvis aliunde ex parte ipsiusmet voluntatis ita præmoveatur, ac prædeterminetur ad exercitium actus, ut ei resistere non possit. Quæ doctrina salvat libertatem coactioni oppositam, non tamen veram libertatem indifferentiæ necessitati oppositam, quam confiteri debemus in nostris actibus secundum doctrinam fidei; et præterea non salvat potestatem operandi in his qui prædeterminationem hanc non recipiunt, quæ necessaria ponitur ad completam potestatem operandi; et hæc doctrina et differentia est præ oculis habenda in omnibus his objectionibus in quibus fit quædam collatio inter argumenta Pelagii et nostra.

Quinta objectio. — Quinta ergo objectio eadem est cum præcedenti, et ad idem tendit; solum mutatur in ea unum vel aliud verbum, et adduntur alia loca Augustini. Objicitur ergo quod sic argumentemur: auxilium gratiæ efficax non est in potestate hominis, vel, illud gratis dat quibus vult Deus; ergo quibus non dat non poterunt servare affirmativa præcepta; ergo non observare illa, non poterit ad culpam imputari. Est autem vis objectionis qua ita argumentabatur Pelagius, et illi respondet Augustinus in dictis capite de Correptione et gratia, et clarius (aiunt) lib. 2 contra Duas epistol. Pelagian., c. 6, et lib. 4 contra Julian., cap. 8. Idemque cum Semipelagianis faciunt Prosper et Hilarius in epist. ad Augustinum.

Sicut autem objectio est eadem, ita et responsio. Quia vero in objectione adduntur illa verba: Vel illud gratis dat quibus vult Deus; cavenda illa sunt, quia sunt æquivoca, et in nostris locis citatis non inveniuntur. Nam quod auxilium præveniens ac necessarium gratis detur et ex solo beneplacito Dei, omnes fatemur, et præsertim si sit primum auxilium, nam secundum vel tertium jam possunt dari ex aliquo merito vel dispositione operantis, quod in priori auxilio fundetur. Neque ad rationem libertatis quidquam obstat aut refert, quod præveniens auxilium, sive efficax, sive non efficax, gratis conferatur. Solum ergo requirimus, et necessarium judicamus, quod tam præveniens auxilium quam efficacia ejus detur vel offeratur quantum est ex parte Dei, et quod carere illo vel actuali efficacia ejus in hominem refundatur, et non in Deum. In hoc ergo sensu argumentatio illa efficacissima est. Neque Augustinus in Pelagio illam dissolvit aliter quam astruendo in hominis potestate esse habere hanc gratiam, saltem orando et postulando illam, supponitque ad orandum et postulandum non deesse illi divinum auxilium, si illum non impediat, vel auxilio jam recepto strenue uti velit. Quod ex citatis locis, de Correptione et gratia, adductis propriis Augustini verbis jam vidimus. In libro autem secundo contra duas epistol. Pelagian., c. 5, nihil de hoc argumento Augustinus tractat, sed calumniam Pelagii excludit, qui nomine gratiæ fatum introduci asserebat, si gratia non secundum merita datur. Quæ collectio stultissima erat; nam licet gratia gratis detur, potest dari accommodata ad usum libertatis, ut revera datur. Neque inde fit ut detur propter usum liberum tanquam propter meritum, sed tanquam propter finem; prævenitur autem homo per gratiam, ut habere valeat primum usum suæ libertatis, et ut illud habeat si velit, et interdum datur ut infallibiliter habeat ex proposito Dei mere gratuito. Illa vero infallibilitas non est ex fati necessitate, sed ex infinita Dei præscientia et providentia; at si oriretur ex intrinseca causalitate antecedentis motionis, et hæc motio nullo modo esset dependens ex libertate, plane sequeretur necessitas fato similis, quod nunquam Augustinus negavit, neque similem gratiam defendit, quia nunquam de illa cogitavit. Et eodem modo tractat objectionem illam de fatali necessitate, in d. l. 4 contra Julian., capite octavo. Præcipue vero ibi defendit gratuitam electionem et vocationem prædestinatorum, ita ut ex illa nulla sequatur fatalis necessitas, sed solum singularis Dei providentia per quam novit Deus infallibiliter intentum quod vult, absque necessitante motione. Quod sine dubio verissimum est; non esset autem ita verum si non posset id facere absque prædeterminante motione. Et ex hac sola nos

inferimus necessitatem repugnantem libertati, non ex providentia prædestinationis, ut videntur intulisse Pelagiani. Idemque fortasse fecerunt Semipelagiani apud Prosperum et Hilarium, quibus eodem modo respondendum est.

Sexta objectio. — Ad idem tendit hæc objectio, quia nos consequenter inferimus præcepta Dei esse observatu impossibilia, si prædestinatio est ad hoc necessaria, et illa non est in nostra potestate, et consequenter inferimus injusta esse supplicia, inutiles objurgationes, et similia, quæ inferri solent contra eos qui negant libertatem. At inquiunt idem dixisse Pelagianos et Semipelagianos contra Augustinum, ut ex ipso et ex Prospero et Hilario citatis locis constat. Transeat vero idem dixisse vel intulisse hæreticos illos contra Augustinum, sed non in simili causa neque ex eodem fundamento, ut jam satis explicatum est. Nam hæc argumentatio non est distincta a præcedenti, sed est major explicatio incommodorum quæ sequuntur, ablata libertate ; imo in illo loco, quem ex lib. 3 de Auxiliis adducunt, nihil de his incommodis in particulari ego tracto, sed solum de necessitate quæ inducitur per talem determinationem.

Septima objectio. — Hæc item objectio coincidit cum præcedentibus; fit enim contra aliam illationem, quæ a Molina et aliis fieri solet, scilicet, induci hominem in quamdam desperationem, cum dicitur esse illi necessarium auxilium quoddam præveniens de se efficax, quod Deus nec dat nec paratus est dare multis hominibus, imo majori parti hominum, neque in illorum potestate esse ut auxilium efficax seu efficaciam auxilii habeant. Objiciunt ergo quia hoc ipsum inferebant Semipelagiani, ut refert Hilarius in epistola ad Augustinum, circa medium, § *Deinde moleste ferunt.*

Verumtamen licet Semipelagiani eamdem facerent illationem, non tamen ex eodem principio, sed ex doctrina Augustini de dono perseverantiæ, quod in natura lapsa datur prædestinatis, ut patet libro de Correptione et gratia, c. 11 et 12. Putabant enim Semipelagiani, ut ibidem Hilarius refert, tale esse hoc donum, ut reddat hominem impeccabilem, ut patet ex illis verbis : *Nunc ita Sancti juvantur, ut declinare non possint, siquidem eam acceperunt volendi perseverantiam, ut aliud velle non possint.* Et e converso, de his quibus hoc donum non datur, putabant ita deseri, *ut eis nolle justitiam inevitabili necessitate conjunctum sit.* Hæc enim sunt verba quibus ipsi explicabant sententiam Augustini, sive illam ita intelligentes, sive hoc tanquam incommodum ex illa inferentes; quo posito, consequenter etiam aiebant inde homines in desperationem induci. Falsum vero testimonium Augustino imponebant; nunquam enim dixit donum perseverantiæ dari homini ut declinare non possit, sed ut non declinet, neque ut aliud velle non possit, sed ut id non velit. Neque dixit Augustinus omnes, qui hoc donum non recipiunt, deseri priusquam ipsi deserant, neque habere inevitabilem aliquam necessitatem male operandi, sed potius sua culpa carere actuali perseverantia, et ita solvitur hæc objectio ab Augustino, in libro de Dono perseverantiæ. At vero Molina et alii non argumentantur ex necessitate veri doni perseverantiæ, sed ex necessitate auxilii physice prædeterminantis, et supponit hæc illatio alias de quibus in præcedentibus objectionibus dictum est, et illis suppositis est evidens, ideoque nihil amplius de hac illatione dicere necesse est.

Octava objectio. — Aliud præcipuum fundamentum quo uti solemus contra physicam prædeterminationem, est, quia sequitur omnes illos, qui tale auxilium de se efficax non recipiunt, non habere auxilium sufficiens ad operandum, quia non est auxilium sufficiens illud quod indiget alio ut operationem producat. Contra hoc ergo fundamentum objiciunt, quia simili argumento utebantur Semipelagiani apud Hilarium, in epistola et versiculo proxime citatis. Nam ex eo quod Augustinus docet, prædestinatis dari auxilium quo perseverent, inferebant, eos, quibus tale auxilium non datur, non posse bene operari, quod est inferre non habere auxilium sufficiens.

Respondemus fundamentum illud, recte intellectum, esse solidum et inevitabile contra necessitatem auxilii prævii et de se efficacis ad prædeterminandam voluntatem. Non enim dicimus (ut ipsi referunt) non esse auxilium sufficiens, illud quod indiget alio ut operationem producat; scimus enim esse auxilium sufficiens, illud quo præparatur voluntas per gratiam prævenientem, quamvis indigeat auxilio adjuvante, seu actuali concursu ad actualem operationem; sed dicimus illud auxilium præveniens, quod indiget alio præveniente, non esse sufficiens in suo ordine; quod videtur ex terminis per se evidens, nam sufficiens includit omnia necessaria respective, seu in illo ordine, in quo dicitur sufficiens. Dicimus præterea, nullum auxilium esse sim-

pliciter sufficiens etiam ad posse, quod indiget ad operandum alio prævenienti auxilio, quod homini non datur, neque offertur, neque est in potestate ejus habere illud. Quod etiam credimus esse ex terminis per se notum, ut alibi latius tactum est. Merito autem ex hoc principio sic declarato argumentamur, quia omnes illæ conditiones attribuuntur auxilio prædeterminanti, et de se efficaci; est enim necessarium ad operationem, et ideo dicitur prædeterminare ad illam, et non est in potestate hominis habere illud, quando ex voluntate Dei non datur, quia nihil facere potest ad obtinendum illud; recte ergo infertur non haberi auxilium sufficiens sine illo. At vero Semipelagiani nullum habuerunt fundamentum suæ illationis, ut in proxima superiori ratione diximus, nam idem locus est qui citatur et eadem illatio ex falsa suppositione. Augustinus enim nunquam dixit auxilium ad perseverandum ita negari reprobis, ut non habeant aliquo modo in potestate sua recipere illud, si velint, quia præveniuntur aliquo auxilio vere sufficiente ad aliquid boni faciendum, vel ad orandum; quod si faciant, majus recipiunt quo paulatim perseverent; non est ergo similis argumentatio.

Nona objectio.— Hæc objectio est repetitio præcedentium; fit enim contra illa duo incommoda quæ inferre solemus ex necessitate auxilii de se efficacis ac prædeterminantis, quia tollitur potestas non operandi ab his quibus datur, et hi, quibus non datur, relinquuntur sine potestate operandi, et nihil novi objicitur, nisi quod etiam Semipelagiani simili modo argumentabantur contra necessitatem doni perseverantiæ apud Hilarium supra. Mirum ergo non est quod nos etiam nihil novum respondeamus, sed quod jam sæpe diximus, Semipelagianos male intellexisse Augustinum, et ideo male intulisse; nos autem recte intelligere ac fideliter referre hanc novam sententiam, et ex illa recte inferre prædicta incommoda. Et signum hujus diversitatis est, quod isti auctores nunquam nobis respondent negando illationem quam facimus. At vero Augustinus nunquam admittit quod illi Semipelagiani imponebant, nam illo posito videbat recte sequi incommoda quæ inferebant, sed declarat semper quomodo sit in potestate hominis habere auxilium necessarium ad perseverandum si velit, et quomodo electis detur actu perseverare per congruam vocationem, et sine prævia determinatione ad unum.

Decima objectio. — Hæc non pertinet ad præsentem causam, sed fit contra quamdam doctrinam a multis antiquis Theologis probatam, quia hoc tempore illam specialiter defendit Molina, nimirum quod, nisi Deus esset paratus ad illuminandum supernaturaliter omnem hominem, facientem quod in se est per lumen rationis et vires liberi arbitrii, si majores non habet, non esset verum dicere Deum velle omnes homines salvos fieri, etc., quia nec voluntate antecedente, nec voluntate consequente id vellet. Objicitur autem quia simili modo argumentabantur Pelagiani apud Augustinum, lib. 4 contra Julianum, capit. 8, et Semipelagiani apud Prosperum et Hilarium, in suis epistolis.

Duo vero breviter et obiter dicimus: unum est, negari non posse Augustinum interdum et variis in locis aliter interpretari verba illa Pauli: *Deus vult omnes homines salvos fieri*, ita ut de voluntate absoluta et consequente intelligantur, ac proinde non extendantur ad omnes homines absolute et simpliciter, sed cum aliqua limitatione. Nihilominus tamen certum est probari etiam ab eodem Augustino expositionem de voluntate antecedente erga omnes homines simpliciter et absolute; nec potest sensus ille a Catholicis Theologis rejici, tum quod sit frequentiori Sanctorum calculo comprobatus; tum quod sit planior et contextui Pauli conformior, et aliis Scripturæ testimoniis consentaneus. Recte ergo facit Catholicus Theologus ex illo sensu argumentando, etiamsi hæretici eodem sensu usi fuerint ad suam argumentationem. Sed est secundo notanda differentia, nam Pelagiani et Semipelagiani conabantur inde inferre initium salutis esse ex homine, qui per liberum arbitrium potens est mereri a Deo primum gratiæ auxilium; imo etiam inferebant expectare Deum hoc initium ex parte hominis. Catholicus autem Theologus potius infert Deum ex sola sua misericordia et liberalitate paratum esse ad illuminandum omnem hominem venientem in hunc mundum, sine ulla exceptione, quantum est ex parte Dei, ex quo ulterius addidit Molina, cum multis Theologis, quod, si homo non ponat impedimentum ex parte sua, erit certior et infallibilior illuminatio divini auxilii, non quia illam homo mereatur, aut aliquo modo inchoet, sed quia Deus vult pulsare, et homo non ponit obstaculum. Quæ collectio est pia et probabilis in hoc sensu; nam, licet Deus sæpe et frequentissime illuminet multos rebelles, et ponentes

impedimenta quantum est ex parte sua, nihilominus certum etiam est quod, si quis inventus fuerit non ponens tale impedimentum, infallibiliter illuminabitur ex vi generalis voluntatis; quia tunc impleta est conditio quam potest includere talis voluntas, ac perinde non potest voluntas ipsa non impleri. In hoc ergo sensu inferunt, ex illo testimonio Pauli, dogma illud de faciente quod in se est, non quia talis homo mereatur aut se disponat ad gratiam, ut passim admonet ipse Molina, sed solum quia non ponit impedimentum liberalitati Dei; sed de hoc latius alibi, præsertim lib. 2 de Prædestinatione.

Undecima objectio. — Imponitur nobis in hac objectione, quod asseramus auferri libero arbitrio propriam laudem et industriam, si Deus illud efficaci gratia prævenit. Et hoc dictum impugnant, quia dicunt fuisse sententiam Cassiani et Semipelagianorum, ut constat (inquiunt) ex Prospero contra Collatorem, c. 36 et 38 (ut ipsi referunt), et definit. 11.

Ad hanc vero objectionem, præter dicta in superioribus, hoc solum addere necesse est, dupliciter intelligi posse aliquam laudem et industriam servandam esse libero arbitrio: uno modo, tanquam unico et sufficienti principio illius laudis et industriæ; alio modo, tanquam cooperatori gratiæ Dei. Priori modo voluerunt Semipelagiani reservare aliquam laudem vel industriam libero arbitrio, saltem quoad initium bonæ voluntatis, in quo graviter errabant. Posteriori autem modo fides docet libero arbitrio reservandam esse aliquam laudem, vel industriam, sicut reservatur etiam meritum. Quoad hoc ergo magna est differentia in illatione nostra et illorum quoad consequens illatum; nam nos deducimus ad id, quod vere est inconveniens contrarium principiis fidei; illi vero inferebant, tanquam inconveniens, id quod liberum arbitrium per se spectatum ac solitarie sumptum non habeat aliquam laudem et industriam in operibus pietatis, et hunc sensum sæpius indicat Cassianus in illo opere, quod Prosper impugnat.

Deinde, quod attinet ad vim illationis, nos non ita argumentamur: Si Deus efficaci gratia hominem prævenit, privatur liberum arbitrium sua laude et industria; sed in illo antecedenti addimus: Si gratia de se efficaci et physice prædeterminante liberum arbitrium præveniatur; et inde recte inferimus privari, non quidem laude principalis aut unici operarii, hanc enim nunquam illi tribuimus, sed moralis cooperatoris et coadjutoris minus principalis; et hæc illatio fundatur in alia, quod per illam gratiam tollitur liberum arbitrium, et est consecutio per se satis evidens. At vero Cassianus non inferebat ex gratia per se efficaci aut prædeterminante, sed ex hoc solum quod actus pietatis sunt dona Dei, inferebat privari liberum arbitrium omni industria, et laude sibi debita; quæ illatio et frivola et erronea est, quia non videtur intellexisse quomodo liberum arbitrium et gratia conveniant in uno et eodemmet opere, quod et sit donum Dei ratione gratiæ, et laudabile homini ratione cooperationis liberæ; ideoque ita partitus est munera liberi arbitrii et gratiæ, ut aliquid, laude dignum, sit a solo libero arbitrio, et id quod est a gratia, eo ipso non sit laude dignum respectu hominis. Et hunc sensum indicant verba Cassiani in illa 11 definitione, quæ est de centurionis fide: *Miratur* (inquit) *eum Dominus, atque collaudat, cunctisque illis qui ex Israelis populo crediderunt præfert, dicens: Amen dico vobis, non inveni tantam fidem in Israel; nullius enim laudis esset ac meriti, si id in eo Dominus, quod ipse donaverat, prætulisset.* Nihil ergo reputat merito et laude dignum, quod a Deo donatum sit, sed quod a solo libero arbitrio sit profectum. Ideoque merito subjungit Prosper: *Impius sensus qui putat beatiorem esse hominem cui Deus nihil dederit, quam cui universa contulerit.* Extra rem ergo est illam Cassiani argumentationem cum nostra conferre.

Duodecima objectio. — Hæc objectio non spectat etiam ad materiam de efficacitate auxilii, sed ad quæstionem de viribus liberi arbitrii ad efficiendum actus bonos quoad substantiam sine auxilio gratiæ; solet enim docere Molina posse voluntatem elicere naturalem contritionem cum proposito absoluto non peccandi in futurum, supposito sufficienti judicio rationis de malitia peccati, etiam ut a Deo avertit. Quam sententiam colligit Molina ex hoc principio, quod liberum arbitrium non fuit extinctum, nec omnino extenuatum per originale peccatum. Objectio ergo est, quia idem ex eodem principio asserebant Semipelagiani, ut constat ex Prospero contra Collatorem, c. 8, 17 et 23, et l. de Ingratis, c. 4 et 5.

Sed (ut dixi) hoc nihil ad præsentem causam refert. Nam licet esset falsa illa sententia Molinæ, nihilominus verissimum esset supernaturalem actum contritionis fieri posse a voluntate humana sine auxilio de se efficaci ac

physice prædeterminante, quia non est ita collapsum liberum arbitrium per peccatum, ut non possit sublevari ad illum actum efficiendum per aliud auxilium supernaturale præveniens et cooperans etiam efficaciter ex suavi providentia Dei, sine illa intrinseca vi et physica prædeterminatione, quæ in nullo statu fuit necessaria nec possibilis salva libertate. Addimus vero Molinam in illa sententia de contritione naturali nullam habere peculiarem doctrinam, quæ inter probatos Doctores vulgata non sit et insinuata a Conciliis, cum addunt illam particulam *sicut oportet;* loquitur enim de contritione imperfecta et inefficaci, quæ nec meritoria sit, nec dispositiva ad gratiam, qualem habere posset homo etiam in puris naturalibus; sed de hoc alias.

Decima tertia objectio.— Hæc item objectio non fit directe in defensionem gratiæ physice prædeterminantis, sed contra aliud dogma quod nobis imponunt, scilicet, posse hominem sine auxilio Dei vincere quamcumque tentationem gravissimam, non consentiendo illi pro sua libertate, quia ad hoc libera mansit voluntas etiam post peccatum. Objiciunt autem quia similem doctrinam et argumentandi modum refutat Augustinus in Pelagium, lib. 2 de Peccator. merit., c. 4 et 5, et in Cassianum Prosper, contra Collatorem, c. 14.

Verumtamen quidquid sit de illo dogmate, hoc firmum sit et constans, ad vincendam gravissimam tentationem, non esse necessarium auxilium ita de se efficax, ut physice prædeterminet voluntatem ad dissensum, imo neque esse possibile, si victoria tentationis debet esse libera et laude digna, sufficiensque esse ac necessarium præveniens auxilium supernaturale, quod etiam erit congruum, et habebit effectum si ex proposito detur. Quid vero possit in non consentiendo tentationi gravissimæ liberum arbitrium per se spectatum, et absque supernaturali auxilio Dei, sed solum cum concursu generali relictum, alterius considerationis est. Absolute tamen loquendo, fatendum est necessarium esse auxilium gratiæ ad vincendas hujusmodi tentationes, non solum collective, quod est certissimum, sed etiam in individuo, seu singulatim, quando tentatio gravissima est et diuturna, atque in illis locis quæ ex nostro opusculo de Auxiliis in illa objectione citantur, nihil huic veritati contrarium invenietur. Primus enim locus est ex lib. 2 de Auxiliis, capit. decimo quinto, num. decimo septimo, § *Si autem,* in quo nihilego disputo de viribus arbitrii ad vincendas tentationes, sed ago contra illos qui dicunt prædeterminationem physicam esse necessariam ad omnem actum bonum moraliter, etiamsi sit ordinis naturæ seu virtutis acquisitæ, et nihilominus non esse necessariam ad aliquem actum moraliter malum. Quod impugno, tum quia alias non potest bonum opus morale fieri, etiam in uno singulari actu quantumvis minimo, cum communi influentia, sine auxilio gratiæ; tum quia alias voluntas esset de se determinata ad malum nisi ab extrinseco determinetur ad bonum; tum denique quia nulla ratio discriminis dari potest, cum dependentia a prima causa in omni actu, tam malo quam bono, sit essentialis, et sola bonitas moralis non excedat proportionem naturæ. Ex qua doctrina nihil de naturali sufficientia liberi arbitrii ad vincendas gravissimas tentationes colligi potest, neque ibi verbum invenio quod ad hoc imponendum arripere potuerint. Nisi forte in hoc hæreant quod assero, *actus morales proportionatos naturæ sufficere regulariter ad vitandum peccatum commissionis.* Sed nimia esset lex in ferenda licentia; tum quia ibi non agitur de victoria tentationum, sed solum de cavenda morali malitia in aliquo actu, et ad hoc dicimus sufficere, ut habeat bonitatem proportionatam naturæ; tum etiam quia addimus *regulariter*, nam in aliqua occasione potest requiri major bonitas, et inter alias occasiones una esse potest si tentatio adeo urgeat, ut ad illam vincendam necessaria sit altior bonitas; tum denique quia ibi solum excludimus necessitatem physice prædeterminationis, et non tractamus de aliis viribus ad bonitatem illam exercendam necessariis. Alter locus citatus est ex libro tertio de Auxiliis, c. 12, in quo nihil prorsus invenio ad illud punctum pertinens, sed solum ad excludendam necessitatem physicæ prædeterminationis. Molina item in dict. disputation. 14 nihil aliud docuit; addidit vero subtilem quamdam considerationem ad explicandam libertatem necessariam ad hoc, ut succumbere tentationi culpa sit. Unde inquit in gravi ac molesta ac diuturna tentatione, pro singulis instantibus divisim designatis, habere voluntatem potestatem non consentiendi ex vi suæ libertatis, quia alias non peccaret consentiendo, quamvis absolute toti illi tentationi resistere non valeat sine lapsu, si auxilio gratiæ destituatur. Quod nullum habet errorem, quidquid sit de illius veritate aut certitudine; sed de hoc alias.

Decima quarta objectio. — Objiciunt nobis, quod asseramus doctrinam illam de necessitate physicæ prædeterminationis, novam esse et a sanctis Patribus non traditam, quod etiam Augustino objiciebant Semipelagiani, ut constat ex epistola Prosperi ad Augustinum. Hæc vero objectio efficacius posset in auctores retorqueri, ipsi enim non solum in hac materia de auxiliis, et de vocatione congrua, et de scientia conditionatorum, sed etiam in omni opinione quæ ipsis non probetur, statim clamitant esse rem novam, et inauditam; imo hoc maxime nobis objiciunt, quod simus novitatum amatores. Quod cum revera non ita sit, cogimur eis satisfacere ac respondere, quod quidem in generali tam facile fieri potest, quam etiam est facile generaliter hoc affirmare seu opponere. Sed quia utrumque nullius est momenti aut æstimationis nisi ad particularia descendatur, ideo in particulari et in singulis rebus nobis necessarium est veritatem examinare et ostendere, quod maxime curatum est in hoc puncto de physica prædeterminatione, tum quia gravissimum est, tum etiam quia multum pendet ex auctoritate Patrum, præsertim Augustini; tum maxime quia timemus favere Calvino, qui sententiam illam procuravit Augustino adscribere. Parum ergo refert quod Semipelagiani simile quippiam Augustino objecerint, si non in simili causa, nec simili veritatis fundamento id fecerunt; hoc igitur pendet ex probationibus quibus doctrinæ novitas confirmatur. Unum tamen addam, nos non aggrediendo (ut sic dicam), sed defensionis gratia coactos esse ad id declarandum et confirmandum; cum enim videremus confundi gratiam efficacem, de qua Patres antiqui loquuntur, cum gratia ex se efficaci et prædeterminante ad unum voluntatem humanam ante liberam cooperationem ejus, necessarium fuit separare doctrinam antiquam ab ea quæ nobis nova videtur, quia nullam illius mentionem in Patribus invenimus.

Decima quinta objectio. — Conqueruntur de nobis, quod asseramus sententiam de physica prædeterminatione esse camdem cum sententia Lutheri et Calvini, ut illi doctrinæ et auctoribus ejus infamiam irrogemus. Quod etiam (inquiunt) servata proportione fecerunt Pelagiani et Semipelagiani contra Augustinum, ut videre licet apud Augustinum, l. 2 contra duas epist. Pelag., cap. tertio, sexto et octavo, et lib. 1, cap. 20, et l. 4 contra Julian., cap. octavo, et epist. Prosperi et Hilarii. Sed in his locis nihil invenio quod ad rem præsentem faciat; est enim advertendum aliud esse argumentari, inferendo ex una sententia alium errorem, quod in illis locis faciebant Pelagiani et Semipelagiani, et nos etiam facimus, quando ex necessitate physice prædeterminationis inferimus auferri libertatem et auxilium sufficiens, et similia; et faciunt etiam adversarii quando, ex eo quod nos negamus auxilium physice prædeterminans, inferunt negare nos auxilium efficax et auxilium præveniens, et similia. Quod ergo in hac objectione opponitur non pertinet ad hoc genus argumentandi, sed ad alia in prioribus oppositionibus objecta et tractata, ubi præcitatis locis Augustini et Prosperi satisfactum est.

Aliud igitur est asserere sententiam aliquam, a Catholico auctore prolatam, esse eamdem cum sententia aliqua Hæreticorum, non per illationem, sed per identitatem et formalitatem, et huc pertinet decima quinta objectio, in qua aliquid admittimus et affirmamus quod jam ipsimet Catholici Patres, cum quibus disputamus, non negant: absit vero ut quippiam aliud quod infamiam contineat proferamus. Duo ergo Calvinus hoc tempore asseruit (omisso Luthero, de quo nullam mentionem facimus): unum est, efficaciam prævenientis gratiæ talem esse, ut ex se et ex sua naturali virtute et conditione determinet voluntatem hominis ad unum; aliud est, quod hinc intulit voluntatem hominis non consentire libere, sed ex necessitate gratiæ moventi; nos ergo nunquam asseruimus dictos Patres convenire cum Calvino in hoc secundo puncto, quæ fuisset injusta et falsa infamatio; asserimus vero in primo assentire directe et formaliter cum illo; de hac autem tanquam de infamia conqueri non possunt, cum ipsimet Romæ publice et in conspectu orbis hoc fateantur. Consequenter vero negant Calvinum errasse in priori dicto, sed in secundo, in quo hæreticus fuit, quia propter illam illationem admisit damnatum dogma; igitur nullum habent fundamentum ut in hoc de nobis specialiter conquerantur. Nam quod ulterius nos asseramus illationem Calvini fuisse bonam, errasse tamen in illo principio, non est cur infamationi tribuatur, cum ad doctrinam fidei explicandam maxime necessarium sit, ideoque auctores omnes, qui contra Calvinum specialiter scripserunt, eadem via et ratione progressi sunt.

Decima sexta objectio. — Conqueruntur eo

quod asseramus doctrinam negantem physicam prædeterminationem, et efficaciam gratiæ antecedentis liberam cooperationem arbitrii, esse probabilem, ita ut saltem damnari non debeat ; quod etiam Hæretici in suis dogmatibus procurant, ut videre licet apud Augustinum, lib. 2 de Peccato originali, cap. 4. Mirabilis profecto querela ; quid enim mirum si dicamus esse probabile, quod censemus esse verum ; aut quomodo potest Catholicus Doctor defendere sententiam aliquam ab omni nota et censura, nisi ostendendo saltem esse probabilem. Multo certe majori ratione nos conqueri possumus, quod ipsi audeant dicere dogma illud de physica prædeterminatione non solum probabile, sed etiam certum esse, cum nullo firmo fundamento illud ostendere valeant. Quod autem Augustinus in citato loco tractat, valde diversum est; agit enim de dogmate peccati originalis, quod est Catholicum, et in Scripturis expressum, et consensu Ecclesiæ receptum. Hujusmodi ergo dogma ad materiam opinabilem revocare, Hæreticorum proprium est, et hoc est quod proprie agit ibi Augustinus; sentire autem dogma de physica prædeterminatione tale esse sine definitione Ecclesiæ, præsumptuosum est.

Decima septima objectio. — Conqueruntur iidem quod asseramus omnes defensores efficacis gratiæ ex se, et prout venit a Deo, qui contrariam sententiam damnant tanquam veritati fidei contrariam, esse minus doctos, minusque idoneos ad judicium ferendum. Quod (inquiunt) mirum non est, nam Pelagius in eadem causa Augustinum vocavit imperitissimum, ut in eo legimus, l. 2 de Gratia Christi, cap. 1, vel potius lib. 1, c. 7.

Hæc objectio non pertinet ad doctrinam, sed ad factum cujusdam detractionis et temerarii judicii, de quo facto mihi non constat, neque ab arguente citatur liber, vel scriptura aliqua, nec persona, aut aliquid in particulari, sed generatim dicitur ita publice divulgari aut prædicari a Patribus Societatis ; ego vero vere profiteor me nunquam id audivisse, neque publico neque privato sermone. Duo autem ibi attinguntur : unum pertinens ad doctrinam, aliud ad affectum spectans. Quod ad primum attinet, nullus profecto, nisi sit nimis arrogans ac temerarius, audebit dicere omnes defensores physicæ prædeterminationis, alias Catholicos, esse in Sacra Theologia parum doctos et eruditos, cum constet multos doctissimos viros eam sententiam tueri , neque existimo prudentes viros Societatis contrarium unquam cogitasse, nedum dixisse. Mirantur autem interdum cum vident alios Theologos ita suæ sententiæ adhærere, ut eam solam velint esse doctrinam fidei, et contrariam hæreticam, et quoad hoc solum punctum interdum fortasse dicent judicium illud, et censuram procedere, aut ex defectu aliquo eruditionis et doctrinæ in tali materia, vel ex nimio affectu ad propriam sententiam ; quod quidem, licet laudabile non sit, est tamen excusabile, quia revera est difficile reddere aliam rationem illius censuræ. Unde quod ad alteram partem de affectu pertinet, clarum est illos Theologos, qui semel ac publice illi sententiæ cum tanto affectu adhæserunt, non esse ex hac parte idoneos ad judicium ferendum inter utramque sententiam, et maxime quando affectus non sistit in doctrina, sed transit ad personas; at hoc cogitari aut dici poterit (licet non debeat) de aliquo in particulari, non vero de omnibus, neque mihi verisimile erit, nisi aperte demonstretur.

Decima octava objectio. — Conqueruntur nos dicere Patres Prædicatores ex invidia et odio persequi in hac parte Patres Societatis. De quo etiam conqueritur Augustinus contra Julianum, l. 1 contra illum, in principio. Nos vero statim notamus diversitatem inter Augustinum et hos Patres: nam Augustinus statim designat locum in quo Julianus contumelias et verba maledica protulerat, scilicet, in quatuor libris quos contra Augustinum scripserat; at dicti Patres neque ostendunt neque ostendere possunt ubi a nobis verba similia dicta sint. Deinde addimus multo majori ratione posse nos imitari Augustinum, qui ibidem de Juliano conqueritur, quod se et alios Patres Manichæorum nomine involvebant, intolerabilem illis injuriam facientes. Similis enim offensionis est Catholicos viros tam frequenter et absque ulla veritatis umbra Pelagiani erroris suspicione infamare. Denique cum Augustino eodem loco dicimus: *Auferamus de medio, si placet, ista communia quæ dici ex utraque parte possunt, et nescimus qua ex parte vere dicantur, et de sola causa sincere disseramus.*

Decima nona objectio, alias vigesima. — Etiam hæc non est objectio contra doctrinam, sed contra aliam dictitationem quam referunt, quod, scilicet, dicamus causam hanc de efficacia gratiæ esse gravissimam, neque posse determinari, cum præsertim nos non simus plene exauditi, et in nos convertunt verba quæ Augustinus contra Julianum dixit, libro

primo contra duas Epist. Pelagianorum, in ultimis verbis ejus : *Execrabilia dogmata tenentes et seminantes , adhuc insuper flagitant audientiam, cum damnati debeant agere pœnitentiam ;* itemque verba Prosperi in fine libri contra Collatorem : *Venerabilis Pontifex Cœlestinus, sciens damnatis non examen judicii solum , sed pœnitentiæ remedium esse præstandum, Cœlestium quasi non discusso negotio audientiam postulantem, totius Italiæ finibus jussit extrudi ; ab eo et prædecessorum suorum statuta et decreta synodalia inviolabiliter servanda censebat, ut quod semel meruerat abscindi, nequaquam admitteret retractari.* Ab hoc vero unico verbo, ex Augustino in loco proxime citato respondendum censeo, *totum hoc contemnendum potius esse quam referendum.* Aliud est enim agere contra eos qui execrabilia dogmata defendere volebant, contra quos Augustinus et Prosper scribunt ; aliud vero est alloqui contra illos qui cavere student ne execrabile dogma Calvini sub specie aut nomine physicæ prædeterminationis in Ecclesiam introducatur. Quæ res licet gravissima sit, non ideo putamus non posse definiri aut determinari ; imo credimus jam esse definitam a Concilio Tridentino, et non esse difficile clarius a Pontifice definiri, quando ipse voluerit.

Vigesima objectio , alias decima nona. — Hæc objectio redit ad doctrinam de gratia efficaci, et maxime fit contra efficaciam, quam Deus habet circa nostra opera pietatis, vocando, inspirando , excitando et dirigendo gressus nostros, quam nos interdum dicimus esse moralem, et secundum illam interpretamur locutiones illas Scripturæ : *Deus facit ut velimus et ut faciamus ; Convertit corda nostra ; Operatur in nobis velle.* Peculiariter ergo contra hanc interpretationem objiciunt, quia hoc modo interpretabatur Pelagius illud ad Philipp. 2 : *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere,* ut refert Augustinus, l. 1 de Gratia Christi, c. 10 ; verumtamen hæc objectio specialiter fit contra doctrinam nostram, libro tertio de Auxiliis, capite duodecimo, numero tertio; et ideo in sequenti capite illi ex professo satisfaciemus. Nunc solum ad locum Augustini, respondemus errorem Pelagii fuisse, *nihil aliud esse gratiam qua Deus operatur in nobis velle quod bonum est, quam legem atque doctrinam.* Hæc enim sunt expressa verba Augustini, nam ut supra vidimus, Pelagius solum per externas promissiones, prædicationes, exempla, et similia, putabat homines excitari, et per hoc tantum dicebat operari Deum in nobis velle et perficere. Paulus autem in illo loco loquitur de operatione Dei per internum Spiritum gratiæ. Et eodem sensu intelligenda sunt similia Scripturæ loca. An vero per illam interiorem gratiam Deus operetur physice, vel moraliter, vel utroque modo ; et an respectu consensus gratia excitans, ut sic, solum habeat efficientiam moralem, physicam vero prout transit in adjuvantem , nunquam est ab Augustino cum Pelagianis expresse disputatum, sed pertinet ad Theologica dogmata, de quibus satis in superioribus dictum est.

CAPUT XLV.

SATISFIT NONNULLIS OBJECTIONIBUS SPECIALITER FACTIS CONTRA NONNULLA LOCA NOSTRORUM LIBRORUM DE AUXILIIS.

Primo ac præcipue notandum est, quod lib. 3 de Auxiliis interdum explicamus efficaciam divinæ vocationis ac prævenientis motionis, per analogiam ad vim et potestatem quam habet dæmon ad vincendum hominem suis tentationibus , et trahendum illum ad consentiendum sibi nisi divino auxilio fulciatur. Sic enim ex hoc ad illud argumentamur in dict. l. 3, cap. 10, num. 5, et cap. 11, num. 7, ubi verbum illud trahendi, quod habetur in illis verbis Joan. 6 : *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum,* exemplamur per alium locum Apocalyps. 2 : *Draco trahebat secum tertiam partem stellarum ;* ut sicut hoc intelligitur de tractione per moralem persuasionem, et non per physicam prædeterminationem, ita et illud possit intelligi. Iterumque c. 4, n. 7 et 16, eodem argumento utimur ad explicandam efficaciam gratiæ. Ex quibus locis adversarii colligunt me sentire non alia efficacia movere Deum homines ad bonum, quam dæmon moveat ad malum ; et dum hanc blasphemiam imputant, nos vel nostram sententiam impugnare se existimant, vel certe cupiunt ut alii ita de nobis existiment.

Ad hanc vero objectionem, imprimis dicimus rationem illam explicandi, et manuducendi homines ad intelligendam excitationem et præviam motionem, seu directionem divinæ gratiæ, non esse novam neque nostram, sed a Patribus usurpatam, et ab eis desumptam. Insignis est locus apud Augustinum, lib.

de Gratia et lib. arb., cap. 21, cujus hæc sunt verba ultima : *Si autem potens est* (scilicet Deus), *sive per Angelos bonos vel malos, sive quocumque alio modo, operari etiam in cordibus malorum pro meritis eorum quorum malitiam non ipse facit, sed aut originaliter tracta est ab ipso Adamo, aut crevit per propriam voluntatem, quid mirum est posse Spiritum Sanctum operari in cordibus electorum suorum bona, qui operatus est ut corda ipsa essent ex malis bona?* Ecce utitur Augustinus eodem argumentandi modo ; at ut argumentum sit efficax, necesse est ut sit univocus sermo (ut sic dicam) de modo operandi in cordibus hominum, saltem ut de genere moralis motionis illatio fiat; per bonos enim vel malos Angelos non operatur Deus in cordibus hominum , physice prædeterminando voluntates eorum, sed solum persuadendo; cum ergo hinc infert Augustinus Spiritum Sanctum operari in cordibus bonorum, non infert prædeterminationem; nullius enim momenti fuisset illatio. Infert ergo externam inductionem et inspirationem Spiritus Sancti, et ratione illius vere dicit Spiritum Sanctum operari in cordibus hominum ; unde idem Augustinus hanc ipsam Spiritus Sancti operationem præviam sæpissime vocat externam suasionem, et persuasionem, et internam doctrinam, ut videre licet libro primo de Gratia Christi, capite 10, explicando verba Christi Joan. 6: *Nemo venit ad me*, et lib. de Spiritu et littera, cap. trigesimo quarto et quæstione secunda ad Simplicianum, et de Ecclesiasticis dogmatibus, capite vigesimo primo.

Secundo, usus est illa comparatione Hieronymus, lib. 2 contra Jovinianum, non longe a principio, eamque refert D. Thomas prima secundæ, q. 80, art. 1, argum. 2, et q. 3 de Malo, art. 3, argum. 14, quod sumit ex verbis Hieronymi dicentis : *Sicut Deus est perfectio boni, ita Diabolus est perfectio mali, licet in homine sint quædam incentiva vitiorum.* Cui argumento ex solutione ita respondet ut simul respondeat objectioni vel potius calumniæ nobis impositæ ; tendebat enim illud argumentum ad probandum tam vere et proprie esse Dæmonem causam mali, sicut est Deus causa boni : respondet autem quod similitudo illa non tenet quantum ad omnia, nam Deus est auctor bonorum nostrorum operum, et sicut exterius persuadens, et sicut interius movens. Diabolus autem non est causa peccati, nisi ut exterius persuadens ut ostensum est; ut ergo illa comparatio seu argumentatio convenienter fiat, non oportet ut sit æqualitas inter modum quo Dæmon et Deus suadent, sed satis est quod sit aliqua similitudo in hoc quod uterque suadet : sic ut falso imponeretur Hieronymo quod dixerit Deum non aliter esse causam boni quam Dæmon sit causa mali, ita nobis falso impositum est.

Tertio idem D. Thomas, lect. 5 in Joann., explicans trahendi modum Patris ad Filium, inquit : *Modus autem trahendi est congruus, quia trahit revelando et docendo ;* et paulo superius alia comparatione æquivalente vel etiam inferiori utitur : *Nam aliquis homo* (inquit) *trahit aliquem suadendo ratione, et hoc modo Pater trahit homines ad Filium, demonstrando eum esse filium suum, vel per internam operationem, vel per miraculorum operationem;* et infra : *Item aliquis trahit aliquem allicendo ;* et infra utitur exemplo Augustini de objecto delectabili quod appetitum attrahit, juxta illud : *Trahit sua quemque voluptas ;* sicut ergo ex his comparationibus non licet inferre Deum non aliter trahere quam homo vel objectum extrinsecum trahat, ita neque ex altera comparatione inferri potest.

Præterea inter modernos auctores usus est priori comparatione Soto, libr. 1 de Natura et gratia, cap. 16, dicens : *Quod autem Deus aliquo modo illuminet, inspiret et tangat corda nostra absque nostra voluntate, patet similitudine tentationis ad malum ;* et ad hoc inducit sequentia verba Augustini : *Fatendum est et ex superioribus visis animum tangi ut rationalis substantia ex utroque sumat quod voluerit, et ex merito sumendi vel miseria vel beatitas subsequatur ;* ubi est etiam obiter advertendum interdum uti Augustinum voce inspirationis, ad explicandam Dæmonis suggestionem ; sic enim ait quarto de Trinitate, capit. duodecimo : *Diabolus suæ societati malignos effectus inspirat ;* quem interpretans D. Thomas, q. 3 de Malo, art. 7, ad secundum, ait : *Dicendum quod Diabolus inspirat homini effectum malignum per modum persuadentis.* Ex quibus non licet inferri æqualitatem in modo vel efficacia inspirationis. Denique Bellarminus, lib. 4 de Gratia et libero arbitrio, cap. 22, ex efficacia humanæ eloquentiæ ad flectendam voluntatem alterius hominis, sumit argumentum ad declarandam efficaciam internæ suasionis divinæ ad inclinandam voluntatem hominis quo ipse voluerit.

Igitur nostra argumentandi ratio nec nova est aut peregrina, nec in ea indicatur Deum

non aliter movere quam Dæmonem; neque enim hæc argumenti efficacia vel convenientia necessaria est; quin potius, quanto excellentiori modo vel multiplici et vario potuerit Deus movere quam Dæmon, tanto erit argumentum efficacius; nam a minori, seu a fortiori sumptum est; si enim Dæmon per solam exteriorem suasionem tantam habet vim, quomodo non habebit Deus majorem et maximam, cum et exterius et interius perfectiori modo persuadere possit? Nec potuit objiciens ex verbis nostris aliquam occasionem sumere ad hoc inferendum, potius quam ex verbis D. Augustini, Hieronymi, D. Thomæ aut Soti; imo in verbis ipsis contrarium potuit aperte intelligere, si voluisset; nam, in primo loco, posito antecedente de efficacia suasionis Dæmonis, ita fit illatio: *Ergo multo magis potest Deus sua excitante gratia ita illuminare hominem, et affectum ejus inclinare et accendere, ut moraliter eum ad consentiendum trahat ac determinet;* et in tertio loco ex eodem antecedenti ita infertur: *Multo ergo excellentiori modo potest Deus accommodare homini vocationem congruam.* Non ergo fit argumentum ab æquali, sed ab inferiori, vel, ut expresse dicitur in c. 14, n. 16, fit argumentum a fortiori, quia, ut ibidem subditur, multo est potentior divina gratia, et plures modos novit Deus inclinandi et trahendi voluntatem. Denique in secundo loco, scilicet c. 11, solum explicatur verbum trahendi de morali tractione et persuasione, quæ est explicatio D. Thomæ ibidem, et confirmatur expositio per aliud Scripturæ testimonium, in quo etiam Dæmon dicitur trahere, quod etiam de oratione per persuasionem declaravit idem D. Thomas, Apoc. 12, et dict. quæst. 3 de Malo, a. 3, ad secundum, respondendo ad quædam verba Bedæ, dicentis quod Diabolus trahit animam in affectum malitiæ; unde non licet inferre tractionem vel persuasionem esse omnino ejusdem modi, sed solum convenire ex generali ratione suasionis; nam ibi etiam habet locum argumentum a minori, nam si persuasio Dæmonis, cum sit multo inferior, tractio vocari potest, multo magis persuasio Dei, quæ longe excellentior et magis interior est.

Dicent fortasse quod, licet in latitudine causæ moralis Deo tribuamus majorem efficaciam, tamen in hoc nos ponere æqualitatem quod, sicut Dæmon non movet physice sed moraliter, ita Deus per gratiam nos moveat moraliter et non physice, et in hoc etiam æqualitatem ponere erroneum est. Respondemus hoc etiam esse gratis impositum et sine fundamento; tum quia ibi nullum est verbum quo talis æqualitas indicetur; tum etiam quia non ibi sermo universalis de omni causalitate et motione divinæ gratiæ, sed solum de gratia præveniente, quantum ad effectum inclinandi vel determinandi voluntatem humanam ad consensum, de quo effectu fatemur non esse physicum, sed moralem, ut præcise est a gratia præveniente ut sic, quamvis consensus ipse, quando fit, necessario debeat fieri physice ab ipso Deo, et immediate ab ipso Deo, ut immediate operante et influente, etiam per principia et auxilia gratiæ. Itaque similitudo solum in hoc ponitur inter præviam motionem Dæmonis et Dei, quod utraque allicit moraliter, neutra vero determinat physice, licet utraque posset aliquo modo determinare moraliter; in reliquis vero omnibus est multiplex differentia, nam Deus imprimit immediate intellectui vel voluntati illasmet motiones liberas, quibus allicit et attrahit voluntatem ad liberum consensum physice, directe et per se illas efficiendo, Dæmon autem non potest ita imprimere vel cogitationem aliquam in intellectu vel affectionem in voluntate, quia ut D. Thomas declarat dict. quæst. 80, art. 1 et 2, Dæmon solum potest extrinsecus movere; vocat autem extrinsecam motionem, non solum illam quæ fit per sensus externos, sed etiam illam quæ fit per interiora phantasmata, et potentias ipsas intellectus vel voluntatis non attingit. Atque ex hac parte habet motio Dei majorem efficaciam ad inclinandam voluntatem. Deinde præter hanc moralem inductionem, habet Deus physicam et directam efficientiam in ipsummet consensum liberum ac bonum, quando a voluntate præstatur; quam efficientiam, non potest Dæmon habere circa consensum malum. Denique divina motio potest elevare voluntatem, et moraliter et physice, ad eliciendos actus superantes vires ejus, quod non solum Dæmon, verum etiam nulla creatura facere potest virtute propria, sed solum ut instrumentum Dei; quæ omnia in libro tertio de Auxiliis, capite quarto et quinto ex profecto tractavimus.

Secunda objectio. — Hæc non pertinet ad quæstionem principalem de physica efficientia, seu efficacia gratiæ, sed ad aliam de initio salutis, quod sit a sola gratia, et non a libero arbitrio; quia vero adversarii putant unam quæstionem esse cum alia conjunctam, prætermittenda non est; ut ergo nobis attri-

buant quod libero arbitrio tribuamus initium salutis, vocem quamdam observarunt quæ habetur lib. 3 de Auxiliis, c. 2, n. 6, ubi, tractando de sensu Catholicorum auctorum dicentium Deum non denegare gratiam suam facienti quod in se est per vires naturæ, dicimus: « Studuerunt hi doctores, ut sufficientiam et necessitatem gratiæ declararent, invenire modum quo sit in potestate hominis habere illam etiam quoad primum auxilium, quia alioqui non apparet quomodo sit in potestate illius salutem obtinere, si non in potestate illius est inchoare. » Arripuerunt ergo statim verbum illud *inchoare*, nam per illud significare videtur hominem inchoare justificationem suam, et ad hoc habere potestatem.

Facile tamen posset excusari hæc objectio, cum et res ipsa et sermo noster clarissima sint; primo enim ibi non tractamus sententiam nostram, sed alienam, quæ Catholicorum est, ad quam reducimus, quod munus est Catholici auctoris; et ideo, licet in aliqua vocula esset improprietas, non esset nobis tribuenda; deinde errore typographi vel scriptoris factum est ut pro passivo verbo *inchoari*, activum sit positum *inchoare*; si autem passive legatur, nulla est occasio objectionis, nam quod initium salutis sit in potestate hominis passive, id est, ut illud recipiat, et in ipso inchoetur, manifestum est. Denique ex ipso contextu evidens erat hanc fuisse mentem auctoris. Nam potestatem illam ad initium salutis ex parte Dei ponit in hoc quod Deus ex parte sua paratus est omnes vocare et illuminare absque ullo merito vel dispositione eorum; ex parte autem hominis in hoc ponit potestatem habendi illud initium, quia et est capax illius, et si non ponat obicem, habebit illud non ex se, sed a Deo solo; ergo etiamsi diceret quod sit in potestate hominis inchoare, in bono et passivo sensu esset intelligendum, nam alia ratione potuit illud initium active significari, quia consistit in aliquo actu cognitionis vel affectionis quem revera facit homo physice, quamvis non libere, sed ut instrumentum Dei, quod ab eo ita agitur, ut in eo non se agat moraliter, propter quod illud initium tribuitur soli Deo, et ex parte hominis solum ponitur moralis potestas ad non ponendum obicem, faciendo quod in se est; et ita paulo inferius per verbum passivum explicatur: *Dicendo hoc modo, est in potestate cujusque hominis salvari, quia est in potestate ejus habere hoc divinum auxilium, non ex merito aut dispositione sua, sed ex liberalitate Dei*; et infra: *Hinc fit ut, si homo nullum impedimentum gratiæ adhibeat, illam opportuno tempore recipiat, non ex suo merito sed ex illa generali liberalitate Dei, qua est ad omnium ostium et pulsat.*

Tertia objectio. — Alii vero, cum satis certo sciant de vero initio gratiæ per vocationem, seu primum auxilium præveniens, nihil haberi in doctrina nostra quod carpant, in aliud verbum invehuntur, quia sæpe dicimus post sufficientem illuminationem intellectus et excitationem voluntatis, expectare Deum influxum ejus, ut eam actu libero convertat, seu, quod idem est, ut talem actum in eam influat; ita enim verbo expectandi utimur lib. 1 de Auxiliis, cap. 14, num. 5, et c. 17, in fine; et l. 3, c. 15, n. 11 et 12; et in brevi resolutione, num. 43, contra quod objiciunt canonem quartum Concilii Arausicani.

Sed de hac objectione satis multa sunt in superioribus dicta; ostendimus enim Concilium Arausicanum loqui de homine nondum vocato, contra Semipelagianos dicentes Deum expectare ut homo inchoet salutem quam ipse perficiat. At de homine jam sufficienter vocato certissimum est Deum expectare cooperationem ejus ut illum actu convertat, quia post vocationem jam non Deus solus infundit consensum voluntatis in ipsam, sed infundit cum ipsa, et ideo expectat liberam cooperationem ejus, neque circa hoc superest aliquid addendum præter duo notanda testimonia. Primum est D. Thomæ in id Apoc. 3: *Ecce sto ad ostium, et pulso; sto* (ait D. Thomas) *per expectationem, paratus recipere, ad ostium scilicet voluntatis, et pulso per excitationem.* Ergo, ex sententia D. Thomæ, stat Deus pulsando et excitando, nam ad hoc non expectat, expectando tamen ut homo aperiat cordis januam pœnitendo, paratus quidem ad adjuvandum et ad introeundum per gratiæ infusionem, si homo per obedientiam convertatur. Aliud testimonium est Dominici Soto, libro primo de Natura et gratia, capite decimo quinto, circa fin.: *Cum Deus,* inquit, *tam ex animo percipiat Ecclesiam suam eo esse decoram cui talem sponsum deceat, et irradiare corda sol ipse justitiæ nunquam cesset, quid in causa esse potest cur non instauratur, nisi quia assensum nostrum expectat et opera?*

Quarta objectio. — Inter alias propositiones quas in libris de Auxiliis defendimus tanquam veras et necessarias ad salvandam libertatem, una est, oportere omnem motionem præviam voluntatis esse aliquo modo

indifferentem quoad exercitium actus, ita ut sit in potestate voluntatis illa uti vel non uti ad actualem operationem seu consensum; imo de ipsomet concursu Dei quatenus in primo præparatur voluntati creatæ per voluntatem divinam, dicimus eamdem habere indifferentiam, et per influxum voluntatis creatæ determinari ad actionem hic et nunc in hac specie. Ita tradimus l. 1, c. 14, per totum præsertim n. 7, et cap. 15, n. 5; et l. 2, c. 2, per totum; et eodem modo explicamus concursum gratiæ adjuvantis fere per totum discursum illius libri. Ad impugnandam ergo hanc doctrinam, nobis attributum est, quod asseramus Deum non habuisse ab æterno absolutam voluntatem faciendi illos actus, quos in tempore facit cum voluntate humana, etiamsi boni et supernaturales sint, quod est absurdum. Assumptum autem probant, quia nos dicimus, ante influxum voluntatis nostræ, totum id quod est ex parte Dei esse indifferens, quod esse non posset si præcederet voluntas Dei absoluta de tali actu, quia illa non esset indifferens, sed satis determinata. Aliud etiam incommodum ex illa doctrina inferri solet, præsertim pro materia de gratia, nam videmur subjicere motiones gratiæ dominio voluntatis nostræ, et sic facere gratiam pedissequam voluntatis.

Respondemus doctrinam illam plane esse necessariam ad servandam libertatem actualem in consensu voluntatis humanæ, ut ex definitione libertatis, quæ postulat ut, positis omnibus prærequisitis ad agendum, possit agere et non agere, ostendimus in principio librorum de Auxiliis, ut in toto discursu illius operis. Estque illa doctrina expressa D. Thomæ, 1 p., q. 83, art. 2, ad 5, ibi enim inquirit an homo sit liberi arbitrii, et objicit in quinto argumento illud Aristotelis : *Qualis unusquisque est, talis finis debetur ei.* Ex quo sumi videtur hominem ferri juxta antecedentem dispositionem quæ libera non est, et consequenter non libere moveri ; D. Thomas autem in solutione ut defendat libertatem, non obstante quacumque antecedenti dispositione naturali seu non libera, docet dispositionem illam ita debere esse subjectam judicio rationis, ut in potestate hominis sit sequi inclinationem ejus vel illi repugnare; et ubi hæc subjectio non invenitur, dicit esse appetitum naturalem, non liberum, quod prolixo discursu declarat, tam in inclinationibus seu qualitatibus connaturalibus seu innatis, quam in qualitatibus quas supervenientes vocat, sub quibus etiam qualitates seu motiones prævenientes gratiæ comprehenduntur, et de omnibus ita concludit : *Et hujusmodi qualitates ei subjacent, id est judicio rationis, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter, vel dispositive, vel a nobis excludere, et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.* Sentit ergo necessariam esse illam subjectionem ad voluntatem, et præmotionem quæ illam excludat repugnare libertati; igitur necesse omnem motionem vel concursum, quatenus prævium seu antecedenter oblatum voluntati, dari cum illa indifferentia et quasi dependentia ab actuali influxu voluntatis, quam doctrinam esse communem Theologorum, tum in citato opere de Auxiliis, tum etiam in hoc libro, cap. 43, ostendimus, ubi præcipue notari possunt testimonia Andreæ Vega, et Dominici Soto, quia prior cum magno verborum pondere et expressione loquitur, posterior vero cum peculiari reflexione, præsertim in fine quarti Sententiarum, ubi sic inquit : *Quidam hoc taxare voluerunt, dicentes quod nimium tribuerim libero arbitrio in justificationis causa, et tamen, salva semper Catholicæ Ecclesiæ censura, arbitror necessario sic dicendum.* Dictum autem ab illo fuerat esse in nobis secundi generis opera, quæ ita in nobis Deus exercet, si nos tamen assensum præbeamus, qualia sunt omnia quæ motum quempiam liberum animi nostri desiderant ; nam in primo genere posuerat actus gratiæ prævenientis.

Ad primum ergo inconveniens, absolute negatur sequela ; solum enim sequitur ad concursum ad extra non esse necessariam absolutam Dei voluntatem, quæ omnino excludat conditionem aliquam indifferentem ex parte causæ secundæ, non tamen inde sequitur Deum ab æterno non posse habere vel non habere aliquam absolutam voluntatem. Nam, licet talis voluntas non sit quasi proximum principium a quo procedit concursus ad extra, potest tamen esse vel necessaria, vel conveniens ad alios effectus divinæ providentiæ, ut declaravimus libro 2 de Auxiliis, cap. 6 et aliis locis supra citatis. Ad aliud inconveniens, alibi latius respondi nunquam sequi quod gratia sit pedissequa voluntatis, quia illa semper præcedit et ducit voluntatem. Solum ergo sequitur non ita illam ducere, quin relinquat ei dominium, ut se vinci sinat vel resistat. Et quoad hoc verum est actualem influxum gratiæ in humanum actum supernaturalem, pendere aliquo modo

ab influxu voluntatis tanquam a concausa minus principali, omnino tamen necessaria ad libertatem actus, quod non pertinet ad imperfectionem gratiæ, sed ad essentialem dependentiam talis actus a tali potentia et ab indifferentia ejus ut vitalis sit et ut libera sit; quam proprietatem conservare voluit auctor gratiæ, et idcirco tali modo et præmotionem gratiæ et concursum ejus accommodavit.

Quinta objectio.—Hæc præcipue fit contra doctrinam quamdam de gratia physice adjuvante ad primos actus justificationis, seu conversionis hominis in Deum, per primum actum fidei et pœnitentiæ. De quibus quia non supponunt habitus infusos, sed potius ad illorum infusionem disponunt, difficultas esse solet a quo principio proximo supernaturali juvetur voluntas ad illos efficiendos physice, seu secundum proximam ac per se realem efficientiam. In qua nos probabiliter opinati sumus immediate juvari voluntatem ab ipsomet Spiritu Sancto, per suam infinitam virtutem supplente defectum habitus, qui tunc concurrere non potest, quia simpliciter loquendo prius natura fit talis actus a potentia, quam habitus ei infundatur, et habitus non infunditur ut actus fiat, sed quia factus est ex motione et auxilio Dei; seclusa autem efficientia habitualis principii, non videtur relinqui aliud principium inhærens sufficiens et proportionatum ad elevandam potentiam, quia nec dantur qualitates aliæ transeuntes quæ non sunt vitales, et illæ quæ sunt actus vitales prævenientis gratiæ non videntur habere sufficientem proportionem et perfectionem ad illud munus; unde probabiliter concludimus, ut specialiter in his actibus Spiritus Sanctus per seipsum juvet voluntatem. Ita docemus libro 3 de Auxiliis, capite quarto, numero quinto et sequentibus, et capite sexto, numero sexto, in fine. Contra hanc ergo doctrinam objicitur quia gratia adjuvans debet esse inhærens et creata; ergo non potest esse ipse Spiritus Sanctus, etiam quoad illos primos actus. Antecedens probatur ex Concilio Tridentino, sessione sexta, capite quinto, dicente hominem moveri a Deo, ut per ejus excitantem ac adjuvantem gratiam ad justitiam se disponat : motio ergo Dei est gratia excitans et adjuvans.

Sed objectio hæc et materia ejus ad dogmata fidei non pertinet, neque etiam refert ad resolutionem principalis quæstionis quam in hoc opere tractamus, de physica prædeterminatione per solam gratiam per se efficacem; nam, esto verum esset gratiam adjuvantem per modum principii ad hujusmodi actus debere esse inhærentem et creatam, nihilominus illa non esset talis motio physica prædeterminans, nam hæc dicitur esse ipsemet generalis concursus primæ causæ proportionatus actui supernaturali, qui concursus præsupponit principium proximum sufficiens, et ideo ab ejus defensoribus requiritur etiam ad actus qui ab habitibus eliciuntur; unde licet verum esset actus indeliberatos prævenientis gratiæ esse principia physica, et supplere activitatem habitus quoad primum consensum, nihilominus ultra hoc principium esset necessaria præmotio physice determinans juxta horum sententiam; et e converso, si isti auctores non requirunt aliam gratiam inhærentem adjuvantem ad hos actus præter physicam prædeterminationem, plane fatentur gratiam illam, quæ ad hos actus adjuvat per modum principii, et supplet vicem habitus, esse solum Deum, quia prædeterminatio physica non supplet vicem habitus, quandoquidem etiam cum habitu necessaria est. Igitur quæstio hæc, de modo quo physice juvatur voluntas per gratiam ad efficiendum primum actum supernaturalem, quo se disponit ad habitum, abstrahit ab alia disputatione de prædeterminatione physica, et in utraque sententia locum habet; mihi autem valde probabile est illud adjutorium solum dari voluntati per actualem motionem Dei, ut est expressa sententia divi Thomæ, 1 part., quæst. 62, articul. 2, ad 3, ubi de conversione per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam inquit : *Ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis*, estque hæc sententia satis communis in 4, distinct. 14 et 17, ubi præcipue videri potest Capreolus, dist. 14, quæst. 2, art. 3, ad primum Henrici contra primam conclusionem. Unde fit non esse necessarium quærere aliud principium proximum illius motionis præter Deum ipsum, tum quia motio illa non est ab habitu, ut supponimus, et, præter illum, nullum principium satis proportionatum; unde licet absolute non repugnet Deum uti alia qualitate transeunte, vel alio actu vitali tanquam comprincipio physico, ad conversionem efficiendam, tamen hoc nec necessarium est, nec pertinens ad connaturalem modum efficiendi talem qualitatem; tum etiam quia illa motio Dei, ut physice attingit talem actum, non est motio præveniens, sed concomitans et adju-

vans, et ideo principium proximum illius potest esse ipse Deus, sicut est principium illius motionis quæ est per concursum generalem, quæ in ordine gratiæ pertinet etiam ad gratiam adjuvantem.

Ad objectionem ergo respondetur, gratiam adjuvantem, quoad actualem motionem, semper esse aliquid creatum vel inhærens; quoad principium vero efficiens illius motionis non semper esse necessarium ut sit forma inhærens, sed esse potest forma assistens aut coagens; sicut in visione beata, divina essentia, ut supplens vicem speciei, revera est principium adjuvans intellectum ad eliciendam visionem, et sub ea ratione dici potest gratia adjuvans, seu gratuitum principium; et tamen non est inhærens, sed assistens; sic ergo de quolibet alio principio gratuito dici potest, sive illud detur inhærens sive assistens, prout opportunum fuerit; cum enim parum referat ad commendandam gratiam et necessitatem ejus, et naturalem impotentiam liberi arbitrii ad eliciendos hos actus sola sua virtute; neque ex Concilio Tridentino aliquid invenio quod contra hoc urgeri possit, nam illud et loquitur indifferenter de gratia adjuvante physice aut moraliter, et de gratia formali, ut sic dicam, vel effective, sed hoc Theologis explicandum relinquit; in utroque autem adjutorio, scilicet morali et physico, invenitur aliquid creatum ac nobis inhærens, quod est motio Dei in nobis recepta, et aliquid quod est principium illius motionis, et potest esse ipsemet Spiritus Sanctus, ut patet ipsismet inspirationibus vel affectionibus Spiritus Sancti, quarum principium est ipsemet Spiritus Sanctus; illæ vero pertinent ad formale adjutorium, vel physicum, vel morale, quando cum illis homo actu operatur.

Sexta objectio. — Hæc est annexa præcedenti, quia interdum dicimus totam causalitatem auxilii excitantis esse moralem, ut libro tertio de Auxiliis, capite quinto, numero decimo. Imo etiam addimus totam hanc causalitatem reduci ad motionem finis, ut in capite quarto, undecimo et duodecimo, et frequenter in illo libro hoc insinuamus, contra quam partem maxime objici solet quod verba Scripturæ ex quibus hæc gratia excitans seu præveniens colligitur, indicant propriissimam efficientiam, ac perinde non tantum moralem, sed etiam physicam, qualia sunt illa : *Deus est qui operatur in nobis velle ; Faciam ut faciatis,* et similia.

Sed de hac objectione tam multa dicta sunt in superioribus, et in libro tertio de Auxiliis, ut ea repetere supervacaneum sit. Duo ergo sunt observanda : unum est, aliud esse dicere gratiam excitantem movere, inclinare et attrahere moraliter voluntatem; aliud vero esse cum exclusione, tantum moraliter movere illam. Prior assertio simplex certissima est, quia Deus per hanc prævenientem gratiam interius illuminat, docet, suavitatem tribuit, ut voluntatem ad consensum inducat morali et rationali modo, quæ omnia pertinent ad moralem motionem, directionem ac gubernationem. Atque ita explicat frequenter hanc motionem Augustinus, præsertim tractatu vigesimo sexto in Joann., libro de Prædestinatione Sanctorum, cap. octavo, quæstione secunda ad Simplicianum, et libro secundo de Peccator. merit., cap. decimo septimo, et lib. de Spiritu et littera, capit. trigesimo tertio, et trigesimo quarto, et simili modo explicuit tractionem Patris ad Filium Cyrillus, lib. quarto, capit. sexto et septimo, et D. Bonaventura, Joann. sexto, et ibidem divus Thomas, lect. quinta ; qui etiam ita explicuit verbum Christi : *Compelle eos intrare*, de efficaci persuasione, quæstione vigesima secunda de Veritate, artic. nono, ad quintum. Posterior vero pars exclusiva majori indiget declaratione, sine qua non est asserenda, ne quis existimet negari omnem efficientiam physicam gratiæ Dei circa supernaturales actus.

Est ergo secundo considerandum aliud esse loqui de gratia excitante, præcise ut excitans est, aliud vero esse loqui de illa ut transit in adjuvantem; nam sub priori ratione verum est illam non habere efficientiam physicam in ipsum consensum liberum, quia ut sic præcedit saltem natura ipsum consensum, et ideo nondum esse potest actu efficiens physice, quia nondum consensus fit; imo potest re ipsa existere tota illa excitatio, et non sequi consensum, et consequenter nec actualem influxum in illum per efficientiam physicam; et nihilominus gratia excitans sic spectata allicit et moraliter attrahit quantum est de se, nam licet hic effectus, quatenus est illuminatio vel affectio, in genere causæ formalis physice fiat in ipsa voluntate vel intellectu, tamen in ordine ad consensum est metaphorica motio, quæ antecedere potest etiam tempore effectum intentum. Et quatenus mediante objecto honesto et delectabili voluntatem attrahit, reducitur ad motionem finis; quatenus vero persuadet et consulit, et per quamdam sympathiam ipsorum actuum inter

se, sic reducitur ad causam moralem effectivam. At ultra hanc totam causalitatem, in eo instanti vel signo naturæ, in quo actus conversionis fit, necessaria est physica operatio gratiæ. Quod si illa cooperatio est ab ipsa motione gratiæ operantis, tanquam a proprio principio per se ac physice influente (quod est probabile), jam non spectatur illa gratia ut præveniens et operans, sed ut adjuvans et cooperans; et quanquam necessarium non sit ut ipsemet motus gratiæ excitantis habeat hanc vim, saltem necesse est ut ratione illius sit paratus Deus ad juvandam physice voluntatem, si consentire velit, eo modo quo superius explicatum est.

Septima objectio. — Unde facile intelligitur quod diximus libro tertio de Auxiliis, capite quarto, numero decimo quinto, licet ordinarie priusquam trahatur voluntas ad supernaturalem consensum, excitetur non solum per illuminationem intellectus, sed etiam per indeliberatos motus ipsiusmet voluntatis, nihilominus posse Deum subito ita illuminare intellectum, ut immediate accendat voluntatem ad liberum consensum sine interventu alicujus affectus indeliberati. Quam sententiam aliqui impugnarunt, quia Concilia prævenientem gratiam requirunt ut necessariam, et illam ponunt non tantum in illuminatione, sed etiam in inspiratione et interna motione ipsius voluntatis.

Sed licet verum sit hunc esse ordinarium modum elevandi has potentias ab imperfecto ad imperfectum, non est tamen dubium quin per efficaciam divinæ gratiæ possit aliter fieri ; inter illuminationem enim et liberum voluntatis motum est quasi essentialis ordo, quia voluntas non potest ferri in incognitum; et ex hoc capite est magis et simpliciter necessaria excitans gratia per illuminationem, quam propterea sæpe Augustinus vocat sanctam cogitationem, ut videre licet libro primo ad Simplician., quæst. secunda, et lib. secundo de Peccator. meritis, cap. 17, et lib. secundo contra duas Epistol. Pelag., cap. octavo; motus autem indeliberatus voluntatis non est ita simpliciter necessarius ad deliberatum consensum, quia nec est principium per se illius, nec proponit illi objectum, neque habet cum illo aliquam aliam rationem essentialis ordinis. Ideoque licet ordinarie præcedant illi motus, vel quia necessitate quadam excitantur posita illuminatione, propter quod ipsamet illuminatio solet inspiratio vocari, vel quia naturale est homini procedere ab imperfecto ad perfectum, et Deus movet hominem modo accommodato naturæ, nihilominus Deus, pro sua potentia et liberalitate, potest immediate elevare voluntatem ad liberum consensum, adjuvando illam gratia sua post illuminationem intellectus, quæ adeo perfecta esse potest, ut non indigeat indeliberatis motibus, imo vix illos admittat. Quæ doctrina sumitur ex divo Thoma 1. 2, quæst. 112, art. 2, ad secundum, ubi ita explicare videtur conversionem Pauli ; et idem repetit quæst. 113, art. 7, in corpore, et ad primum, ubi optimam rationem reddit, quia virtus Dei est infinita, et motus liberi arbitrii potest subito fieri, et quod interdum requirat successionem, est ex imperfectione hominis, quam vincere potest Deus.

Octava objectio. — Tandem potest etiam ex dictis facile occurri alteri objectioni, quæ facta est contra aliam propositionem quam obiter diximus in dicto libro tertio de Auxiliis, capite quarto, nimirum, motum gratiæ excitantis non semper concurrere simul tempore cum libero consensu voluntatis. Quod ab aliquibus impugnatum est, quia inde sequitur gratiam excitantem non esse propriam causam consensus liberi ; nam postquam transiit, non potest per se concurrere ; imo, si nulla sit ejus recordatio, nihil conducere, quia perinde est ac si non fuisset ; si autem movet per recordationem, ad summum movebit per modum objecti per memoriam propositi.

Respondetur ibi præcipue esse sermonem de gratia excitante quoad motum indeliberatum, quem ponit in ipsa voluntate; de quo etiam adversarii non consentiunt inter se. Interdum enim asserunt illum motum indeliberatum non posse esse simul tempore cum deliberato consensu, vel quia non potest voluntas habere illos duos actus simul, vel quia indeliberatus et deliberatus motus requirunt diversas et quasi repugnantes dispositiones in intellectu. Sed quidquid sit de hac repugnantia, quæ necessaria non est, tamen non est dubium quin excitatio illa possit non habere effectum suum ultimum statim ac fit ; potest non esse tam efficax; ergo potest tempore præcedere liberum consensum. Rursus non videtur dubium, quin, licet transeat actu, possit manere quasi in virtute, vel in semine, et quod hac intentione possibile sit, ut saltem per recordationem postea opportuniori tempore juvet. Sic enim affectus, verbi gratia, timoris, quem prius homo habuit, postea per recordationem propositus, et cum majori for-

tasse luce vel attentione, multum movere potest, et plus fortasse quam prius in re ipsa existens, propter diversam hominis dispositionem, vel propter majorem efficaciam divini luminis et internæ persuasionis. Unde non refert quod illc timor tunc objective tantum moveat, nam movet media sancta cogitatione et recordatione, quæ est vera gratia, et in ordine excitantis gratiæ potest tunc sufficere, quia partim formaliter, partim virtute continet vim illuminationis et inspirationis, seu affectionis; ergo nihil obstat quominus, adjuvante divina gratia, quæ semper præsto est, possit voluntas sic excitata in liberum ac supernaturalem consensum prodire. Et, ut opinor, non negabunt adversarii posse Deum voluntatem sic excitatam physice prædeterminare ad consensum, nulla enim repugnantia assignari potest, supposita possibilitate illius prædeterminationis. Quod ergo ipsi intelligunt fieri posse per physicam prædeterminationem, nos dicimus fieri posse per gratiam physice adjuvantem, absque prædeterminatione, cum sola cooperatione, quia illa gratia satis est in ratione adjuvantis physice ad supernaturalitatem actus, et ad libertatem juvat cooperans, impediret autem si esset prædeterminans.

CAPUT ULTIMUM.

ALIQUOT PROPOSITIONIBUS SOLUTIO TOTIUS OPERIS SUMMATIM COMPREHENDITUR.

Quoniam tota intentio nostra est refellere prædeterminationem physicam, in eo sensu quo a paucis annis inventa est, veramque gratiæ efficaciam absque tali prædeterminatione defendere et explicare, ideo ab ipso nomine prædeterminationis physice inchoandum est. Non enim displicet res propter nominis novitatem, ut quidam existimant; nam si res vera est, non male per illud nomen explicatur. Nec est in Ecclesia novum nova nomina rebus imponere, quando ad mysteria fidei explicanda vel hæreticos confutandos conveniens est. Trita sunt exempla, nec in re clara necesse est verba prodigere. Si ergo id, quod in præsenti controversia per illam vocem significari intenditur, verum est, satis commode illa voce explicatur, ut mox declarabimus. Valde igitur nobis placet, multumque desideramus ut, sub illa eadem voce, an dogma illud tenendum sit vel abjiciendum, Ecclesia declaret. Atque hæc sit prima hujus capitis propositio.

Diligenter autem est a nobis vox illa, et per partes et conjunctim explicanda, ne fortasse in æquivocatione vocis aliquod lateat venenum, et ex voce inordinate usurpata error incurratur. Dicunt hoc tempore, qui prædeterminationem hanc physicam introducere conantur, *prædeterminationis* vocem idem significare quod vocem *prædestinationis*, aut *prædefinitionis*, aut *præordinationis*, ut hinc inferant, quoties Sancti Patres vel Scholastici Theologi docent Deum prædestinare, præfinire aut præordinare opera liberi arbitrii, prædeterminationem physicam, de qua nobis controversia est, docuisse credantur. Quam doctrinam ex nostris etiam libris eruere volunt. Nam Molina, in Concord., disput. prima, ad quæst. vigesimam tertiam, articulo primo et secundo, hæc verba ponit ut synonyma, prædefinio, præstituo, prædetermino, præordino, prædestino. Et Suarez, libro tertio de Auxiliis, capite decimo tertio, numero decimo tertio, et libro primo, capite duodecimo et vigesimo tertio, ait (ut ipsi referunt) non magis repugnare libertati voluntatis creatæ physicam prædeterminationem voluntatis, intrinsece factam a Deo in tempore per physicam præmotionem, quam prædeterminationem extrinsecam efficacem factam per absolutam et efficacem Dei voluntatem, antecedentem omnem præscientiam mediam futuri consensus. Unde qui admittit (aiunt) hanc extrinsecam prædeterminationem cum libertate, tenetur illam admittere.

Nostra vero sententia, illius vocis significatio, in hac materia intenta, longe ab illa interpretatione distat, quod plurimum refert ad perspiciendum quid nostris libris ipsisque Patribus imponatur, quid vero recte allegetur. Est igitur imprimis statuendum verbum determinandi, et divinæ voluntati et nostræ tribui. Nam et divina voluntas determinat se ad id ad quod habet habitudinem non necessariam, ut loquitur D. Thomas, 1. p., q. 19, a. 3, ad 5; et voluntas humana determinat se per rationem ad volendum hoc vel illud, ut loquitur idem D. Thomas prima secundæ, quæst. 9, art. 6, ad 3. Simili ergo modo vox determinatio, et divinæ et humanæ voluntati tribuitur. Sic enim de Deo dixit D. Thomas, 2, distinctione vigesima quinta, quæst. prima, art. primo, ad primum, in illo *salvari liberum arbitrium* quantum ad hoc, *quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a seipso.* Et

de homine ait in eodem secundo, distinctione vigesima octava, quæstione prima, art. 1, non posse esse liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret.

Ubi etiam est considerandum, nomen hoc *determinatio* interdum pro actione sumi, interdum pro passione, seu actu, vel qualitate, aut quacumque forma, vel quasi forma, determinante formaliter ipsam voluntatem. Cum enim dicitur Deus determinare se, determinatio illa in voluntate divina manere, eamque determinatam formaliter determinare intelligitur; unde et per modum actionis, et per modum passionis concipi et significari potest, quamvis in re nec vera actio nec vera passio sit, sed ipsummet velle substantiale Dei, ut sub tali ratione rationis existere concipitur. Cum vero dicitur Deus determinare voluntatem hominis, jam ibi intelligitur vera actio realis Dei circa voluntatem humanam, quæ proinde per modum transeuntis significatur, sive sit vere ac formaliter transiens, sive virtute et eminenter. Cum vero voluntas hominis dicitur determinare se, ibi et actio realis et immanens significatur, et illi passio realis respondet, quia voluntas creata, active et passive indifferens, non nisi per actionem realem potest se determinare, cui passionem realem respondere necesse est. Utraque vero illa voce determinationis significatur, quia non est aliud nomen simplex quo distinctius significentur, sicut illuminatio et calefactio de actione et passione dicuntur. Imo, licet determinatio passiva, in fieri considerata, sit proprie passio, tamen ut facta in potentia, est actus ipse in ea factus, qui quatenus illam formaliter ducit ad tale objectum, dicitur illam formaliter et passive determinare.

Ex quo etiam oritur æquivocatio, quam distinguere necesse est in illa determinatione, qua aliquid determinari seu esse determinatum denominatur; interdum enim dicit tantum denominationem extrinsecam qualis redundat ab actu immanente in objectum ejus; aliquando vero dicit formalem et intrinsecam denominationem, qualis redundat in passum ex reali actione causæ efficientis. Priori modo, cum Deus dicitur ex æternitate se determinasse ad volendam salutem talium hominum, dicitur illam salutem prædeterminasse, et salus ipsa passive denominatur prædeterminata a Deo, nimirum denominatione extrinseca; nam denominatio æterna ex æternitate resultans in creaturam non potest esse nisi extrinseca, sicut esse prædestinatam, præfinitam. Ratio vero a priori est, quia hæc denominatio solum est ab actu immanente circa objectum suum. Posteriori autem modo denominabitur nostra voluntas determinata a Deo, si Deus illi imprimat aliquod intrinsecum quo determinetur, vel si voluntas creata determinat se, denominatur determinata, non objective tantum, sed etiam effective et subjective; atque adeo per intrinsecam denominationem. Et ad hunc modum denominatur natura determinata ad unum, quia recipit a Deo inclinationem internam sic definitam ad unum. Lege D. Thomam, quæst. de Potentia, art. 7, ad 13.

In præsenti ergo controversia non est quæstio de determinatione voluntatis divinæ, quatenus est formalis determinatio ipsius Dei, denominatque voluntatem ejus suo modo formaliter et intrinsece determinatam, ad hoc vel illud objectum creatum. Nam in hoc sensu jam supponimus dari in Deo decreta libera æterna, et per illa determinari voluntatem Dei circa objectum creatum, sicque dari in Deo ab æternitate determinationem effectuum futurorum, etiam liberorum et per voluntatem humanam libere efficiendorum, quidquid illud sit quod talis determinatio addit vel ponit in Deo ultra actum illius necessarium, quod ad præsentem controversiam nihil refert. Igitur in præsenti tractamus de determinatione voluntatis creatæ, quæ ipsam intrinsece formaliterque determinat. Cumque omnes conveniamus dari hanc determinationem in voluntate hominis quoties ipsa humano modo vult seu consentit, controversia est a quo et quomodo fiat talis determinatio in voluntate creata, quoties velle incipit seu consentit, præsertim in actibus gratiæ, et supernaturalibus.

Unde pro certo supponimus in omni sententia non esse quæstionem de denominatione extrinseca, qua liber actus voluntatis humanæ potest ab æterno denominari determinatus per decretum liberum voluntatis Dei, quod est determinatio voluntatis Dei pura, immanens in ipsa. Sic enim constat in nostra et aliorum sententia, actus humanos et liberos dici posse ab æterno prædeterminatos, sicut sunt prædefiniti vel prædestinati. Est ergo controversia de denominatione intrinseca, qua voluntas hominis denominatur in tempore determinata ad unumquemque actum suum humanum in particulari. Cumque apud omnes constet determinationem passivam esse intrinsece et inhærenter in

ipsa voluntate creata, controversia est de determinatione activa, an sit a solo Deo, vel simul sit et essentialiter pendeat a voluntate creata, prout liberum arbitrium est, etiam in determinatione ad opera gratiæ, etiamsi libertas ipsa innata sit ipsi voluntati. Nam Patres Dominicani affirmant hanc determinationem fieri in nobis libere cooperantibus, sed præveniente et cooperante solo Deo. Nos autem contendimus illam determinationem debere esse liberam, et ideo non fieri in nobis sine nobis libere cooperantibus; et in hoc sensu, negamus dari prædeterminationem physicam.

Ulterius vero ad majorem claritatem, necesse est advertere determinationem voluntatis humanæ duplicem cogitari posse, scilicet in actu primo et in actu secundo. Nam talis voluntas priusquam actu velit, est indeterminata ad actum secundum, quia non positive vult, nec positive non vult, et ad utrumque est indifferens. Et quia non solum ad recipiendum sed etiam ad agendum indifferens est, nam hoc est ad libertatem necessarium, ideo ex se indeterminata est etiam in actu primo, quatenus positis omnibus prærequisitis ad agendum, potens est ad eliciendum velle vel nolle, consensum vel dissensum, vel ad exercendum aut non exercendum suum actum. Juxta hanc ergo duplicem indifferentiam, duplex determinatio illi opposita potest in voluntate intelligi. Unam vocamus in actu secundo, quam habet voluntas, quando actu consentit vel dissentit; ideo enim dicitur in actu secundo illam habere, actus enim secundus voluntatis est velle vel nolle; unde de hac determinatione, certum (ut existimo) est apud omnes non fieri in nostra voluntate sine ipsa libere cooperante, quia neque actus secundus voluntatis esse potest sine libertate, neque actualis libertas exercetur a voluntate, nisi in ipsius actu secundo.

Quapropter determinatio hæc in actu secundo nihil aliud esse potest, nisi actualis effectio consensus voluntatis, quam a voluntate esse necesse est, præparata tamen et adjuta a gratia, quando determinatio est ad supernaturalem actum; et in his, ut dixi, quantum opinor, non est dissensio, sed tota difficultas est de determinatione in actu primo. Nam Dominicani Patres docent necessarium esse, prius natura quam voluntas se determinet in actu secundo, determinandam esse ab aliquo in actu primo per aliquid illi impressum, et illud (quidquid sit) vocant determinationem. Unde consequenter aiunt, illam determinationem non fieri a voluntate, quia voluntas immediate non facit nisi suum actum secundum. Concludunt ergo fieri a solo Deo per gratiam vel motionem efficacem. Patres autem Jesuitæ putant hoc genus determinationis in actu primo esse contrarium libertati, et ideo aiunt voluntatem in via nunquam determinari in actu primo, sed actum secundum liberum voluntatis semper prodire a voluntate indeterminata; et ubi voluntas determinatur in actu primo, ut in patria ad amorem, ibi actum non esse liberum, sed necessarium; imo etiam aiunt, posita determinatione in actu primo, tolli determinationem in actu secundo. Nam licet causa determinata in actu primo vere efficiat actum secundum, jam vero ille actus secundus non potest habere rationem determinationis, quia non aufert indifferentiam, sed exercet (ut sic dicam) potentiam jam determinatam; ut sol, dum illuminat, efficit quidem illuminationem ut actum secundum seu ultimum suum, non tamen se determinat, sed, cum sit determinatus, necessario prodit in talem actum. Idem est de igne dum calefacit, idemque est de voluntate amante Deum in patria; non enim se determinat ad amandum, sed jam determinata ab infinita Dei bonitate clare visa, et intrinseca propensione charitatis, exercet illam; ut ergo locum habeat propria determinatio in actu secundo, ita ut voluntas determinet se, necessarium putamus non determinari ab alio in actu primo.

Ex quibus præterea intelligitur quid indicetur per illam particulam *præ*, cum hæc motio non solum determinatio, sed etiam prædeterminatio appelletur. Tractando enim (ut diximus) de intrinseca determinatione voluntatis inhærente illi, significat illa præpositio determinationem illam prius saltem natura fieri in voluntate a Deo, quam ipsa voluntas incipiat operari vel efficere aliquid. Additurque, ut per illam particulam intelligatur hanc esse determinationem in actu primo, et non formaliter in actu secundo. Nam sicut actus primus antecedit actum secundum, saltem naturæ ordine, et ideo dici potest præire ante illum, ita prædeterminatio hæc antecedit (juxta illam sententiam) actum secundum voluntatis, ideoque illam prædeterminare dicitur.

Ulterius intelligitur ex dictis quantum differat inter prædeterminationem divinæ voluntatis, et prædeterminationem voluntatis

humanæ, de qua est controversia. Nam prior est (nostro concipiendi et loquendi modo) immanens in voluntate Dei, et formaliter afficiens illam; posterior, si est, inest in voluntate hominis, et, respectu Dei, est quasi actio vel effectus transiens; respectu autem voluntatis humanæ est intime inhærens illi, manens in illa, et formaliter afficiens illam. Item illa prior est determinatio in actu secundo ipsius voluntatis Dei, et causa efficiens extrinseca respectu voluntatis humanæ; hæc vero determinatio, quam Deus solus dicitur facere in voluntate hominis, est determinatio in actu primo ejusdem humanæ voluntatis. Unde particula *præ*, ut dicitur de prædeterminatione ipsiusmet voluntatis Dei, non dicit antecessionem actus primi ad secundum, sicut de hominis prædeterminatione diximus; quia in voluntate Dei determinatio solum est in actu secundo, ut per se constat. Dicit ergo vel antecessionem æternitatis ad tempus, sic enim certe omnia quæ in tempore fiunt, sive libere, sive necessario fiant, sunt aliquo modo prædeterminata vel præordinata in voluntate Dei; vel dicit antecessionem rationis decreti voluntatis Dei ad præscientiam futurorum. Nam licet non omnia, quæ per causas secundas et liberas fiunt in tempore, sint hoc modo prædeterminata in æternitate, multa certe, non tamen omnia, ut de peccatis saltem et de actibus malis certum esse debet.

Tandem ex omnibus dictis satis clare constat quantum distet inter prædeterminationem physicam, quæ materia est præsentis controversiæ, ac prædestinationem divinam, et quomodo per solam æquivocationem verborum eludatur quæstio, quando prædeterminatio, de qua nunc tractamus, idem cum prædestinatione esse dicitur. Nam prædestinatio est æterna, et nullo modo temporalis: prædeterminatio autem physica, de qua tractamus, est temporalis, et nullo modo æterna. Quæ doctrina ex alia nascitur, quod prædestinatio dicit actum immanentem Dei; prædeterminatio autem humanæ voluntatis est actio vel effectus transiens respectu divinæ voluntatis, manetque in humana voluntate. Hinc etiam de prædestinatione dicunt Theologi, nihil ponere in prædestinato, sed extrinsece denominare illum prædestinatum, præordinatum, præelectum. At prædeterminatio nostra ponit aliquid in voluntate humana, eamque intrinsece denominat prædeterminatam ad talem actum. Tandem ita hæc duo inter se differunt, ut prædestinatio sit radix et causa efficiens prædeterminationis voluntatis humanæ; hæc vero sit effectus illius.

Quocirca satis extra rem est ea quæ Patres dicunt de prædestinatione, ad prædeterminationem transeuntem applicare (ita enim brevitatis causa illam appellabimus), quia a diversis (ut dicunt) non fit illatio. Ostendimus autem illa duo esse diversa; non ergo necesse est ut quod de una dicitur, de alia dictum credatur. Potest quidem interdum ab uno ad aliud distinctum argumentum fieri, tanquam a causa ad effectum, vel ab effectu ad causam, et hoc videndum erit, an unum ex altero colligatur. Quod vero dicimus, est, falsum esse dicere, quidquid de prædestinatione dicitur, de prædeterminatione transeunte dici, aut, eo ipso quod prædestinatio ponitur, prædeterminationem transeuntem poni, tanquam sint idem; in hoc enim sensu habet verum illud axioma, quod *a diversis non fit illatio*.

Nec refert quod sæpe Patres nomine prædeterminationis utantur, cum de prædestinatione loquuntur, quia tunc non sumitur prædeterminatio pro transeunte, sed pro immanente in Deo, id est non pro determinatione formali humanæ voluntatis, sed pro decreto voluntatis Dei, quod est illius formalis determinatio. Quocirca ita se videntur habere prædestinationis et prædeterminationis nomina, sicut se habent prædestinatio et gratia apud Augustinum. Est enim (inquit ille) prædestinatio gratiæ præparatio; gratia vero ipsa donatio, et ita distinguuntur tanquam temporale et æternum, ut causa et effectus, ut quidquid immanens in Deo, et transiens a Deo. Quamvis autem hoc verum sit considerando has voces ut ibi usurpatas ab Augustino, nihilominus, latius sumendo nomen gratiæ, solet interdum ipsamet prædestinatio gratia appellari, ex D. Thoma 1. 2, quæst. 110, art. 1, et tertia parte, quæst. 2, artic. 10, quia omne supernaturale beneficium gratia quædam est, licet e contrario nomen prædestinationis nunquam usurpetur ad significandam temporalem gratiam in homine inhærentem. Qui autem ob illam variam significationem gratiæ applicaret omnia quæ dicuntur de prædestinatione, ad gratiam inhærentem, vel e converso, inepte argumentaretur, ut per se constat. Ita ergo vox prædeterminationis, ad diversas voluntates relata, divinam et humanam, diversa significat, quæ varietas non habet locum in verbo prædestinandi; nam voluntas humana non dicitur prædestinare se,

sicut dicitur determinare se; et quamvis passive possit denominari prædestinata et prædeterminata, longe tamen diverso modo; nam prædestinata dicitur per denominationem extrinsecam, prædeterminata vero (ut nunc agimus) dicitur per intrinsecam denominationem. Quod si verbum prædeterminandi accipiatur ut synonymum verbi prædestinandi, sic etiam denominat extrinsece humanam voluntatem, ut satis declaratum est.

Est etiam optimum exemplum verbi præparandi, quod æquivocum est, et præparationem æternam ac temporalem significat; et priori modo formaliter nihil ponit intrinsecum in voluntate hominis, posteriori autem modo ponit in ea formaliter aliquid intrinsecum etiam inhærens ipsi. Quod optime declaravit D. Thomas vocando præparationem æternam activam, temporalem autem passivam; quæ varietas significationis non habet locum in verbo prædestinandi, quia non est in usu, neque est ad hoc impositum. Ideoque, licet interdum prædestinatio vocetur præparatio, non inde licet applicare, ad præparationem passivam, et internam voluntati humanæ, ea quæ dicuntur de prædestinatione, vel præparatione quæ cum illa coincidit. Denique si alicubi apud Græcos Patres in eorum latina versione interpretes posuerunt verbum prædeterminandi, semper (ut opinor) inveniretur respondere in Græcis verbum *Proorizo*, quod internum propositum et decretum Dei æternum significare solet; et ideo interdum verti solet per verbum prædestinandi, interdum per æquivalentia, ut est verbum præfiniendi, præstituendi, vel præconstituendi, ut est apud Theodoretum, in id ad Ephes. 1: *Elegit nos in ipso.* Verbum autem prædeterminandi, si inveniatur, sumitur pro interna determinatione voluntatis Dei, non pro determinatione voluntatis humanæ illi intrinseca, et Deo extrinseca. Unde Dionysius, cap. 5 de Divin. nomin., cum dixisset in Deo esse rationes prædeterminativas, addidit esse effectivas; per eas enim Deus omnia produxit; non ergo loquitur de prædeterminatione intrinseca voluntati humanæ, sed Deo, in quo sunt rationes rerum. Apud Patres vero Latinos, extra Scholasticos, vix credo intervenire illud verbum prædeterminandi se, vel aliquid aliud applicatum ad decretum æternum; si autem inveniatur, parum ad præsentem causam refert, ut declaratum est.

Hæc quidem videbantur sufficere de illa voce *prædeterminatio.* Ut autem alteram dictionem illi additam, scilicet, *physica*, declaremus, aliam æquivocationem in eadem voce auferre necesse est. Variis enim modis potest aliqua voluntas dici determinata ad aliquid agendum. Primo, quia propositum habet agendi illud, quod tamen mutari potest; unde ipsummet propositum vocatur ibi determinatio. Talis vero determinatio est formaliter in actu secundo libero, et ideo libera est; tamen respectu effectus faciendi ex vi illius propositi, infert quamdam necessitatem; tamen quia illa determinatio talis est ut auferri possit ab eadem voluntate, ideo non infert necessitatem absolutam, sed ex suppositione dependente ab ipsa voluntate humana; in Deo autem addit necessitatem immutabilitatis. Alio modo dicitur voluntas determinata in actu primo, quia est valde propensa in alterutram partem, quamvis simpliciter possit illam inclinationem non sequi. Atque hoc modo quidquid multum inclinat voluntatem, dici potest determinatio ejus. Sic habitus charitatis determinatio quædam voluntatis est, quatenus determinate illam inclinat ad unum objectum et actum; sic judicium intellectus dicitur determinare voluntatem, quia, quantum est in se, voluntatem ad unum movet et inclinat, licet voluntas possit ei non consentire; sic persuasio etiam humana et consilium acriter datum dicitur determinare voluntatem ejus cui datur, etiamsi semper sit in ejus potestate non sequi tale consilium. Hoc ergo modo nulla est controversia quin præveniens gratia, quam Deus in nobis sine nobis operatur, determinet hominis voluntatem, id est, moveat, inclinet, et quantum est de se determinet ad id ad quod vocat. Verumtamen non est hæc determinatio de qua tractamus, quia hoc habet etiam gratia sufficiens, licet non sit efficax; unde non est determinatio simpliciter, sed cum addito, *quantum est de se.* Alio denique modo dicitur voluntas determinata in actu primo, quia ita est affecta per aliquam motionem vel impressionem, ut, illa semel posita, non sit in potestate voluntatis vel auferre illam, vel non operari cum illa. Quomodo voluntas videntis Deum, prius natura quam prorumpat in actum dilectionis Dei, eo ipso quod est affecta charitatis habitu, et habet præsens tale objectum per visionem claram, est determinata ad eliciendum amorem perfectum talis objecti, et est hæc determinatio simpliciter.

Ad explicandum ergo de quali prædeterminatione in præsenti sermo sit, additur par-

ticula illa *physica*, quam vocem scimus esse usitatam a Patribus et Theologis, ad explicandam veritatem alicujus entitatis, causalitatis vel unionis. Sic interdum vocant Patres naturalem, unitatem Patris, Filii, et Spiritus Sancti, græce *physicam*, id est per veram naturæ unitatem. Eodemque modo unionem Incarnationis solent vocare physicam, seu naturalem, id est omnino veram et realem; sic etiam præsentiam Christi in Eucharistia, imo et unionem nobiscum in ipso et cum ipso, ratione illius mysterii, physicam seu naturalem, vel corporalem interdum vocant Græci. Ad eum modum quo Paulus, ad Coloss. 2, dixit, habitare in Christo plenitudinem divinitatis corporaliter, id est vere, et non umbratice, ut exposuit D. Thomas, tertia parte, quæstione secunda, articulo decimo, ad secundum. Theologi etiam, ad explicandam veram efficientiam humanitatis Christi et sacramentorum, illam vocant physicam, ut declarent non tantum esse moralem et metaphoricam, seu per accidens, sed per se et per realem influxum; sic ergo ad explicandam efficacitatem connaturalem illius prædeterminationis, prout a dictis auctoribus ponitur, vox illa *physica* addita est, quæ (ut dixi) non male illam declarat, si vera est talis proprietas, etiamsi illa entitas, quæ prædeterminatio vocatur, in se supernaturalis sit in ordine ad actus gratiæ; nam, licet gratia sit qualitas supernaturalis, suam tamen habet essentiam et naturam, et suas connaturales proprietates physicas et reales, et sic dicuntur habitus supernaturales physice efficere actus suos, et dari ad operandum supernaturaliter connaturali modo. Ita ergo determinatio illa dici poterit physica ad explicandam naturalem proprietatem, causalitatem, aut efficacitatem ejus, atque adeo ut significetur habere illam per se, et ex vi suæ entitatis et naturæ, et non ex aliquo alio adjuncto. Explicandum vero superest quænam sit ista proprietas determinationis, quæ per illam vocem indicatur; multa enim per illam significari possunt; in una tamen sola positum est punctum totius controversiæ, quem oportet præ oculis distinctissime habere, ne vel tota controversia evanescat, vel error aliquis delitescat, aut occultetur veritas. Primo igitur significari potest per illam vocem, quod motio Dei præveniens, præsertim illa quæ efficax dicitur, est vera et realis, et intime in homine inhærens, seu in intellectu vel voluntate ejus, et hoc totum verum est, non tamen satis explicat id propter quod illa particula addita est; est enim addita ad explicandum aliquid proprium auxilii efficacis, ut distinguitur ab eo quod tantum sufficiens est, et ab omni qualitate, quæ ita est principium actus secundi, ut non necessario vel infallibiliter inferat actum secundum. At omnia illa communia sunt auxilio prævenienti sufficienti tantum; est enim motio Dei ab Spiritu Sancto immissa, vera et realis, et animæ seu potentiis ejus intime inhærens, ac proinde physica in dicto sensu. Secundo significari potest per illam vocem, motionem Dei habere realem et veram causalitatem formalem in animam, per quam realiter ac perinde physice afficit illam, imo et inclinat. At hoc totum commune est prævenienti gratiæ sufficienti; ponit enim in anima affectiones aliquas amoris, timoris, fiduciæ, sanctas cogitationes, seu illuminationes quæ formaliter, et intrinsece, ac realiter afficiunt seu informant potentias animæ, easque propterea inclinant ac movent. Similiter habitus infusi realiter et intrinsece afficiunt, et non habent illam efficaciam quæ per determinationem physicam significari intenditur.

Tertio, potest per illam vocem significari, quod gratia illa seu motio efficax habet veram efficientiam per influxum per se, ac realem in consensum voluntatis, quando actu fit. Et hoc etiam non satis declarat vim illius vocis. Nam habitus etiam charitatis habet veram efficientiam per influxum per se, ac realem in actum charitatis, quando ille elicitur. Et tamen non propterea dicitur physice determinare voluntatem determinatione efficaci et antecedenti, ut certo constat. Item omnes confitemur gratiam cooperantem habere physicam et realem, ac per se influxum in actum consentiendi voluntatis, quando ille fit, et consequenter ad talem actum eliciendum esse necessarium aliquod principium supernaturale physice efficiens ipsummet actum, sive illud principium sit habitus, sive aliquis actus gratiæ excitantis, sive qualitas aliqua transeunter indita, licet per modum actus primi, sive interdum Deus ipse (hoc enim neque ad præsentem controversiam, neque ad dogmata fidei pertinet), et nihilominus illa efficientia physica non satis est ad hoc, ut gratia præveniens habeat illam vim prædeterminandi voluntatem, quæ per additum illud, *physica*, intenditur, et ad efficacitatem præviam connaturalem et per se, attributam tali motioni, necessaria est.

Ultimo ergo proprie et (ut ita dicam) ex instituto, per illam vocem significatur talem esse entitatem illam, quæ prædeterminatio vocatur, ut, eo ipso quod inhæret voluntati, sola sua vi et proprietate connaturali ita constituat illam in ultimo complemento actus primi ad operandum, ut non stet a voluntate sic affecta separari actum secundum, sed consecutione et illatione omnino necessaria consequatur, adeo ut implicet contradictionem voluntatem in tali actu primo constitui, et pro eodem instanti seu duratione carere actu secundo, non minus quam repugnat currere et non moveri, aut solem illuminare aerem, et aerem non illuminari, aut Deum actu concurrere cum igne ad calefaciendum, et ignem non calefacere. Atque hæc proprietas seu causalitas prædeterminationis, si vera est, optime significatur per illam particulam *physica;* nam denotat tantam efficacitatem convenire illi prædeterminationi ex intrinseca natura sua, et ex vi solius entitatis suæ : quare non est cur vox offendat, si res vera est. De hoc autem solo puncto est tota controversia. Patres enim Societatis omnino sentimus non esse prædeterminationem physicam, sic intellectam et declaratam, admittendam ut necessariam, verum etiam neque ut possibilem salva libertate actus, ad quem voluntas sic prædeterminatur; ac proinde si Deus potest sua omnipotentia efficere in voluntate hominis talem prædeterminationem physicam, in tantum id posse in quantum potest eam necessitare, quia prædeterminare physice voluntatem ad unum, et necessitare illam, idem esse credimus, et comparari sicut definitionem ad definitum. At Patres Dominicani revera defendunt physicam prædeterminationem in sensu a nobis explicato, nec aliud habent in quo possint a nobis dissentire, ut in principio totius Apologetici latius dixi; putantque illam non solum esse possibilem, sed etiam necessariam, non solum in operibus gratiæ, sed in universum in omnibus actibus voluntatis, etiam malis, quantum attinet ad efficacitatem illius prædeterminationis, seu modi physice prædeterminandi potentiam, licet in entitate prædeterminationum sit varietas, juxta exigentiam et ordinem actuum ad quos ordinatur.

Atque ex hac declaratione colligitur aliud esse physicam prædeterminationem ad consentiendum, aliud vero physicam efficientiam in ipsum consensum; tum quia, ut supra dicebam, habitus charitatis habet physicam efficientiam, non tamen dat physicam prædeterminationem; tum etiam quia physica efficientia in actu secundo non est prius etiam natura quam sit ipsamet actio; prædeterminatio autem physica dicitur esse prius natura quam sit actio ipsius consensus, per motionem præviam determinantem potentiam in actu primo ad talem actionem; unde physica efficientia consensus revera pertinet ad gratiam cooperantem seu adjuvantem; prædeterminatio autem physica, si est, ad solam gratiam prævenientem seu operantem spectat, quia fit in nobis sine nobis, prius natura quam consensus supernaturalis a libero arbitrio vel a gratia physice fiat. Quapropter attente cavendum est, in argumentationibus, quæ fieri solent pro physica prædeterminatione, facile fieri transitum a physica efficientia ad prædeterminationem physicam, et ita sophisma committi argumentando in quatuor terminis. Tale est argumentum quod aliqui contra nos ex nostra doctrina sumunt, quia nos colligimus Sacramenta causare physice gratiam, quia Concilia et Patres dicunt illam efficere, quod potest intelligi proprie, atque adeo de physica efficientia, quæ propriissima est, et non tantum de morali, quæ est impropria; sed Scriptura, Concilia ac Patres dicunt Deum per gratiam suam facere ut velimus et ut faciamus, et facere nostrum velle, et similia; ergo intelligenda sunt de propria effectione physica. Hæc enim argumentandi ratio ad summum concludit Deum per gratiam physice efficere voluntatis consensum ; ad concludendum autem quod efficiat physicam prædeterminationem, nihil valet, quia jam erit argumentatum in quatuor terminis. Quin potius (ut in superioribus dixi), ex simili argumentandi modo non colligitur quod gratia præveniens physice efficiat consensum ; quod est mihi certissimum de gratia præveniente, ut sic, quia dum in ea præcisa ratione sistit, nondum consensus fit; unde nec datur physica efficientia in ipsum. Solum ergo probatur illo argumentandi genere, per gratiam aliquam, quæcumque illa sit (optime autem nomine gratiæ adjuvantis et cooperantis significatur), physice fieri voluntatis consensum, quod certissimum est, etiamsi nulla sit physica prædeterminatio, de qua est controversia.

Præterea colligitur ex dictis, per hanc vocem complexam, *physica prædeterminatio*, non significari prædestinationem divinam, nec prædefinitionem, vel quid simile, quod

internum tantum Dei decretum, propositum, seu præparationem significat, vel quid simile. Atque hæc sit secunda hujus capitis propositio, quæ evidenter concluditur ex dictis de verbo *determinandi*, et nomine *determinationis*. Non minus autem aperte probari potest ex declaratione alterius particulæ *physica*, nullo enim modo accommodari potest ad internum actum vel decretum voluntatis Dei. Nam determinatio voluntatis Dei ad intra (juxta veram doctrinam) non est per aliquam additionem realem, quæ actui necessario voluntatis Dei fiat, sed cum solo respectu rationis inde resultante. Unde ex hoc capite non potest dici determinatio physica; nam illa vox plane indicat esse determinationem realem, et naturali vi alicujus entitatis. Accedit quod illa est determinatio in ipsomet actu secundo, ut habente ultimum quemdam respectum ad secundarium objectum suum. Determinatio autem physica dicitur esse in quodam actu primo, seu complemento actus primi in ordine ad actum secundum. Non est ergo prædeterminatio physica ipsa æterna Dei prædestinatio; alias etiam dici posset prædestinatio physica, quod inauditum est et plane incongruum. Dices prædestinationem dici posse prædeterminationem physicam, non formaliter et in Deo ipso, sed causaliter, quia efficit illam. Respondetur imprimis etiam hoc esse inusitatum. Deinde, admissa illa denominatione, est sine dubio analoga, et supponit prædeterminationem physicam formalem et propriam, quæ non sit prædestinatio, sed prædestinationis effectus, et consequenter non sit æterna, sicut prædestinatio, sed temporalis, nec sit in Deo, sed in homine. De hac ergo formali, et, ut ita dicam, intrinseca prædeterminatione physica, dicimus non esse prædestinationem, et de illa controvertitur an detur; unde sine causa supponitur ab illa posse prædestinationem denominari extrinsece et analogice prædeterminationem physicam. Nam si nulla est talis physica prædeterminatio, nullus est talis prædestinationis effectus, et consequenter nulla est talis denominatio in ipsa prædestinatione; non sunt ergo hæc conficienda, supponendo quod disputatur, vel æquivoce ab una ad aliam argumentando.

Sit ergo tertia propositio: in Sanctis Patribus, Conciliis aut Scripturis, cum de Divina prædestinatione, præordinatione, præfinitione, æterno proposito aut decreto loquuntur, nullum est vestigium, neque indicium physicæ prædeterminationis, de qua præsenti controversia tractatur. Hoc constabit aperte legenti omnia quæ de auctoritate Patrum et Theologorum in Apologetico fuse tractavimus. Item constat ex paulo ante insinuatis in hoc capite. Nam formalis vox determinandi aut determinationis vix invenitur in Patribus loquentibus de providentia, vel efficientia Dei circa liberum arbitrium. Quod si interdum ponitur vox illa vel ab interprete, vel ab ipso auctore Latino, sermo est de interna et æterna determinatione voluntatis Dei, non de aliqua Deo extrinseca, quam causet in tempore in voluntate humana; et ideo nunquam addunt illam particulam *physica*, neque aliam illi æquivalentem. Quapropter multa, quæ hic congeri possunt ex Patribus et Scholasticis, extra rem sunt; in cujus indicium sufficit unica allegatio ex Molina in principio capitis relata. Nam quia in uno loco usurpavit verbum prædetermino, pro determinatione æterna et ad intra voluntatis Dei, ei tribuitur quod asserat idem esse prædeterminationem physicam et prædestinationem, cum priorem ubique impugnet, supponendo esse, vel potius fingi, ut aliquid creatum, temporale, et impressum voluntati humanæ, quæ proprietates toto cœlo a prædestinatione distant.

Addo quod amplius est, non solum cum Patres de providentia aut de prædestinatione loquuntur, non attribuere illi quod sit prædeterminatio physica; verum etiam cum loquuntur de effectibus gratiæ aut prædestinationis, et de modo quo Deus voluntatem humanam movet, ut suam divinam voluntatem exequatur, nullam mentionem facere physicæ prædeterminationis impressæ voluntati humanæ. Hoc notavi et latissime ostendi in longo discursu, quem de doctrina Sanctorum Patrum in hac materia feci; et præsertim apud Augustinum est profecto valde mirabile, quod cum innumeris verbis et modis declaret efficaciam divinæ gratiæ in trahenda voluntate humana ad se per supernaturales actus, dicens præparare illam, movere, præmovere, interius docere, vocare alto et secreto modo, et similia, nusquam dixit determinare vel prædeterminare illam, multoque minus physice prædeterminare. Neque usus est verbo aliquo quod vere dici possit huic æquivalens. Nam quod quidam dicunt, quoties Augustinus, Thomas, aut alii Patres vel Theologi dicunt Deum movere, aut præmovere voluntatem ad aliquid determinate volendum, aut

quid simile, eo ipso docere prædeterminationem physicam, hoc (inquam) frivolum est; tum quia a genere ad speciem affirmative argumentantur, nam movere, et præmovere, et similia, generaliora sunt quam physice prædeterminare; tum etiam quia multa ex illis possunt intelligi de motione Dei per concursum et cooperationem ad ipsam volitionem determinati objecti, quæ motio in re non fit sine cooperatione liberi arbitrii; et ideo non potest esse prædeterminatio physica, quæ a solo Deo fieri dicitur. De tali ergo prædeterminatione nulla est mentio in Patribus.

Atque hinc soleo argumentum sumere, apud me non parum efficax, hoc genus gratiæ, auxilii, aut motionis non fuisse cognitum Sanctis Patribus, etiam illis qui pro divina gratia acriter et ex professo pugnarunt; quod si illam agnovissent, illius profecto aliquando meminissent, maxime cum ad explicandam efficacitatem Divinæ gratiæ necessaria sit, si revera talis est. Quod si Patres hoc genus auxilii non cognoverunt, profecto necessarium non est, neque hac novitate indiget Ecclesia ad gratiam defendendam contra Pelagium ejusque reliquias; imo illam vitare debet, ut libertatem arbitrii contra Calvinum tueatur. Sed aiunt, licet vox fortasse nova sit, non tamen rem, quæ per illam significatur. Non esse tamen in Ecclesia novum, ad explicandas veritates antiqnas, nova invenire nomina, quando nova occasio occurrit, ut supra dicebam, et est satis vulgare. At enim quænam, quæso, est hæc nova occasio inveniendi hoc novum nomen ad quoddam divinæ gratiæ auxilium significandum? Certe ad summum dicere possunt, ut solent, excitari nunc errorem Pelagii, dum dicitur Deus expectare liberum arbitrium jam vocatum, ut suæ vocationi cum suo adjutorio consentiat. At hæc occasio multo magis vigebat, cum ab ipso Pelagio assertum est Deum expectare liberum arbitrium, ut suis solis viribus consentiat legi et Doctrinæ, vel cum a Semipelagianis prædestinatio antecedens ad omnia merita prævisa negata est; et tamen Augustinus et Sancti Patres ad resistendum his hæreticis assertione illa non indiguerunt, nec tali modo loquendi usi sunt; ergo signum est non tantum vocem, sed etiam rem esse novam; eo vel maxime quod vox revera non est nova; quia et singulæ partes ejus antiquæ sunt, ut vidimus, et totum complexum usurpatum est ad proprietatem naturalium agentium significandam; nam a suo auctore sunt determinata ad unum in actu primo, ac perinde prædeterminata, quia determinatio illa eorum actiones antecedit, et intrinsece, realiter, inevitabiliter, ac naturaliter determinata sunt; quod idem est ac physice. Non est ergo vox nova, sed novum est illam applicare et attribuere libero arbitrio, et hoc est multo efficacius signum novitatis rei quam si vox esset omnino nova; nam certe si res esset antiqua, et Patribus cognita, explicassent illam propria voce, trita et vulgari, attribuendo voluntati per gratiam id quod alia agentia habent per naturam. Hoc autem non solum non fecerunt, sed maxime caverunt, quia videbant talem gratiam non perficere libertatem arbitrii, sed destruere et impedire illius usum, ut jam explicabimus.

Quarta ergo propositio sit, physicam prædeterminationem vere talem a suis assertoribus poni, ut superet et vincat potestatem voluntatis ad dissentiendum, vel ad non consentiendum, vel ad resistendum determinationi ejus ad exercitium et specificationem actuum, ac proinde non sit in potestate voluntatis non agere, vel non consentire, et multo minus dissentire, postquam sic est prædeterminata. Hoc est accidens ex ipsa voce *physica* secundum eam vim et propriam significationem, qua hic usurpatur et a nobis explicata est. Declaraturque ex illo effectu, quem omnes ejus assertores admittunt; quia, posita in voluntate hac prædeterminatione, omnino infallibiliter voluntas consentit, non ex aliqua suppositione præscientiæ de futuro effectu, sed ex vi et intrinseca natura talis entitatis quæ est prædeterminatio, ut causæ efficacissimæ ut voluntas consentiat, non solum cum illa efficiendo consensum, sed etiam ex vi suæ inhæsionis et ponderis, quo trahit voluntatem ad consensum. Ergo necesse est dicere in voluntate non esse potestatem resistendi huic causalitati illius prædeterminationis, nec impediendi actualem efficientiam ejus in consensum, et consequenter nec continendi influxum suum, quia non potest ab influxu ipsius determinationis separari. Patet consequentia, quia infallibile non solum dicit verum futurum, sed etiam dicit esse tale, ut non possit esse falsum : ergo et quod non possit non evenire, seu non fieri, vel esse. Nam, ex eo quod est vel non est, propositio vera vel falsa est. Et similiter ex impotentia non essendi, sequitur impotentia falsitatis, quæ infallibilitas dicitur. Hæc autem infallibilitas non est ex vi præscientiæ rei in se

jam factæ, ut dixi, sed est ex vi talis causæ, seu actus primi, qualis est prædeterminatio. Ergo talis est ille actus primus, ut nec per voluntatem, nec per ullam aliam causam possit impediri quin ab illa nascatur actus secundus. Ergo illa determinatio, posita in voluntate, vincit potestatem ejus ad resistendum, ac perinde non est in potestate voluntatis sic prædeterminatæ non consentire. Confirmatur maxime, quia implicat contradictionem talem determinationem separari in re ipsa ab actione. Ergo non est potestas in voluntate ad dissentiendum determinationi in se positæ, quia ad id, quod implicat contradictionem, nulla est potestas.

Quare contradictoria dicunt propriamque vocem ignorant, qui dicunt prædeterminationem physicam determinare voluntatem modo a nobis explicato, et cum prædicta infallibilitate, et nihilominus retinere potestatem ad resistendum illi etiam in sensu composito, licet infallibile sit nunquam illi restituram. Quia non potest voluntas retinere potestatem quam nunquam habuit; nunquam autem habuit voluntas potestatem ad resistendum tali determinationi ; resistere enim illi est, illa existente non operari, vel facere ut, illa existente, actio ab illa non procedat; ad hoc autem nulla est potentia, non modo creata, quod est evidens, supposita natura talis determinationis, verum nec increata, quæ ad ea non extenditur quæ contradictionem implicant; tale autem esse dicitur hæc duo copulari, determinationem ad actum esse, et actum non fieri. Dici potest voluntatem quidem hominis non habere potestatem suspendendi actionem post jam habitam determinationem, tamen posse resistere ne illam habeat. Sed hoc neque dicitur consequenter in illa sententia, nec satisfacit. Ratio prioris partis est, quia illa determinatio non pendet immediate a libero arbitrio, cum ab illo non fiat; nec pendet ex præcedente dispositione libera, quia ad illam esset necessaria alia prædeterminatio, ut aliis locis deductum est; ergo neque potest homo resistere ne sibi imprimatur talis prædeterminatio, sed ex sola voluntate Dei hæc pendet. Ratio autem alterius partis est, quia non satis est salvare potentiam resistendi antecedentem seu remotam in infusione determinationis, sed necesse est salvare proximam potentiam resistendi cuicumque gratiæ prævenienti actu jam tangenti ; tum quia Concilium Tridentinum id aperte docet ; tum etiam quia actus consentiendi voluntatis est liber proxime et formaliter, et non tantum in prævenienti dispositione, seu non resistentia, quæ tactum Dei antecedat. Aliter responderi solet determinationem non auferre potestatem resistendi, quia sub illa determinatione manet potestas voluntatis ad carendum illo actu, si auferatur determinatio, quæ solet dici potestas in sensu diviso. Sed hoc multo minus satisfacere potest , tum quia Concilium Tridentinum aperte loquitur in sensu composito, cum dicit posse hominem dissentire inspirationi statim ac cordi imprimitur ; tum etiam quia illa potentia parum refert ad libertatem actus, qui prodit a voluntate sic prædeterminata ; quia nec fuit in potestate libera voluntatis recipere vel non recipere determinationem, nec etiam est in potestate ejusdem voluntatis carere determinatione, nisi Deus cesset imprimere illam. Quod si Deus cesset illam imprimere, cessabit etiam voluntas ab opere, non per potentiam liberam resistendi , sed per necessariam impotentiam operandi ex defectu prædeterminationis. Posita ergo necessitate talis prædeterminationis, nulla relinquitur potestas libere resistendi, nec per carentiam actus, nec per effectionem contrarii actus seu dissensus.

Ex quibus infertur quinta propositio, actum, scilicet, qui prodit a voluntate sic prædeterminata, non prodire a causa indifferente, ac proinde non esse liberum. Priorem partem recusant concedere defensores physicæ prædeterminationis, qui vident ex illa evidenter sequi posteriorem. Unde quidam illorum scripsit voluntatem, prædeterminatam a Deo per auxilium efficax, manere indifferentem in actu primo, et cum potestate ad opposita. Quod profecto est mirabile, nam indifferens et determinatum ad unum contradictorie opponuntur. Supponimus enim determinationem talem esse, ut ab actione et actuali ejus exercitio cohiberi non possit ; unde etiam ostensum est talem determinationem non relinquere potestatem resistendi ; ergo nec indifferentiam relinquit. Præterea vel loquimur de voluntate affecta determinatione, non ut sic affecta, sed considerando voluntatem præcise et secundum se ; vel loquimur de illa ut affecta tali prædeterminatione, seu de toto composito ex voluntate et illa prædeterminatione. Prior consideratio est vel impertinens vel insufficiens, quia actus non procedit a voluntate, ut sic præcise spectata et secundum se, sed ut affecta et determinata per talem

impressionem; unde, licet secundum se sit indifferens, jam ut sic affecta non est indifferens. Posterior ergo consideratio est quæ ad rem spectat, et sic totum illud compositum non est indifferens, quia per intrinsecam formam (ut ita me explicem) est determinatum ex se ad unum. Cum enim illud compositum ex voluntate et ex illa entitate sibi impressa constet, voluntas est ut subjectum et materia; illa vero entitas, ut actus et forma; ille vero actus natura sua est intrinsece determinatus ad unum, ut in illa sententia supponitur, et ita dominatur subjecto cui inhæret, ut illum secum trahat ad agendum sine potestate continendi se, aut resistendi illi; unde non solum non participat a subjecto suo indifferentiam, sicut habitus voluntatis illam participare solet, verum potius illud, id est voluntatem, efficacissime et inviolabiliter facit operari. Ergo illa voluntas sic affecta, ut est proxima causa illius actus, non est causa indifferens, sed determinata ad unum.

Addo præterea voluntatem ipsam, secundum se spectatam, et ut ordine naturæ antecedit determinationem, licet indifferens videatur, tamen illa indifferentia si indiget prædeterminatione extrinsecus illata, et complente actum primum, non est illa quæ ad libertatem necessaria est, quia non est indifferentia activa, sed passiva; ad libertatem autem activa indifferentia necessaria est, et passiva non sufficit. Quod declaro in potentia visiva, quæ, secundum se spectata, indifferens est ad videndum et non videndum, non tamen indifferentia activa, sed passiva, qua non obstante, potentia illa libera non est. Quod autem illa potentia indifferentiam aliquam habeat, patet, quia interdum videt, interdum non videt; interdum videt album, aliquando vero nigrum; ergo omnium horum est capax, quod est esse indifferentem ad hæc omnia; tamen illa indifferentia passiva dicitur, quia nascitur ex insufficientia virtutis activæ, quæ supplenda est per aliquid in ea receptum; illo tamen complemento addito, jam potentia, ut sic completa, non est indifferens, sed determinata ad agendum hic et nunc, et hoc vel illud, ideoque nunquam operatur ut potentia indifferens, sed ut determinata ad unum. Sic enim visus per se est indifferens, quia caret lumine et specie; postquam autem per hæc determinatur, necessario prodit in actum. Ita ergo se habet voluntas juxta illam sententiam; nude enim spectata est indifferens, quia nondum est completa ad agendum; tamen statim ac completur per determinationem, necessario prodit in actum talem, hic et nunc, ad quem prædeterminatur. Est ergo illa indifferentia passiva, et nunquam potentia illa operatur ut indifferens, quia non potest retardare aut impedire impetum determinationis sibi impressæ, sed ejus activitatem inevitabili necessitate comitatur.

Si ergo voluntas, prius natura quam agat, constituitur in statu determinationis formaliter excludentis indifferentiam a causa proxima talis actus, profecto actus non procedit a causa proxima indifferente, sed prædeterminata ad unum. Ergo non procedit a causa libera ut libera, nec ut habente dominium sui actus; ergo actus ille liber non est; nam actio causæ secundæ non est libera vel necessaria simpliciter per habitudinem ad solum Deum, sed per habitudinem ad causam secundam, ut est constans apud omnes. Imo frequentius asserunt Thomistæ quod, licet Deus ageret ex necessitate naturæ, si voluntas humana eamdem proprietatem retineret sibi connaturalem, actus illius nihilominus esset liber. Unde etiam e contrario, licet Deus libere agat, si ita prævenit voluntatem ut eam in agendo indifferentem non relinquat, profecto actus ab illa proveniens non est liber simpliciter, seu non est liber homini, sedDeo, quod erroneum est, nec a dictis auctoribus admittitur. Neque satis est quod talis actus voluntarius sit homini, nam plus requiritur ut actus sit liber, quam ut sit voluntarius, nam ad voluntarium satis est quod procedat a principio intrinseco, media cognitione; ad liberum vero ulterius requiritur quod sit a principio indifferente. Et ideo amor Beatorum est perfecte voluntarius, non tamen liber; idem ergo est de quocumque actu voluntatis, qui ab illa jam prædeterminata, et non indifferente procedat. Neque hic locum habet distinctio de sensu composito et diviso, quia supponitur quod actus non procedit, imo nec procedere potest a causa ut divisa, id est separata a determinatione, sed tantum ut composita cum illa, et ab ea præventa, ac denique ita prædeterminata ab alio, prius natura quam sua libertate uti possit, ut, tali determinatione recepta, actionem continere non possit.

Ob hanc ergo causam sentimus talem prædeterminationem physicam repugnare libertati actuali voluntatis, seu actionum ejus. Quod verum est, sive illa determinatio sit ali-

qua entitas vel qualitas realiter distincta ab actu voluntatis, et intrinsecum principium ejus (de qua maxime videtur procedere discursus factus), sive sit ipsemet actus voluntatis, ut prius natura a solo Deo impressus per actionem ex natura rei distinctam ab influxu voluntatis, quæ sit principium ejus, inevitabiliter illum inducens; nam similiter ad illam applicantur rationes factæ, cum eadem vel majori vi, ut satis in aliis locis declaratum est. Et in hoc sensu dixi, in libris de Auxiliis, non minus tollere libertatem prædeterminationem per voluntatem Dei immediate prædeterminantem voluntatem hominis, quam per qualitatem præviam intrinsecam physice prædeterminantem. Illam enim prædeterminationem, quæ fingitur esse per immediatum influxum ipsius Dei, vocavi extrinsecam per solam Dei voluntatem efficacem, ut eam distinguerem ab alia prædeterminatione per qualitatem præviam intrinsecam, quæ sit proprius actus primus. Utramque autem hanc prædeterminationem distinxi a præfinitione æterna, quam dixi esse posse de actibus liberis, salva eorum libertate. Idemque dici posset de nomine prædeterminationis æternæ, sed propter tollendam æquivocationem vitavi verbum illud. Sic enim non significaretur prædeterminatio transiens, nec temporalis, sed immanens et æterna, atque ita idem esset quod prædestinatio vel præfinitio. Hic autem loquimur (ut dixi) de prædeterminatione transeunte et temporali; talis autem est, sive fiat per impressionem qualitatis præviæ physice prædeterminantis, sive per impressionem ipsius actus ab extrinseca voluntate Dei; ipse enim actus creatus, ut sic impressus a solo Deo, dicitur physica prædeterminatio. Duo ergo falsa mihi imponuntur in his quæ in principio hujus capitis retuli. Unum est, quod dixerim non magis repugnare libertati physicam prædeterminationem quam prædeterminationem æternam, id est præfinitionem; nam potius, e contrario, dixi præfinitionem æternam non ita repugnare libertati, sicut prædeterminationem physicam. Aliud est quod locutus fuerim de præfinitione antecedente præscientiam mediam, id est, de futuris sub conditione, quod etiam falsum est; quia potius dixi ideo præfinitionem non esse contra libertatem, quia supponit illam præscientiam.

Sexta propositio, quæ ex omnibus præcedentibus concluditur, est doctrinam hanc de prædeterminatione physica, qualem explicavimus, non solum non videri nobis necessariam ad veram ac efficacem Dei gratiam defendendam, verum potius ad eum finem esse supervacaneam, et aliunde sufficientem gratiam evertere, libertatisque usum de medio tollere, ac proinde hæreticis hujus temporis favere; ideoque dignam esse ut per Ecclesiæ censuram damnetur, vel potius jam damnata declaretur. Nam, licet non sub ea voce, sub aliis æquivalentibus jam damnata est, ut quod gratia necessitatem inducat; necessitas enim et prædeterminatio ad unum idem sunt, tanquam definitio et definitum, ut dixi; item, quod gratia tollat libertatem, nam proinde est quod tollat indifferentiam, vel quod gratia præveniens ita moveat, ut ei non possit resisti; nam hoc ipsum faceret illa gratia efficax tali modo. Quæ omnia satis patent ex dictis, et in discursu totius Apologetici satis probata sunt, ubi alium modum efficacis gratiæ prævenientis declaravimus. Et ideo illa hic repetere vel plura addere non existimavimus necessarium.

FINIS APPENDICIS PRIORIS.

APPENDIX ALTERA.

A. S. C.

DISSERTATIO

PRO FRANCISCO SUARE

DE GRATIA ÆGRO OPPRESSO COLLATA PER ABSOLUTIONEM A SACERDOTE PRÆSENTE IMPENSAM, PRÆVIA PECCATORUM EXPOSITIONE EPISTOLARI.

EXCEPTIO CONTRA EXCEPTIONEM.

INDEX CAPITUM.

A. S. C.

DISSERTATIO

PRO FRANCISCO SUARE

DE GRATIA ÆGRO OPPRESSO COLLATA PER ABSOLUTIONEM A SACERDOTE PRÆSENTE IMPENSAM, PRÆVIA PECCATORUM EXPOSITIONE EPISTOLARI.

OCCASIO SCRIPTIONIS.

Quis et quantus vir fuerit Franciscus Suarez, nihil attinet exponere in tanta luce nominis ejus apud universi orbis Doctores, ipsosque Ecclesiæ apices. Illum Paulus V *Doctorem eximium et divina gratia plurimum in Ecclesia eminentem*, indigitavit. Inferiores vero Antistites, eximiæ sapientiæ viri, illum habuere pro oraculo; ita ut fuerint ex eo Ordine nonnulli qui Suarem, *communem ætatis suæ Magistrum, et alterum Augustinum*, perhonorifica appellatione donarent. Hujus tanti viri eximia decora, præsertimque exquisitum judicium in soliditate doctrinæ et sententiarum delectu, omnes æque celebrant. Et quia metrum doctrinæ probabilis, juxta ipsummet Aristotelem, est, quod doctrina ratione idonea minime destituta, a gravi quopiam auctore tradatur, receptum passim video inter recen-

tiores Theologos, sententias a Suare traditas, eo ipso quod illum habent auctorem, videri posse probabiles, quia auctoris sunt valde accurati, nec præcipitis, sed maturi ac solidi. Nec desideratur unquam idonea ratio qua sententiam, cui inhæserit, commode stabiliat atque communiat.

Fuit tamen juvenis quidam scriptor, senes, qui ipsius subtilitates arista acutiores non probabat, naso suspendens adunco, eosque hebetudinis et crassitiei mentis incusans; qui cum in cæteris omnibus Suaris sententiis id verum esse lubens agnosceret, unam duntaxat ejus assertionem de confessione epistolari excipiendam censuerit; quasi huic uni doctrinæ a Suare traditæ, nec quantacumque auctoris gravitas, nec rationes quibus eam stabilit, conciliare quiverint probabilitatem. Quanto jure hæc scripta sint, placet excutere, ne per hujusmodi judicium juvenile, tanti viri existimatio apud imperitos deseratur, et nomen in scholis omnibus venerandum, vel ex hoc uno capite obsolescat. Debeo hoc singulari Societatis JESU ornamento; debeo meritis tanti viri erga Ecclesiam, Pontificio præconio non uno eximie celebratis; debeo fluentis doctrinæ, quibus scholas Theologicas et philosophicas copiose irrigavit; debeo (ut de me ipso nominatim agam) fructui quem ex pervolutatione scriptorum tanti viri, per annos omnino multos a me perceptum, diffiteri non possum; debeo moribus candidissimis, ac demissioni cum sapientia certanti; in quo pene dixerim (si extimo verborum cortici quis inhæreat) visum iri aberrasse qui dixit: *Scientia inflat*. Hic e contrario, in tanta scientiæ redundantia, virtutum omnium, sed humilitatis maxime, vivum ac spirans delubrum fuit; quod rarum sane scientiæ ornamentum, quale manus addunt ebori decus, aut ubi fulvo argentum pariusve lapis circumdatur auro, notatum in eo, et ab omnibus celebratum recolo, ante annos quinque supra quadraginta, cum Roma reveniret, in Lusitaniam regrederetur. His, aliisque de causis, justissimum mihi est, ne obsolescat tanti viri gloria omni studio conniti, et pro virili satagere.

Quid quod innoxio, et tamen calumniis gravato, qui se tutari ac indemnem præstare nequeat, auxiliarem manum porrigere, si facultas suppetat, astringimur omnes, obligatione charitatis, juxta illud parentis optimæ ad dilectum Samuelem : *Aperi os tuum muto, et causis omnium filiorum qui pertranseunt*. Mutum posuit pro eo qui pro se loqui non potest; *pertranseuntes* autem nominat advenas qui fere imbelles sunt, et facilius patent injuriæ; ut hæc sint veluti symbola innoxiorum simul ac non valentium sibi ipsis prospicere, et causam suam agere, quos tutari pro facultate, proque eis loqui, nexu charitatis obstringamur. At de Suaresio, occasione confessionis epistolaris, post ejus obitum, cum jam pro se stare non posset, ea gratis sparsa sunt falsa et calumniosa, quæ, nisi abstergerentur, famam tanti Doctoris haud tenuiter inquinarent. Et quamvis illitæ ab Alvare, Nugno, Candido, Cocquetio, Avila, aliisque, sordes videri possent non una scopula detersæ, tamen recens exceptio adversus probabilitatem doctrinæ a Suare hac in parte traditæ, omnes illas maculas manifeste regerit. Adversus hanc ergo exceptionem excipere, eamque non modo absque jure ullo, sed etiam absurde et inconsiderate adhibitam, demonstrando certare, consilium est, quantum arbitror, minime improbandum.

Nec quod senex ad concertationem cum juvene accingor, desperandus est eventus secundus. Narrat quod Cæsaraugustæ in Hispania accidit, Ludovicus Richeomus, in Valedictione animæ, dissertat. 12. Sub annum Christi 1562, erat viro nobili, caballus alias generosus et optimus, sed tunc præ senio emeritus, et vacationem laborum nactus, cum pabuli gratuiti beneficio. Advecti sunt ex Africa ad illum nobilem leones aliquot. Fuerunt qui urgerent committi cum uno e leonibus, qui admodum generosus videbatur, equum annosum, ægre hujusmodi postulatis annuente viro nobili, quod, tametsi nihil ultra operis ab equo expectabat, antiquam tamen ejus generositatem non dedidicisset ; et certo equi exitio congressum ejus cum impare postulari arbitraretur. Dedit tamen denique voluntati et auctoritati poscentium quod volebant, importunitate victus. Dies dicitur, et numerosus magnatum cœtus advocatur. Prior in arenam productus est equus, moxque in idem septum quatuor muris conclusum immissus est leo; quem conspicatus equus inhorruit, de instante sibi fine non dubius. Concedens vero in angulum, ut adventantem magno fastu leonem imminere suis cervicibus vidit, obversis in hostem calcibus, soleam ferream adeo valide fronti ejus inlisit atque infixit, ut non ita multo post inter immanes rugitus efflarit animam. Apodosis est obvia. Verissimum est seni non eamdem esse ætatem, non mentem, et prudenter anteoccupandam esse

quietem, sive ex Flacci monito mature solvendum esse equum senescentem, ne ilia ducat, idque ipsum in re litteraria valere adnotabat Gregorius Nyssenus initio orationis de Infantibus, cum jam devexa ætate, ab Jerio ad litterariam exercitationem revocaretur. Tamen possunt etiam qui jam præ senio laborum immunes fuerint, nonnihil de pristina alacritate resumere, nec ludibrium debere juvenibus, si quando præfidenter exultent ac improvide efferantur, ut leo ille docuit.

Ne tamen bestialis fastus dejectio ad invidiam trahatur, certamen paris imparis inter homines subjicio. Legi, regnante in Gallia Henrico IV, cum insania duellandi nobilitatem Gallicanam fœde occuparet, nobilem Arvernum, multis monomachiis in ætate vegeta clarum, cum a juvene præfidente provocatus esset ad equestrem duellationem, jam annosum et podagra nervos depasta præpeditum, ita defectum viribus, ut ne equum quidem subire nisi inferentibus famulis posset, admisisse duellum condictum. Et cum filii, quos habebat strenuos bellatores, ad certamen pro patre se offerrent, respuisse succedaneos illos accensos, causatum nolle se gloriam in robustiore ætate partam, detrectata in eo annorum sedimento duellatione, profligare. In campum itaque prodiit miserantibus omnibus, et juvenis truculentiam detestantibus, quod cum non puduisset pridem emeritum senem, annis et morbis attritum, ad certam cædem provocare. Sed falsi sunt expectatione, cum, inita pugna, frigidus ante in senilibus præcordiis sanguis recaluit, et juvene tremula senis manu confosso, ferociens vehementia repressa est, altique spiritus prostrati. Rex Henricus IV, a sene victore ultro se sistente, interpellatus de venia, elogium adjecit. Cujusmodi hæc senis gloria fuerit, et quam rite captata, nunc non inquiro; qui meminerim ejus evaniditatem a Hieronymo Osorio, expolitissimi ingenii scriptore, diffuse demonstratam; et breviter, sed valide, ab Augustino, l. 3 de Civit., cap. 14, cujus illa verba sunt: *Nemo mihi dicat: Magnus ille atque ille, quia cum illo et illo pugnavit et vicit; pugnant etiam gladiatores, vincunt et ipsi, habet præmia laudis et illa crudelitas. Sed puto esse satius cujuslibet inertiæ pœnas luere, quam talem gloriam quærere.* Factum itaque senis non approbo; sed illud in hanc causam advoco, ut juvenes quibus S. Hieronymus, epist. 91 et 92, non persuaserit erga senes modestiam, et qui Daretem ac Entellum dedidicerint, ex infelici stolide turbidi juvenis prostratione, discant non despuere canitudinem quasi effœtam, et rubris crinibus Ibero poetæ notatis ludibrium debentem; quod quantam prodat cordis inopiam, alibi prosequor.

CAPUT I.

QUID ET QUOTUPLEX SIT CONFESSIO EPISTOLARIS.

Ut huic quæsito satisfiat, duo termini sunt enucleandi: prior est *confessio*, posterior *epistolaris*. His enim vocibus rite intellectis, perspicuum erit de quo agitetur controversia.

Confessionis vox quid significet. — *Confessionis* ergo vox (quæ hoc loco arctatur ad usum sacramentalem), dimissis aliis extraneis ejus notionibus, de quibus Pamelius, ad epist. 9 S. Cypriani, et Baron., in Notis ad Martyrol. 2 januarii, littera H, aliquando sonat integrum sacramentum pœnitentiæ, aliquando autem solam ejus partem materialem externam, pœnitenti cum primis gravem, qua cor circumciditur, id est, quod in eo turpe est ac pudendum, retegitur homini, Dei vice judicanti, ut propterea Lactantius, l. 1 Instit., c. 17, circumcisionem symbolum fuisse sacramentalis Christianæ pœnitentiæ observet. Synecdochice itaque nomen *confessionis* totum sacramentum pœnitentiæ designat; nec aliquid est Catholicis frequentius, quam dicere se accedere ad confessionem, vel obire velle sacramentum confessionis. Estque id adeo receptum in Ecclesia jam olim, ut S. Augustinus, serm. 48, de Tempore, adactus fuerit dedocere Afros suos ne existimarent, quoties Scriptura meminit Confessionis et ad eam hortatur, agi de sacramento pœnitentiæ, ut rudes illi arbitrabantur; qui cum S. Pater inter concionandum protulisset *confitendi* aut *confessionis* vocabulum, illico tutuderant pectora, rati sermonem esse de sacramento pœnitentiæ. Propria sane hujus sacramenti appellatio est *sacramentum confessionis*, eamque appellationem præfert Durandus, in 4, d. 14, q. 1, num. 5, nolens dici *sacramentum pœnitentiæ*, sed *sacramentum confessionis*, quod tamen non probavit Andreas a Vega, l. 13 in Conc., c. 14, qui mavult hoc sacramentum vocari *sacramentum pœnitentiæ*, quia nomen *pœnitentiæ* funditur ad omnia ex parte pœnitentis intervenientia ad hoc sacramentum, non item confessio. Sed ad rem præsentem sufficit

quod ab hoc uno pœnitentis actu, plerumque totum sacramentum denominetur *confessio*, vel *confessionis sacramentum.*

Confessionis vox arctatur aliquando ad solam sacramentalem expressionem peccatorum. — *Exomolegesis quid.*—Quod autem aliquando vox *confessionis* arctetur ad solam sacramentalem expressionem peccatorum, est extra dubium. Imo hic est maxime proprius vocis usus, qui per synecdochem laxatur, cum ea vox ad totius Sacramenti significationem extenditur. Nec dissimiliter apud Græcos nomen *exomolegoseos*, quod aliquando pro integro sacramento usurpatur, solam quandoque peccatorum retectionem sacerdoti factam designat, et quidem maxime proprie, ut apud Suidam videre est verb. ὁμολογία. Quod autem vox *exomologeseos*, universum pœnitentiæ sacramentalis ministerium sæpe complectatur, manifestum est ex Tertulliano, lib. de Pœnitentia, c. 9. At quod alias nomen illud cadat tantum in externam peccatorum expositionem apud sacerdotem, liquet ex illis verbis Tertulliani, l. de Orat., cap. 6 : *Exomologesis est petitio veniæ, qua qui petit veniam, delictum confitetur.* Sanctus item Cyprianus, qui Tertullianum solet exprimere, lib. de Lapsis, num. 98, eodem modo usurpat exomologesim, cum ait : *Apud sacerdotes Dei, dolenter et simpliciter confitentes, exomologesim conscientiæ faciunt, animi sui pondus exponunt.* Item habetur ex Diadocho, lib. de Perfectione, cap. 100. Liquet de duplici notione vocis *confessio*, quam priore loco enucleandam susceperam.

Duplex notio hujus vocis epistolaris. — Vox posterior, nempe *epistolaris*, duplici item notione fœta est. Nam inhærendo extimo cortici vocabuli, sonat expositionem factam absenti, interventu litterarum, sive *epistolæ*, qua homines, qui semper sibi adesse non possunt, artificio plane mirabili, loquuntur manibus, ut ait Gregorius Nyssenus, libr. de Homil. opif., capit. 8. Exaratam enim manu chartam transmittentes, sensa animi sui aperiunt procul dissitis; quod S. Basilius, epist. 55, quæ est ad S. Ambrosium præclare suspicit, et ipse S. Ambrosius scribens ad Sabinium, epist. 41 et 45, ac S. Hieronymus, epistol. 43, quæ est ad Niceam Aquileiensem, nec non Julianus Apostata scribens ad Eugenium philosophum. Quod ergo charta, sensis mentalibus scribentis gravida, ad alium transmittatur, inde ejusmodi charta, a verbo Græco ἐπιςέλλω, quod *mittere* significat, dicitur *epistola,* id est, *missa,* ut interpretatur S. Isidorus, lib. 6 Orig., c. 8 ; vel *missiva,* ut loquitur Cassiodorus; et ita cum Errico Puteano observavit Hermannus Hugo, lib. de Prima scrib. orig. , c. 13. Unde γραμματόφοροι, ut Græci appellabant (hoc est, qui ex officio litteras gerebant), dicti *missi,* aut, ut apud Festum, *gerones,* vel *mittendarii,* ut loquitur Theodoricus, apud Cassiodorum, libro 4. Quanquam postea vox *missi* extensa est ad quemcumque a principe ablegatum, etiamsi non esset merus gero litterarum; ut sæpe habetur in Capitularibus, et Pithæus inibi in Onomastico annotavit. Idem est de voce *missatici,* quæ sæpe occurrit in Flodoardo, nominatimque l. 2 Histor. Rom. Eccl., c. 18 et 19, et l. 3, c. 26 ac 28. Sicut etiam vox *mittendarii* ad milites Palatinos est aptata, ut videre est lib. 3, 7 et 8, Cod. de palat. sacr. largit., notatque Connanus, l. 4, c. 15, n. 4. Juxta hanc ergo *epistolæ* notionem, *confessio epistolaris* ea dicetur quæ est transmissa ad sacerdotem absentem, datis ad eum litteris continentibus exarata pœnitentis peccata.

Variæ rationes occultæ invisibilis scriptionis. — Verum, quia epistola chartacea, aut cuicumque alteri inanimæ materiæ commissa, patet curiositati eorum in quorum manus potest incidere, et resignari ac perlegi, variæ excogitatæ sunt rationes, occultæ aut etiam invisibilis scriptionis; sive ratione materiæ occultæ cui includuntur vel inscribuntur epistolæ, sive occultatione tabellariorum aut itineris quo transmittuntur, sive ratione materiæ qua efformantur characteres, sive artificiosa transpositione litterarum, sive adhibitione notarum atque zifrarum pro litteris; de quibus omnibus occultandæ scripturæ modis ad avertendos curiosos oculos excogitatis, luculenter Hermannus Hugo, laudati operis de Scribendi origine, cap. 15, 16, 17, 18. Neque tamen adeo sufficienter his viis prospectum est securitati occultationis arcanorum, quorum conscii faciendi sint absentes, quin curiosi sæpe pervadant ad latebras tam affabre occultatæ transmissionis. Nam sagacitas humana non raro per omnia illa rudibus inaccessa se infert, et quævis materiæ aut rationis scribendi adita penetrat. Itaque in rebus gravissimis, quas plane impervias esse et inexploratas oporteat, adhibentur litteræ vivæ. Sic voco internuncium fidum, non cujus corpori inscribantur characteres, ut factum est in inscripto mancipii capite, sub capillis primum rasis, ab Histiæo, apud Polyænum, lib.

1, et Gellium, lib. 17, cap. 9. Et faciendum etiam auctor erat Naso, cum diceret :

Hoc caveat custos, pro charta conscia tergum
Præbeat, inque suo corpore verba ferat.

Non igitur hæ sunt quas voco *litteras vivas*, usquequaque curiosis inexploratas ; sed quibus arcanum ore tenus committitur, fido internuncio ac secreti tenaci, quem nulla ars vel vis humana ad secretum pandendum possit adigere. Quis enim fidi hominis, cui arcanum tuum credideris, pectus aperiat, si is reserare renuat? Nulla humana curiositas, quibusvis instructa clavibus, aut armata minis, vel securibus, eo penetrat. Testis [Attica meretrix, quæ, juxta Tertullianum, cap. 50 Apostol., carnifice jam fatigato, postremo linguam suam comestam, in faciem tyranni sævientis expuit, ut expueret et vocem, ne conjuratos confiteri posset, si etiam victa voluisset] ; quod item a Zenone Eleate factum, ne fides arcani commissi inter tormenta vacillaret, scribit Laertius. Itaque quantum libertas humana est insuperabilis cuicumque creatæ virtuti (ut propterea libertatem Antonius, lib. 8 de Vita sua, n. 41, *arcem munitissimam* nominet, *cujus*, ut lib. 11, num. 30, ex Epicteto ait : *Nemo esse latro potest*), tantum securitatis est in arcano litteris hisce vivis commisso, si internuncius ipse non se resignet atque recludat.

Hinc habetur, præter secundi generis confessionem epistolarem veluti emortuam, quæ fit per apices chartis commissos, dari aliam viva epistola comprehensam, quæ scilicet fit per internuncium, cui viva voce relaturo pœnitentis peccata, et voluntatem consequendi de eis suo tempore absolutionem, committatur absque scripto ministerium prædictum. Hæc tamen confessio per epistolam vivam, non nisi materialiter differt a confessione sive expressione peccatorum, epistolæ inanimæ commissa ; et plane eodem modo de utraque hac epistolari confessione est pronunciandum, quoad validitatem aut honestatem.

CAPUT II.

QUOD CONFESSIO SUMPTA PRO INTEGRO PŒNITENTIÆ SACRAMENTO EPISTOLARIS ESSE NON POSSIT, CERTA SENTENTIA.

Ferendum est judicium de duplici confessione epistolari superius proposita ; nempe et de ea qua integrum sacramentum fieret per litteras, et de ea qua expressio sola peccatorum litteris fieret, quamvis absolutio et consummatio sacramenti non fieret per litteras, sed viva voce obiretur inter sacerdotem et pœnitentem præsentes. Priorem confessionem nunc expediam.

Referuntur auctores qui integrum pœnitentiæ sacramentum confici posse per epistolam censuerunt. — Integrum ergo pœnitentiæ sacramentum confici posse inter absentes, per epistolam vivam aut mortuam, multorum veterum fuit sententia ; ita enim visum esse referunt Alexandro Alensi, p. 4, q. 77, membro 4, art. 5, § 9, sed ibi nihil invenio. Idem sensit Richardus in 4, d. 17, art. 2, q. 5 ; quamvis enim talem confessionem negat esse necessariam, supponit tamen esse utilem. Subscripsit Adrianus in 4, tr. de Confessione, § *Sed igitur*, et alii apud Scortiam, in Constitutiones Pontificum, Theoremate 404, sed et plerisque Theologis in Concilio Basiliensi non displicuisse eam doctrinam, testatur S. Antoninus, 3 p., tit. 5, c. 12 et 21, ac Sylvester verbo *Confessor* 3, et alii.

Prætermissis autem multis obscuris nominibus, quæ pro hac sententia adduci possent, fuere in ea plerique magni nominis Thomistæ, ut Paludanus in 4, d. 17, quæst. 2, art. 1 ; Petrus de Tarentasia (postea Innocentius V), in summa de Confessione, quem adducit et sequitur Raynerius in Pantheologia, part. 1, tractatu de Confessione, c. 9 : sanctus Antoninus, 3 part., tit. 14, c. 19, § 9, et tit. 17, cap. 12 et 21 ; auctor Margaritæ Confessorum, cum agit de modo quo debet fieri confessio ; Turrecremata, in cap. *Quem pœnitet*, de Pœnitent., dist. 1, art. 2 ; Sylvester, verbo *Confessio* 1, quæst. 15, et verbo eodem 3, et verbo *Confessor* 4, § 6 ; Fumus, verbo *Confessio*, n. 23 ; Tabiena, eodem verbo, num. 34 ; Petrus Soto, lect. 11 de Confessione ; M. Penna, apud Henriquem, lib. 2, c. 2, § 7, in eventu absolutionis collatæ præsenti, absque jurisdictione, postea comparata cum jam procul abest pœnitens, qui putetur bene dispositus. Omnes hi auctores fuerunt ex S. Dominici familia, in qua hanc sententiam primum ortam esse et ibidem adolevisse, ac denique in ejusdem familiæ sinu extinctam atque sepultam esse, dixit Fagundez, lib. 2, in 2 Eccles. præcept., c. 10, num. 4, quibus nobis bilem concivit Petro Fay, Ordin. Prædicat., in addit. ad 3 part., disput. 3, et ex multo lenioribus quæ leguntur apud Ægi-

dium Coninc., 3 p., disp. 4, dub. 10, efferbuit quoque Hyacinthus Coquetius, dissert. de hoc argumento, c. 3 contendens vix ullum e Thomistis in hac sententia fuisse; id quod etiam sollicite præstant Franciscus Avila, dissert. de Absolutione per litteras, c. 19, 20 et 21; et Didacus Alvarez 1. 2, disp. 80, in difficultate appendice (sic enim grammaticatur), num. 47 et 48, ac 51 et 52; sed quantumcumque nitantur Auctores adductos (dempto Petro Soto, pro quo alii dant manus, solus Davila, c. 23, abrogato ei opere, salvum facit), alio flectere et contrariæ sententiæ adjungere, frustra laborant; quia codices omnes non sunt aboliti, et inspectis locis quæ ex eis allegavimus, perspicue habetur eos sensisse quod diximus. Damnantur vero magnæ exoculationis omnino multi, etiam e Thomistis, qui eos aliquando allegarunt pro sententia de qua agimus.

Ex schola D. Thomæ, qui in eadem fuerint sententia. — Extra scholam D. Thomæ, fuerunt in eadem sententia Navar., in Manuali, c. 21, n. 26, et cap. 26, n. 14 (quanquam postea cap. *Fratres*, de Pœnit., dist. 5, num. 94, id retractavit); Michael de Palacio, in 4, dist. 17, disput. ultima, sub finem; Vivaldus, in Candelabro aureo, tract. de Confess., n. 26; Manuel Sa, in editionibus integris, anterioribus Romana anni 1600, verbo *Absolutio*, numero nono, et verbo *Confessio*, numero decimo quarto. Præivit his omnibus scriptor gravissimus, Hincmarus Remensis, Opusc. 40, absolvens Hildeboldum, Suessionensem Episcopum, qui ei per litteras confessus fuerat, et per alias litteras est absolutus. Et probabilem quoque eam sententiam sunt arbitrati Joannes Medina, C. de Confessione, tractat. secundo, quæstion. decima quinta, *Dicto quarto;* Rutilius Benzonius, libro primo Speculi Episc., disput. prima, conclus. tertia. Ante Clementem item VIII, eam doctrinam probabilem potuisse videri, Suarez notavit tomo quarto, tertia part., d. decima nona, lect. tertia. Erant enim pro ea doctrina multi Theologi, nec deerant rationis præsidia, quæ mox attingam. Quidni igitur tunc dici potuerit probabilis, quantumcumque reclamet Nugnus, tertia part., quæst. nona, art. tertio, diff. 2?

Ratio non incongrua videtur eidem sententiæ suffragari. Nam sacramentum pœnitentiæ est essentialiter judicium, in quo peccator reus, contra quam in judiciis humanis accidit, accusans seipsum, benigne a Deo offenso habetur, et per suos vicarios, quos in hoc tribunali judices constituit, nempe per sacerdotes, absolvitur a peccatis admissis, dolore perfusis ac rite expositis. At judicium potest exerceri inter absentes: videmus enim in foro humano plerumque ferri sententiam in absentem, et damnationem juridicam intorqueri; sive quia post noxæ confessionem aufugit, sive quia legitime convictus est. Quidni ergo similiter in foro conscientiæ, peccator, quantumvis absens, poterit confessus esse suum peccatum, et juridice de eo absolvi? Nec tantum in foro humano profano, sed etiam in ecclesiastico, locum habet judicium de absente: nam sententia excommunicationis est vera sententia judicialis, quæ tamen torquetur plerumque in absentem. Et quod præsenti negotio admodum commodat, plerumque hæc sententia relaxatur absenti, ita ut reus per legitimum judicem, exhibita debita satisfactione, absolvatur, etiamsi procul dissitus. Multo igitur magis congruum videtur cogitare, judicium sacramentale de peccatis, cujus defectu homo plerumque extremo exitio involveretur, ita a Christo institutum esse, salva essentiali forma judicii, ut possit absentibus ab invicem, peccatore reo et sacerdote judice, exerceri. Et vero hoc judicium, si exerceatur per epistolam, videri posse factum inter præsentes, monstrant illa sancti Hieronymi, epistola 42: [Turpilius comicus, tractans de vicissitudine litterarum, sola (inquit) res est, quæ homines absentes, præsentes facit. Nec falsam dedit, quanquam in re non vera (*hoc est comœdia*) sententiam. Quid enim est, ut ita dicam, tam præsens inter absentes, quam per Epistolas, et alloqui et audire quos diligas?] Etiam Cascos ante chartarum usum adinventum, sic se sibi præsentes fecisse, et mutuo alloquia miscuisse, ait, adhibitis in ligno dedolatis codicillis, aut corticibus arborum; unde *tabellarii* dicti, qui tabellas illas gerebant, et *librarii* qui scribebant in libris, sive corticibus arborum.

Hæc sententia exploditur. — Quamvis autem hæc sententia olim fuerit probabilis, tamen post Clementem VIII, neque possibilis est, neque toleranda. Explosit enim illam Clemens in decreto quod emisit anno 1602, junii 19, de quo inferius. Aliqui volunt idem esse constitutum cap. *Quem pœnitet*, de Pœnit., dist. 1, quod caput depromptum est ex credito Augustin., l. de Vera et falsa pœnitentia, cap. 10. Ibi enim dicitur confessionem debere fieri ore et voce. Idque ex Doctoribus ac Conciliis multipliciter firmat Comitolus,

l. 1 Respons., quæst. 16. Hæc tamen probatio non est revera efficax. Posset enim confessio fieri ore ac voce, pœnitente per seipsum exponente sua peccata confessario præsenti, dilata tamen absolutione ad tempus implendæ per pœnitentem cujuspiam conditionis, qua posita, confessarius per litteras absolutionem esset missurus. Ex eo igitur quod confessio debeat fieri ore, non sequitur formam quoque sacramenti debere voce ac ore peragi; atque adeo non sequitur sacramentum integrum excludere litteras, et secundum omnem sui partem ore ac voce esse obeundum. Non est efficacior alia probatio ab auctoritate, quam adhibet Scortia in Epitome Selectarum Constitutionum, theorem. 404, constit. 163. Profert hic auctor testimonium Concilii Tridentini, sessione decima quarta, capite secundo, docentis unumquemque lapsum teneri se sistere coram tribunali sacramenti pœnitentiæ. Hoc tamen nego urgere; quia facile dici posset omnem qui sacramentum pœnitentiæ suscipit, sistere se coram tribunali hujus sacramenti, quamvis non præsens, sed absens illud suscipiat. Sicut qui in absentia per litteras expetiit exolvi ab excommunicatione, et reipsa exolvitur per litteras, dici potest stitisse se coram sacro tribunali, ut absolveretur nexibus excommunicationis: esto, in rigorosa vocis notione Ulpianus, libro secundo Digestis, *Si quis caution.*, dicat, absentem non se sistere. Itaque si auctoritate agendum est adversus confessionem epistolarem, de qua agimus, sat est urgere auctoritatem decreti Clementis VIII, quod non est dubium quin confessionem epistolarem, qualem hic excutimus, profligarit.

Usus Ecclesiæ perpetuus nunquam absolvendi sacramentaliter nisi præsentem. — Scribendo alteri, censemur cum præsente agere, sed fictione quadam.—Jam si adversus eam confessionem ratione agendum sit, seponendæ sunt variæ rationes imbecillæ, quales addensat Comitolus, l. 1 Respons., quæst. 16, quas ibi legendas dimitto, ne absque fructu chartas impleam. Unica sed potentissima ratio ducenda est ex Christi institutione, quæ fert ut sacramentum pœnitentiæ inter solos præsentes consummetur. Ita enim colligitur ex veritate formæ hujus sacramenti, comprehensa verbis illis: *Ego te absolvo*. Hæc quippe verba non possunt humano modo dirigi ad absentem. Quis enim compellat absentem, adhibito pronomine illo *te?* Itaque ut hujus sacramenti forma subsistat, exigitur sacerdotis et pœnitentis præsentia, atque utriusque propinquitas, sufficiens ad humanam collocutionem sacerdotis cum pœnitente, et hujus designationem sensibilem, quæ inter absentes locum non habet. Roborat optime hanc rationem usus Ecclesiæ perpetuus, nunquam absolvendi sacramentaliter nisi præsentem. Nam alias quidem absolutiones conferri plerumque solitas absenti, multis demonstrat Joan. Bagotius, dissert. 2 de Pœnitent., c. 11, sess. 1. At sacramentalis soli præsenti semper est collata antiquis temporibus. Intellexit enim Ecclesia absolutionem aliter impensam non posse cum veritate formæ cohærere; neque illud *te absolvo*, habere posse locum inter absentes. Quod enim aliquando in litteris ad absentem directis, dicatur: *Te saluto*, vel: *Te salutat talis amicus*, idcirco fit quod fictione quadam, scribendo alteri, censeamur cum præsenti agere, quamvis reipsa non agamus cum præsente, ut fit quoties adhibendo vocem, alloquimur alterum. Et ita recte Præpositus tertia parte, quæst. 6, dubio tertio, numero decimo sexto. Itaque absolutio prolata voce, per *te*, soli præsenti addicitur.

Hallucinantur autem qui pro praxi antiqua absolvendi sacramentaliter absentem, allegant factum S. Thomæ Cantuariensis, quem Scotus in 4, d. 17, ad finem, et S. Antoninus, 2 p. Summæ histor., tit. 17, c. 3, § 1, referunt, misisse Romam ut exoraret absolutionem. Id accipiendum est de absolutione a censura, quæ absolutio potest in absentem cadere; vel certe accipiendum est de petita facultate absolutionis a peccato reservato, conferendæ per sacerdotem delegatum pœnitenti præsenti. Æque alienum est a præsenti negotio, quod aliqui adducunt ex cap. *Qualis*, 30, quæst. 5, ubi dicitur recipiendam esse cujusdam adulteræ pœnitentiam, per scripturam. Hoc dico perperam in hanc causam adduci. Non enim sensus illius capitis est, talem adulteram mundandam esse a labe peccati per absolutionem scripto transmissam; sed, ut habent codices correcti, mandatur tradendam esse illi adulteræ scripto comprehensam mulctam judicialem, ad quam ob scelus illud erat adigenda. De absolutione autem sacramentali a peccatis, nihil eo loco habetur. Itaque non est legendum: *Pœnitentia illius scripto recipienda*, sed: Pœnitentia *illi per scripturam recipienda*, ut habent Capitularia, l. 7, c. 127. Recte igitur affirmabam antiquum Ecclesiæ usum nunquam tulisse ut absolutio per litteras conferretur a sacerdote absente, quia (ut dice-

bam) Ecclesia probe perspexit, directionem illam formæ ad pœnitentem sensibiliter designatum pronomine *te*, essentialiter contento in forma sacramenti, non posse cohærere cum absentia pœnitentis.

In forma sacramenti pœnitentiæ involvitur essentialiter pronomen te. — Aio in forma hujus sacramenti involvi essentialiter pronomen *te*, notans præsentem. Perperam enim Henriq., l. 4, c. 11, n. 1 et 3, ac si qui alii, jure rejecti a Bonacina, disp. 5 de Sacram., q. 4, p. 2, n. 10, et a Filliucio, tract. 6, num. 66, arbitrati sunt pronomen *te* posse expungi e forma absolutionis, sicut expungi potest pronomen *ego*, salva formæ substantia et validitate. Hoc perperam asseri dico. Est enim latum discrimen inter illa duo pronomina : nam pronomen *ego* satis involvitur, imo exprimitur per verbum primæ personæ, *absolvo;* quod non potest dici de pronomine *te*. Atque adeo essentialiter ad veritatem et validitatem formæ exigitur expressio particulæ *te*, præsertim si omittantur illa consequentia verba, *a peccatis tuis*, quæ non esse de substantia formæ asserunt Cajetanus, verbo *Absolutio;* Sylvester, verbo *Absolutio*, 6, q. 4; Navar., c. 26 Manual., n. 2; Valent., disp. de Sacram. pœnit., q. 2, punct. 3 : Suarez, tom. 4, tertia parte, d. 19, sect. 1, n. 21; sed sive illud *te* omnino sit adhibendum, sive sufficiant verba illa, *a peccatis tuis*, quæ, reciso illo *te*, dicantur essentialia formæ, semper verum manet quod directio formæ sacramenti pœnitentiæ fieri essentialiter debeat ad præsentem, qualis designatur pronomine *te* in forma passim recepta. Nec licet tricari de forma Græcanica his verbis concepta : *Absolvitur servus Christi*. Certum enim est hæc verba non facere sensum deprecativum, qui formam irritam redderet, ut recte statuit S. Thomas, Opusc. 22, c. 1 et 2, subscribentibus Petro Soto, lect. 4 de Confessione; Valentia, disp. de Pœnit., q. 1, p. 3; Suarez, tomo quarto, tertia p., d. 19, sect. 1, n. 25; et ex Græcis ipsis Petro Arcadio, l. 4 de Sacram., c. 3, passimque Theologis, qui norunt de fide esse formam hujus sacramenti esse judicialem, ut definitum est in Tridentino, sess. decima quarta, can. nono. Unde quia unius sacramenti est unica forma, et illam vulgo receptam, tam diuturno Ecclesiæ usu probatam, certum est non esse falsam, necessario fatendum est non discrepare sensu ab ea, sive formam illam Græcanicam, sive illas quas validas esse posse admittit Suarez supra, num. 24 : *Absolvo Petrum a peccatis;* et : *Absolvitur Petrus a peccatis*. Atque ita semper excluditur directio formæ ad absentem.

Verum est, exeunte superiore sæculo, paucos aliquos, ex tam multorum Scholasticorum et Moralium Theologorum sensu, pressos gravissima persecutione quæ sacerdotes a pœnitentibus elongabat, adductos esse ut doctrinam illuc usque speculative duntaxat propositam, revocarent ad praxim ; ita ut confessionis sacramentum, etiam collata absolutione, consummarent per litteras ; quod illustris inter Christi Confessores, Gulielmus Critonus, factitatum a Catholicis carcere conclusis in Anglia et Scotia, me audiente referebat. Hoc admitto factum esse eo tempore, et factum esse absque peccato, quia fiebat bona fide, ex sensu gravium Doctorum, et aliqua rationum verisimilitudine. Factum tamen est invalide, quia fiebat contra Christi institutionem, adversus quam non potuit præscribere necessitas injecta ab hostium fidei persecutione, intercludente pœnitentium et sacerdotum præsentiam. Esto, si duntaxat lex Canonica aut Pontificia eo usu interdixisset, fas fuisset, ratione urgentis necessitatis, aliter facere, et quidem valide. At contra Christi institutionem, perpetua Ecclesiæ praxi vel insinuatam, vel compertam, nihil tale allegari potest.

Qui consentiant in epistolari confessione rejicienda. — Consentiunt in hac epistolari confessione rejicienda, Scotus, Gabriel, Bassolis, et alii omnino multi, in 4, dist. 17; Cajetanus, verbo *Confessio*, conditione 11; Victoria, in Summa, num. 171; auctores Catechismi Romani, cap. *de Confessione;* Toletus, l. 3 Summæ, cap. 6; Valent., 3 p., d. 7, quæst. 11, pag. 1; Fagund., in 2, Eccles. præcept., l. 2, cap. 10; Ægid. Coninch., disput. 4 de Pœnit., dub. 10; Henriq., l. 5, cap. 2, num. 7; Comitolus, l. 1 Respons., q. 16; Vasquez, 3 p., quæst. 91, art. 3, dub. 2; Scortia, adducens plerosque alios in Constit. Pontificum, theorem. 404; Suarez, tom. quarto, tertia parte, d. 19, sect. 3, num. 7; ex quo liquet, quod isti recens impingitur circa doctrinam de confessione epistolari ab eo improbabiliter traditam, non pertinere ad hanc confessionem, quam ipse tam diserte ac explicate refellit.

Respondetur argumentis pro confessione epistolari propositis. — Argumentis pro hac confessione epistolari supra propositis non est

difficile respondere. Et imprimis[1], perperam æquiparatur judicium humanum sæculare, cum judicio de peccatis, in foro conscientiæ, inter pœnitentem reum et sacerdotem judicem, obeundo. Christus enim, institutor hujus judicii, et summus in hoc foro præses, potuit velle ut hoc judicium non nisi inter præsentes consummaretur; cum alias ob causas; tum ut judex hujus fori, qui patrem quoque et medicum debet agere commodius has partes obiret, vel audito coram pœnitente, vel saltem non prius absoluto, quia se humiliter sisteret judicandus. Id quod ex parte hominis rei, ad salubrem pudorem, quo suffusus pœnitens facilius resipiscat, conferre non parum potest. Multo enim verecundius est reo per seipsum, coram judice, aperire peccata sua, quam de iis ex scripto vel per internuncium agere. Has igitur aliasque similes ob causas, voluisse Christum, ut hoc sacramentum inter absentes non consummaretur, ut fert constans traditio et usus Ecclesiæ, colligimus manifeste ex verbis formæ sacramenti hujus; quæ non sonant moralem duntaxat præsentiam pœnitentis et sacerdotis, sed etiam physicam, qualis est inter duos colloquentes, quamvis judicium humanum sæculare quod non ordinatur ad bonum pœnitentis, sed ad ejus castigationem, aliter se habeat. Alia item ratio est judicii Ecclesiastici in foro contentioso, cujusmodi est judicium per irrogationem censuræ, et exsolutionem ab ea; quia cum hoc judicium præcipue spectet vindictam in reum, et terrorem, non est mirum quod aliam habeat formam quam judicium sacramentale pœnitentiæ. Unde censura sicut potest in reum compertum, tametsi absentem, vibrari, ita et relaxari potest eidem quantumvis dissito, ac etiam (quod plus est) invito, vel etiam defuncto. Quæ omnia monstrant latum esse discrimen inter hoc judicium, et sacramentale, de quo agimus. Quod denique dicitur per epistolam fieri præsens, translatitium est; nec sanctus Hieronymus aliud habet, quam hanc esse *præsentiam inter absentes;* quod additum infringit argumentum in hanc rem ex eo loco petitum.

CAPUT III.

POENITENTIÆ SACRAMENTUM NE EX PARTE QUIDEM EXPRESSIONIS PECCATORUM POSSE ESSE EPISTOLARE, QUI CENSUERINT.

Quod totum et integrum Sacramentum pœnitentiæ, quoad utramque ejus partem essentialem, non possit per epistolam confici, monstratum est, et ex dictis de toto ac integro sacramento, patet quid statuendum sit de sacramento pœnitentiæ, sumpto quoad ejus partem primariam, hoc est, quoad formam. Nam, eo ipso quod forma actu adhibetur, manet saltem moraliter materia proxima, ex qua compingendum est sacramentum, nempe actus pœnitentis circa peccata, de quibus fertur absolutio. Atque ita per applicationem hujus formæ, sacramentum consummatur, estque plane perfectum et integrum, quale jam diximus non posse per epistolam fieri.

Confessioni epistolari adversantur recentiores Thomistæ. — Conclamant in hujusmodi epistolarem confessionem recentiores Thomistæ, præsertim Alvarez 1. 2, quæst. 19, art. 6, disp. 80, in difficultate addititia; Nugnus, 3 p., q. 9, art. 3, difficult. 2; Petr. Fay, in addit. ad 3 p., quæst. 9, art. 3, disp. 3; Vincent. Candidus, in disquisitionibus mor., disp. 3, art. 15, dub. 1; Francisc. Hyacinth. Coquetius, dissertatione de Confessione facta absenti, a c. 5; Francisc. Davila, tract. de Confessione per litteras vel per internuncium, c. 2, qui alios plerosque similiter opinatos adducunt. Extra scholam D. Thomæ, idem tradunt Angelus, verbo *Confessio* 1, § 32; Angles, in 4, quæst. de Confessione, difficult. 8; Carthus., in 4, dist. 17, q. 4; Gabriel., quæst. 1; Scotus, quæst. unica; Navar., cap. *Fratres*, de Pœnit., dist. 5, num. 94; Aphonsus de Leone, tract. de Potest. et officio confessarii, recollect. 6, num. 123. Citantur etiam in id Fagundez l. 2 in 2 Eccles. præcept., c. 10, n. 5; Turrian., q. 9 de Pœnit., art. 2, disp. 32, dub. 4, et Toletus, l. 3, c. 6. Sed quod Thomistæ prædicti, in hujus doctrinæ insectatione præ cæteris efferbuerint, relegam eorum vestigia; et quæ contra expressionem peccatorum, absenti in quacumque necessitate factam protulerunt, cum fide referam.

Nisi saltem aliquatenus renovetur in præsentia sacerdotis. — Expositionem ergo peccatorum sacerdoti absenti factam, nisi saltem aliquatenus renovetur in præsentia sacerdotis non esse sacramentalem, nec ex ea posse compingi validum sacramentum, contendunt Thomistæ prædicti. Dixi: *nisi saltem aliquatenus renovetur in præsentia sacerdotis*, quia Nugnus diserte monet validam fore sacramenti confectionem, si pœnitens qui per epistolam exposuerit peccata sua confessario, postea in ejus præsentia constitutus, dicat: *Accuso me apud te de peccatis in epistola ad*

te transmissa exaratis ; quæ est renovatio expressionis peccatorum factæ per litteras, qualem facit qui sacerdoti alia via antecedenter conscio peccatorum quæ distincte exprimenda essent, dicit : *Confiteor apud te de illis, et illis gestis meis, quibus interfuisti.* Hujusmodi itaque expressionem peccati, factam per litteras, sed postea renovatam in præsentia, posse ad validum sacramentum sufficere, agnoscit Nugnus. Id vero pernegat de expositione peccatorum facta sacerdoti absenti, neque renovata in præsentia. Et assertionem, qua quis talem expositionem peccatorum formari posse per absolutionem affirmaret, ait esse *temerariam, scandalosam, et errori proximam.* Quod si quis diceret talem peccatorum expressionem non solum esse validam, sed etiam communiter et regulariter esse convenientem, cum Nugnus contendit insimulandum erroris, et per se secundo violaturum fidem.

Adversariorum argumenta.—Argumentatur in hanc rem Nugnus primo ex Conciliis. Nam Concilium Florentinum, in tract. de Confessione (appendo fideliter Nugni verba), et Concilium Tridentinum, sess. decima quarta, capite tertio, docent formam sacramenti pœnitentiæ contineri verbis ministri, id quod de fide esse affirmat Soto, in 4, d. 4, quæst. unica, articul. quarto. Et idem de omnibus sacramentis esse asserendum, excepto matrimonio, docent Concilia, aperte firmantia legem, per eam exceptionem. Quod si forma continetur verbis ministri, necesse est ut materia externa sive confessio verbis quoque contineatur prolatis a pœnitente, ut forma et materia servent proportionem. Sicut ergo sacerdos non potest absolvere scripto, alioqui sacerdos mutus posset excipere confessiones, contra perpetuum usum Ecclesiæ, qui fert adhiberi verba a sacerdote conferente formam hujus sacramenti, ita necesse est ut pœnitens, qui materiam sacramenti subministrat, verba adhibeat. Confirmatur, quia materia et forma sacramenti pœnitentiæ debent habere propinquitatem et conjunctionem, quæ in omnibus æque sacramentis (dempto matrimonio) est adhibenda ; alioqui liceret hodie abluere puerum, et cras proferre formam, quod vel cogitare ridiculum foret. Atqui si expressio sacramentalis peccatorum posset fieri antecedenter per litteras, vel internuncium, forma et materia hujus sacramenti essent inconjunctæ. Concludit itaque Nugnus propinquitatem physicam confitentis et absolventis, tanquam exhibentium formam et materiam sacramenti, esse essentialiter necessariam, nec posse fieri sacramentum validum, quin sacerdos et pœnitens simul sint ; quod non contingit cum expressio peccatorum fit per litteras, aut si adhibeatur internuncius relaturus pœnitentis voluntatem. Totum hoc (ait Nugnus) traditur in decreto Clementis VIII, edito anno 1602, 19 junii (imo 20), et postea per eumdem Pontificem viva voce explicato, *ut scit universalis Ecclesia*, inquit Nugnus. Sed de hoc decreto postea.

Aliud argumentum. — Ecclesia est dives depositorium. — Debet pœnitens confessario præsenti distincte exprimere ore suo peccata, ut qui per se peccavit, per se quoque erubescat. — Argumentum aliud, in quo magnam vim faciunt adversarii, præsertim Nugnus et Alvarez, ducitur ex perpetuo, et per omnia Christiana sæcula semper retento, usu Ecclesiæ, confitendi ore proprio peccata sua, præsenti sacerdoti, seclusis intermediis personis. Hoc argumentum, si quod assumitur veritate nitatur, debet censeri omnino efficax. Nam Ecclesia est dives illud depositorium in quod Apostolorum principes totam doctrinam cum sanguine suo profuderunt, ut est apud Tertullianum, lib. de Præscript., c. 36. Et reipsa idem habet S. Irenæus, l. 3, cap. item 3, agnoscens in Ecclesia conditas esse a Christo gazas scientiæ mysteriorum, ut omnes fideles secure inde petant intelligentiam omnium de quibus circa sacra emergere posset dubitatio. Et quia in practicis, cujusmodi est confectio sacramentorum, scientia proditur per operationem (nec enim alium quis usum habere potest, quam quem sentit esse adhibendum, ut operatio recte fiat), idcirco in rem præsentem, ex usu, atque adeo ex sensu perpetuo Ecclesiæ, magistræ infallibilis, argumentatur Alvarez : quia S. Thomas 2. 2, q. 10, art. 12, et 1 Cor. 2, lect. 3, pronunciat plurimum deferendum esse usui Ecclesiæ ; quod præsertim valere debet in usu antiquo et constanti, hoc est semper retento in alicujus sacramenti confectione ; in qua maximi faciendum esse Ecclesiæ usum ac sensum, optime notavit S. Fulgentius, lib. de Baptismo Æthiop., cap. 10 ; antiquus autem et constans semper revera fuit usus confitendi soli sacerdoti, et quidem secreto, quæ desiderantur in confessione per nuncium, aut per litteras. Nam non modo nuncius potest expressionem peccatorum ipsi commissam detegere sacrilege, sed

etiam litteræ sunt aliquid ex se vulgabile, cum possint resignari, et ad curiosorum notitiam sacrilege devenire. Causa igitur intercludendæ viæ ad ea sacrilegia, visum est Christo institutori hujus sacramenti, solam confessionem, sive expressionem peccatorum, sacerdoti præsenti a præsente pœnitente factam, pro materia assignare. Et hanc esse traditionem Apostolicam, imo legem divinam, eruit Nugnus non modo ex perpetuo Ecclesiæ usu, de quo hactenus, sed etiam ex eo quod rex Castellæ, Ildephonsus Sapiens, 1 p, tit. 4, lege 30, edixit ne quis confiteatur per nuncium vel scripturam. Cum enim rex laicus non possit ferre legem de sacramentis, sed tantum possit imponere pœnam non servantibus legem divinam de eis latam, sequitur sapientissimum illum regem agnovisse, mandatum, interdicens expressione sacramentali peccatorum per nuncium aut litteras, esse mandatum divinum, institutioni Christi attextum. Idem probat Alvarez ex Tridentino, sess. 14, can. 9, decernente confessionem sacramentalem esse de jure divino. Ea autem expressio peccatorum sola est sacramentalis, quæ fit ore, enarrando distincte confessario præsenti aliquod saltem peccatum. Nulla quippe alia peccatorum expositio est idonea, ut feratur judicium de conscientia peccatoris, discernendo inter lepram et lepram; quod tamen est de ratione expositionis sacramentalis peccatorum. Ad hæc, Concilium Tridentinum illa sess. 14, c. 2, definit pœnitentem debere se sistere confessario. At qui abest, non se sistit, cum sisti sit præsentem adesse, ex l. 2, ff. *Si cautio*. Debet ergo pœnitens ipsimet confessario præsenti distincte exprimere, ore suo, peccata quæ fecit; alioqui expositio peccatorum non poterit substerni absolutioni, ut sacramentalis, juxta Christi institutionem ab Augustino, l. de Vera et falsa pœn., cap. 10, deductam ex illis Christi verbis ad leprosos, pœnitentium Christianorum typos: *Ostendite vos sacerdotibus*, [docens (ait auctor ille), corporali præsentia confitenda esse peccata, non per nuncium, non per scriptum manifestanda. Dixit enim: Ore monstrate; non alium statuatis nuncium, qui pro vobis offerat munus a Moyse statutum; sed qui per vos peccastis, per vos erubescite.]

Hoc est argumentum adversus expositionem sacramentalem peccatorum factam per alium, quod supra jam ex eodem Alvare et Nugno est insinuatum, cum dicerent confessionem et expositionem sacramentalem peccatorum a solo pœnitente soli sacerdoti esse faciendam. Quod clarius expressere Davila, 3 p., tr. 3, resol. 7, et alii apud Alvarem supra n. 53, dicentes confessionem esse actum personalem, æque ac absolutionem, quam certum est non posse conferri, nisi pœnitens sit sacerdoti præsens. Non potest autem opponi sacramentum matrimonii, quod potest ab absente perfici per tertium, cui tanquam procuratori committantur vices partis ineuntis conjugium. Hoc perperam esse opponendum ait Alvarez, n. 33, quia, juxta sententiam cui ipse inhæret, matrimonium sic contractum non est verum sacramentum, sed est merus contractus civilis, tunc tantum sustollendus in sacramentum, cum partes præsentes mutuo sibi exhibuerint suos consensus, ratum habentes quod a procuratore in ipsorum absentia gestum fuerat. Pro qua doctrina adducit Alvarez Joan. Grosperum, Concilii Coloniensis tutorem; itemque Durandum, Victoriam, Cajetanum, Viguerium, Ledesmam et Gulielmum Parisiensem juniorem, Ord. Prædic., et nervose de more aliis demorsis id tradentem, can. 8, de Locis, c. 5.

Ex tot igitur argumentis quæ apud Nugnum et Alvarem cum fastidio inculcantur ac reguntur, perspicue effici volunt, expositionem sacramentalem peccatorum, quæ est pars materialis sacramenti pœnitentiæ, faciendam necessario esse ab ipsomet pœnitente ipsimet sacerdoti præsenti; ita ut nulla alia expositio peccatorum, sacerdoti absenti facta, possit esse idonea ad compactionem sacramenti pœnitentiæ per accessum absolutionis. Et hanc esse S. Thomæ certam sententiam, ab omnibus Thomistis traditam, Alvarez et Nugnus affirmant. Id vero iidem Thomistæ nuperi evictum diserte putant, ex decreto Clementis VIII lato 20 junii 1602, quo confessionem per litteras aut internuncium plane proscribit, intentata ejus assertoribus excommunicatione latæ sententiæ, ipso facto incurrenda, et extra mortis articulum Pontifici reservata, aliisque pœnis pro arbitrio infligendis. Quod decretum multipliciter posse roboratum esse, suis et ejus ferendi et roborandi auctoribus, iidem Alvarez, Nugnus, Coquetius et Davila gloriantur.

CAPUT IV.

EXPRESSIONEM SACRAMENTALEM PECCATORUM, IN SUMMA NECESSITATE, POSSE ESSE EPISTOLAREM, SUARIS SENTENTIA VARIIS DOCTORIBUS PROBATA.

Non est quod quis fragoribus, qui de Alvaris, ac Nugni et asseclarum nube detonuerunt, absterreatur, quominus in oppositam ipsis sententiam a Suare traditam, eat. Est enim secura, et plane nitens, ac exquisite probabilis.

Suaris sententia de confessione epistolari in summa necessitate. — De Suaris ergo sententia, in extrema necessitate, expositio sacramentalis peccatorum, formalis aut virtualis, potest fieri sacerdoti absenti, interventu litterarum aut internuncii. Voco *formalem expositionem peccatorum*, eam quæ obitur enumerando sigillatim ac distincte peccata admissa; *virtualem* vero *expositionem* appello, eam quæ fit editis signis externis doloris peccatorum, addita advocatione confessarii, ut præsens absolutionem impendat. Illa enim exhibitio signorum doloris de peccatis admissis, juncta significatione voluntatis præsentis et absolutæ confitendi illa peccata, et addita insuper expetitione confessarii, quem pœnitens ad finem conficiendi sacramentum advocari curat, est expositio peccatorum, qualem facere potest pœnitens prorsus impeditus ad confessarium accedere. Et quamvis nullum peccatum distincte et explicite sit expressum, est tamen aliquid apud Deum æquivalens formali expositioni peccatorum, quod sufficit ut pœnitens absolvi possit a sacerdote, adducto ad pœnitentem jam sui impotem; vel ob idoneam causam non obligatum, cum sacerdos advenerit, exponere aliquid distincte et sigillatim, ne ejus confessio evadat publica, sive graviter damnosa; in quo eventu, ratum est apud Doctores omitti posse confessionem distinctam peccatorum. Hic igitur est status controversiæ inter Suarem et nuperos Thomistas. Alio autem pertinet, et ab hac controversia extraneum est, quod præterea quæri posset de eo qui, absente sacerdote, elicuit quidem externa signa doloris, quæ, per relationem fidelium testium, comperta fiant advenienti sacerdoti; omisit tamen explicitam signorum illorum directionem ad claves, quia ita doluit exterius de peccatis, ut tamen non expetierit confessarium, nec jusserit eum advocari; imo neque dixerit cupere se de peccatis sacramentaliter confiteri. Hoc dubium aio esse isti controversiæ extraneum, ac proinde seorsim esse excutiendum; quia non est de hac re contentio inter Suarem et nuperos Thomistas. Quinimo Suarez negat talem pœnitentem absolvi posse a sacerdote cum advenerit, in quo Thomistæ non reclamant. An vero reclamari possit, seorsim attingam.

Suaris sententia non modo secura, sed perperam ab inimico damnata. — Sistendo itaque in negotio circa quod Suarez et nuperi Thomistæ dissentiunt, sive in expressione peccatorum facta sacerdoti absenti, cum summa necessitas obstat aditioni sacerdotis, et præsentiæ ejus cum pœnitente, contendo sententiam Suaris non modo securam esse, contra Thomistas prædictos; sed etiam perperam ab inimico, etiam ultore, damnatam esse improbabilitatis. Restringenda tamen est assertio ad expositionem peccatorum; nec est huic loco admiscenda confessio sumpta pro sacramento integro, firmato per absolutionem sacerdotis; in quo Nugnus et Alvarez parum fideliter egisse videntur, vel certe magna confusione laborasse. Confessio enim pro sola expressione sacramentali peccatorum, et confessio sumpta pro integro sacramento pœnitentiæ, comprehensa sub confessionis nomine absolutione sacerdotis, toto cœlo differunt. Unde miscere argumenta quibus impetitur absolutio collata ab absente, et argumenta quibus impugnatur sacramentalis expositio peccatorum facta absenti, est susdeque confundere omnia. Nugnus autem et Alvarez illa duo miscuerunt; et quasi unum et idem essent, argumentantur eodem tenore, nunc contra unum, et nunc continenter contra aliud; tum regrediuntur ad primum, continuata disputatione, quasi non sejungerentur. Sic Nugnus, orsus ab impugnatione absolutionis peccatorum scripto transmissæ, non interciso disputationis filo, perinde ac si pergeret in eadem impugnatione, argumentatur contra expositionem peccatorum factam absenti. Tum eodem ductu disputationis impugnat absolutionem absenti impensam, et omnis reliqua ejus disputatio eadem confusione laborat. At par fuerat tantum Magistrum non cæcutire in re tam perspicua. Duo namque illa : *Absolvi ab absente*, et *edoceri de peccatis absentis*, admodum abjuncta sunt, nec ullus est inter utrumque nexus. Quod si affirmandum Nugno videbatur, quemadmodum reprobum est atque damnatum, absolvi a sacerdote absente, ita eamdem esse ratio-

nem expositionis peccatorum factæ absenti, hoc ipsum erat quod probare seorsim oportebat, non autem permixtim duo illa exagitare atque involvere, perinde ac si non discreparent.

In eventu magnæ verecundiæ, quid nonnulli senserint de confessione epistolari. — Hærendo igitur in sola sacramentali expressione peccatorum, spectata seorsim ab sacramentali absolutione, ut constet num possit esse idonea ad compactionem sacramenti, distinctio adhibenda est. Extra gravissimam namque et urgentissimam necessitatem, talis expressio peccatorum per litteras vel internuncium sacerdoti absenti facta, non modo est illicita, sed etiam invalida. Continet enim gravem in re sacramentaria mutationem, et elongationem a praxi Ecclesiæ et usu receptissimo fidelium; atque adeo sordet gravi peccato, cum quo non potest cohærere validitas sacramenti ex parte pœnitentis. Quod usus inter fideles, hac in parte receptissimus, ferat expressionem sive confessionem peccatorum fieri verbo, nullum est dubium. In eventu quidem admodum infrequenti magnæ verecundiæ, præsertim in sexu infirmiore, fuerunt qui admitterent indulgeri posse ut persona, præ verecundia prope insuperabili, non valens a se impetrare ut aliquid probrosum ore enunciet, illud scripto comprehensum exhibeat sacerdoti præsenti, dicens hæc esse sua peccata de quibus doleat et absolvi petat. Ita Canus, Relect. de pœnit., parte 5; Valentia, disputat. de pœnit., quæst. 11, part. 1, in fine; et Suarez, tom. 4, tertia parte, disput. 21, sect. 6, num. 6, idque S. Joannem Eleemosynarium auctorem fuisse insigni peccatrici ut faceret, scribit in sancti viri Actis Leontius. Sane nisi expressio culparum posset aliquando absque verbis proprie dictis peragi, male ageretur cum mutis, quia fraudarentur absolutione peccatorum quæ scripto exhibeant sacerdoti præsenti, aut nutibus digitorum exponant, adhibita (ut Cassiodorus, lib. 1, epist. 20, et lib. 4, epist. 51, loquitur) oratione muta qua plura et plerumque melius exprimunt, quam alii quibus est lingua expedita. Inde ergo manifestum est expositionem peccatorum non esse essentialiter verbis presse dictis faciendam, quamvis absolutio necessario et substantialiter deposcat veras voces; proptereaque mutus nequeat sacramentaliter a peccatis absolvere. Invaluit tamen consuetudo, a qua extra gravem causam non est recedendum, ut peccatorum expositio voce proprie dicta peragatur.

Quid de pœnitente incarcerato, nec sperante longam sacerdotis collocutionem. — At multo magis invaluit usus, ut, extra causam omnino gravem, nemo exponat sacramentaliter sua peccata, nisi præsens præsenti sacerdoti; cui usui, quamvis nihil contineat substantiale sacramentali expressioni culparum, standum est cum per necessitatem summam licet; quamvis, cum ea necessitas urget, fas sit aliter facere, verbi gratia, cum æger destitutus copia sacerdotis, timet ne is, quantumvis sollicite evocatus, serius adveniat, et jam mentis impotem deprehendat. Aut cum pœnitens arcto carcere conclusus non sperat longam sacerdotis ad se venturi collocutionem, sed prævidet fore ut raptim dumtaxat, et prope ad momentum, cum sacerdote possit agere; tunc enim expressio peccatorum præmissa scripto, aut nuncio submisso ad sacerdotem rogatum ut adveniat, et expositionem illam peccatorum dolore debito perfusam absolutione data præsens formet, fuit vera expressio sacramentalis peccatorum, etiamsi, cum sacerdos advenerit, pœnitens ob circumstantes, forte fidei hostes, quos par sit non advertere quod peragitur, nullum novum externum signum præbeat suæ voluntatis non retractatæ. Et idem esset si expressio peccatorum non posset fieri quin esset publica; eo quod non possent summoveri astantes. Ad publicam enim peccatorum expressionem nemo tenetur, dummodo possit sibi prospicere per contritionem, qua de re alio loco. Necessitas porro declarata ex parte pœnitentis, quomodolibet præpedicti, æque declarari potest ex parte sacerdotis, si is conclusus carcere inter hostes fidei, non nisi raptim et valde obiter agere posset cum pœnitente alterius confessarii copiam non habente, et tamen gravato culpis, quarum exoneratione per sacerdotis absolutionem indigeat.

Quidam eventus summæ necessitatis pro ejusmodi peccatorum confessione. — De hoc eventu quid fingat Coquelius.—Quamvis autem eventus summæ necessitatis, in quibus expositio sacramentalis peccatorum potest fieri sacerdoti absenti antecedenter ad absolutionem ab eodem præsente impendendam, possint proferri multiplices, ut monstrabo capite ultimo, tamen hoc loco insistam ei expositioni peccatorum factæ absenti, quæ potest omnium difficillima et impeditissima videri; nempe qua pœnitens, priusquam sui impos fieret, exposuit peccata sua admodum confuse, per expressionem voluntatis confitendi, quamvis

fortassis nec ullum externum signum dederit doloris de peccatis, nec ullum peccatum distincte ac sigillatim expresserit. Qui enim concesserit valere absolutionem sic in absentia confitenti a præsente sacerdote datam, multo magis admittet valituram, in summa necessitate, distinctam et explicatam culparum expressionem præviam, aut præsentem, exhibitam per indicia generalia, ut tunsionem pectoris, brachii astrictionem, absolutione vocali a præsente sacerdote formandam. De hoc eventu lepide Coquetius, cap. 7 dissertationis, num. 20, fingit litem esse plane novam, et a nullo antiquo tactam, cum ante tempora Clementis VIII disputatum duntaxat esset, an moribundus absolvi posset, qui coram præsente sacerdote per seipsum exhibuisset signa doloris de peccatis, etiamsi ob oppressionem nullum peccatum in specie expressisset. Fingit sibi hæc somnia Coquetius. Nam ante Clementem, quotquot decreta S. Leonis et Concilii Arausicani, ac duorum Carthaginensium, discusserunt quod fecere omnino muti; eventum, quem iste primum sub Clemente agitatum esse comminiscitur, expenderunt; et an esset in eo danda vel neganda absolutio, examinarunt.

Exceptio peccatorum per litteras quando sit legitima absolutionis materia. — Eam ergo expositionem peccatorum, ab homine adhuc sui compote factam, et sacerdoti absenti renunciatam per litteras vel internuncium pœnitentis, aut eidem sacerdoti per testes idoneos, qui affuerunt cum pœnitens suam voluntatem confitendi exprimeret, manifestatam, et multo magis si voluntati confitendi exterius patefactæ adjunxerit externa signa doloris, esse validam expositionem sacramentalem peccatorum, et legitimæ absolutionis materiam, affirmat Suarez, tom. 4, tertia part., distinct. 21, sect. 4 editionis Lugdunensis, et disputat. 23, sect. 1, num. 5, allegans Paludanum, Antoninum, Sylvestrum, Joannem Medinam, Angelum, Cordubam, Ruardum, quibus alii omnino multi possunt addi, ut Toletus, lib. 3 Instruct. Sacerd., cap. 8, dicens *hanc esse apertam sententiam Canonum;* Valent., 3 part., disput. 7, quæst. 11, part. 1, assertione 2 de Confessione secreta: Ægidius Coninck, 3 part., disputat. 7, dub. 10, et tract. contra Coquetium, de Absolutione moribundi; Joannes Angelus Bossius, part. 1 Variorum tractat. moral., titul. 1, § 25, a num. 363; Bellarmin., lib. 1 de Matrim., cap. 8, § *Ab ea quæ;* Cordub., quæst. 30 de Indulgent.; Layman, de Pœn., cap. 3, num. 9, in fine; Villalobos, tom. 1, tractat. 9, difficult. 37; Fernandus de Moure, in Exam., cap. 7, § 6, num. 30; Monac., disput. 5, de Sacrament., quæst. 7, part. 5, § 3, num. 10, et tom. 3, disput. 2, quæst. 3, part. 33, num. 4; Filliucius, tract. 7, cap. 1, num. 18, et cap. 5, num. 122; Cardin. de Lugo, disputat. 17 de Pœn., sect. 4, num. 45; Zambranus, cap. 4, dub. 2, sect. 3; Sylvius, ad quæst. 9 supplement., artic. 2, quæst. 4; Alexand. Pesantius, ibid., quæst. 10, disput. 11, et alii plerique a Diana, part. 3, tract. 3, resolut. 4, addensati. Nam ad duos supra triginta auctores pro hac doctrina appendit. Verum est Alvarem 1. 2, disput. 80, in difficult. addititia, num. 51, versare se in omnem partem, ut auctores quos dixi a Suare allegatos huic sententiæ eripiat; cui inhæserunt, toto conatu eamdem agitantes molam, Coquetius et Davila; sed tam infeliciter id præstant, ut nihil sit opus cum eis altercari; quandoquidem codices non interciderunt, et vel perfunctoria auctorum illorum lectione, liquido patebit eos a doctrina proposita stare.

Unicum in præsentia Alvari ejusque partiariis auctorem, nulla tergiversatione declinabilem, obtrudo, S. Thomam; si ipse (ut fert multorum Thomistarum sententia) est auctor Opusculi 65, quod est de officio sacerdotis. Sic enim in eo opusculo legitur de Extrema-Unctione: *Si infirmus qui petit unctionem, amisit notitiam vel loquelam antequam Sacerdos veniret ad eum, nihilominus unget eum Sacerdos, quia in tali casu, debet etiam baptizari, et a peccatis absolvi, ut cap.* Majores *extra, de Baptismo et ejus effectu.* En diserte admittit hominem nondum baptismo initiatum, si prius baptismum petierit, adveniente autem ministro factus fuerit sui impos, debere baptismo lustrari. Et similiter concedit alium jam baptismi participem, si ad statum illum impotentiæ mentis deveniat post expetitam absolutionem peccatorum, debere a peccatis absolvi. Aperte ergo hic auctor adscribitur sententiæ pro qua satagimus. Fateor ambigi merito posse an auctor illius Opusculi sit D. Thomas, ut præfert inscriptio. In Romana certe editione, jussu Pii V concinnata, illud Opusculum inter gerras collocatum est, et a legitimis S. Doctoris fœtibus sepositum. A Thomistis tamen, vel eo duntaxat nomine quod S. Thomæ titulum jam diu prætulit, non censebitur contemnendum. Et cujuscumque demum auctoris sit, explicatissime tradit doctrinam cui firmandæ operam damus, cui item

innumeri, et antiqui, et recentiores astipulantur. Non esse tamen doctrinam illam extendendam ad eum qui ante oppressionem dixisset : *Vellem confiteri si sacerdos adesset,* et subito obmutesceret, admonet Ægidius Coninck, lib. de Absolut. morib., num. 14, rationem reddens, quia talis nec habet nec exprimit hic et nunc absolutam voluntatem confitendi, sed tantum exprimit voluntatem sub conditione futuram : Si sacerdos adesset; cujusmodi voluntas præcise conditionata non sufficit ad validam sacramenti confectionem. Hoc quanquam verum est, agendo præcise de voluntate mere conditionata, tamen an possit præsumi adesse simul voluntatem absolutam ex qua sacramentum confici possit, attingam infra.

CAPUT V.

CONCILIA ET PONTIFICES PRO SENTENTIA PROPOSITA.

Auctoritas tot Doctorum, quos sententiæ pro qua satagimus astipulatos diximus, non potest exigua videri. Potior tamen ac fortior censeri merito debebit auctoritas variorum Conciliorum atque Pontificum, quam productum venio.

Concilium Arausicanum.—Concilium Arausicanum I, cap. 12 (et refertur cap. *Qui recedunt*, 16, quæst. 6) sic statuit : *Subito obmutescens, baptizari aut pœnitentiam accipere potest, si voluntatis præteritæ testimonium, ex aliorum verbis habet, aut præsentis in suo nutu.* En, sicut voluntas et dispositio præsens, per nutum ægri non prorsus oppressi prodita, sufficit, ex mente Concilii, ad impendendam tali ægro absolutionem, ita cum æger plane oppressus nullum edit signum suæ præsentis voluntatis, ex quo innotescat sacerdoti actualis dispositio ægri, sufficit testimonium idoneum ex quo sacerdoti constet de dispositione præterita ; quæ, si nihil in contrarium urgeat, præsumetur perseverans, et non retractata ; et ratione ejus impendetur absolutio pœnitenti ægro, nullum externum signum præsentis suæ voluntatis dare valenti.

Concilium Carthaginense. — Concilium Carthaginense III, cap. 34, et refertur cap. *Ægrotantes*, de Consecr., distinct. 4, sic habet: *Ægrotantes, si pro se respondere non possunt, cum voluntatis eorum testimonium sui dixerint, baptizentur ; similiter et de pœnitentibus agendum est.* Ita hunc canonem refert contextus Concilii Carthaginensis ac Concilii Africani, et Ivonis citantis Isidorum, ut notant emendatores editionis Gratiani, apud quem pro verbis illis, *cum voluntatis eorum testimonium sui dixerint,* corrupte habebat, *cum voluntas eorum, testimonium sui dixerit.* Sed omnes vetusti codices Gratiani legunt eo modo quo retuli prius. Et esse legitimam lectionem, patet ex Græco contextu canonis hujus Carthaginensis, qui sic habet : οὔτε τῇ αὐτῶν προαιρέσει, τὴν περὶ αὐτῶν μαρτυρίαν ἰδήο ἔπσιν. Eodem recidit lectio quæ habetur in aliis codicibus canonum Africanorum, et apud Burchardum : Cum voluntatis eorum testimonium, hi, qui suis periculo proprio affuere, dixerint.

Concilium Carthaginense IV, cap. 67, et refertur cap. *Is qui*, causa illa 26, quæst. 6, sic mandat : *Is qui pœnitentiam in infirmitate petit, si casu dum ad eum sacerdos invitatus venit, oppressus infirmitate obmutuerit, vel in phrenesim versus fuerit, dent testimonium qui eum audierunt, et accipiat pœnitentiam. Et si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem, et infundatur ori ejus Eucharistia. Si supervixerit, admoneatur a supradictis testibus petitioni suæ satisfactum, et subdatur statutis pœnitentiæ legibus.* Quid clarius in rem propositam?

Synodus Visensis. — Synodus Visensis, in Lusitania, ann. 1617, celebrata, sub Joann. Emmanuele, lib. 1, tit. 5, constit. 2, num. 10, præcipit ut is ad quem jam plane sopitum sacerdos pervenit, absolvatur, si qui affuerunt cum is sui compos esset, testentur quod petierit confessionem.

Venio ad scita Pontificum, quos inter Burchardus, libr. 18, cap. 11, et Ivo, parte 15 Pannomiæ, cap. 35, adducunt Eusebium primum. Sed is alium eventum spectavit, ut dicam cap. ultim. Explicate ergo in rem nostram agit S. Leo, epistol. 89, alias 91, quæ est ad Theodorum, verbis illis : *Si aliqui ægritudine ita fuerint aggravati, ut quod paulo ante poscebant, sub præsentia sacerdotis significare non valeant, testimonia eis fidelium et circumstantium prodesse debebunt ; ut simul et pœnitentiam et reconciliationis beneficium consequantur ; servata tamen regula canonum paternorum, circa eorum pœnitentiam, qui in Deum a fide discedendo peccarunt.* Hos S. Leo non vult abjici ; sed, juxta superius dicta, ex cap. *Is qui,* mandat absolvi, cum eo tamen onere ut, si convalescant, subeant mulctam quæ fuisset illis imposita, si sanita-

tis tempore ad pœnitentiam venissent. Id quod etiam habet Concilium Toletanum XII, capite secundo.

Laborant adversarii in eludendis Pontificum decretis. — Hæc decreta, sed præsertim quod proxime ex sancto Leone adductum est, torquent admodum adversarios, ideoque in eis eludendis varie laborarunt. Aliqui ergo dixerunt in his decretis non agi de absolutione a peccatis, sed de sola absolutione a censura, quam certum est posse conferri ab absente. Et favere videtur quod S. Cyprianus, epist. 13, testatur se commisisse diacono absolutionem ægroti, quæ non poterat esse absolutio a peccatis; cum hæc sit actus soli sacerdoti proprius. Erat ergo absolutio a censura, quæ et committi diacono poterat, et impendi absenti; et tamen simpliciter vocatur *absolutio ægroti.* Idem ergo intendunt decreta illa quæ mandant ægrotum oppressum absolvi. Adhibet hanc glossam S. Leoni et omnibus prædictis canonibus Dominicus Soto, in 4, distinct. 18, quæst. 2, artic. 5, qui id colligit ex eo quod in decretis illis nulla fiat mentio signorum contritionis, quæ infirmus elicere debet in præsentia sacerdotis; unde ne umbra quidem sacramentalis confessionis in decretis illis occurrit, cum infirmus de quo agunt, neque in genere, neque in specie, neque nutibus, sacerdoti confessus insinuetur, sed tantum referatur ante oppressionem edidisse signa voluntatis confitendi, eaque confessario venienti pandantur ab aliis, cum tamen confessio sacramentalis debeat esse actio ipsiusmet pœnitentis propria et personalis; alioqui concedendum esset quod, qui in carcere occlusus, nullatenus potest præsentia sacerdotis potiri, confiteri sacramentaliter posset narrando servo sua peccata, quæ is in aurem sacerdoti ingereret; *quod nemo sanæ fidei dicere audebit*, inquit Soto. Itaque concludit omnia decreta adducta pertinere ad absolutionem eorum qui publice agebant pœnitentiam, ut possent communicare cum fidelibus in exequiis, si morerentur; et ad eam absolutionem ac reconciliationem Ecclesiasticam consequendam, ait posse ægro prodesse testimonium eorum qui affuerunt, priusquam æger de statu mentis decederet, nihil tamen prodesse posse ad sacramentalem absolutionem in tali statu consequendam. *Quis enim dicere audeat,* inquit Sotus, *testimonium testium valere pro confessione infirmi, nihil potentis significare*, *ut sacramentaliter absolvatur? Meridie ergo fulgentius est canones istos*, *neque superficie tenus de confessione aut absolutione sacramentali loqui. Quare neque ullo ficto colore adduci possunt ad probandum generalia signa contritionis pro confessione valere, ut possit infirmo sacramentalis absolutio exhiberi. Opinione ergo*, *quæ ex canonibus negligenter inspectis gigni posset, exclusa.* Ita Sotus.

Eorum responsio laborat manifesta petitione principii. — Verum universa ejus responsio laborat manifesta petitione principii; nec leviter sordet acerbitate in contrariam assertionem, quam vult profectam ex negligenti inspectione canonum, cum tamen hæc labes in ipsum potius Sotum cadat. Et vero, num ausit Sotus asserere S. Thomam negligenter canones inspexisse? At S. D., tertia parte, quæstione octogesima quarta, articulo tertio, ad 2, agnoscit S. Leonem in decreto proposito agere de absolutione a peccatis. Et ita omnino fatendum est non modo de rescripto S. Leonis, sed etiam de aliis decretis allegatis. Nam in illis decretis agitur universe et absque restrictione de quovis obmutescente post data signa doloris de peccatis, saltemque post expositam absolutionis consequendæ voluntatem. At quam multi sunt, e subito obmutescentibus fidelibus, qui nulla sunt irretiti censura, et tamen juxta decreta prædicta absolvendi sunt.

Absolutio a censura potest obtineri post mortem. — Deinde S. Leo negat quod æger subito obmutescens, si absque absolutione obierit, possit absolutionem illam adipisci post mortem. Hoc autem non recte diceretur de absolutione a censura, quam constat obtineri posse post mortem, ut traditur cap. *A nobis*, et cap. *Sacris*, de Sentent. excommun., et constat ex variis alibi prolatis in eam rem Sanctorum praxibus. Quid quod in decretis propositis agitur de absolutione ad salutem necessaria, et a solo sacerdote impendenda vi potestatis a Christo collatæ, utique Joann. 20; quæ omnia cadunt in solam absolutionem a peccatis. Quinimo, Concilium Arausicanum, cap. 3, expresse secernit absolutionem sacramentalem ab alia non sacramentali. Itaque periculum est ne Sotus insimuletur negligentiæ in canonum inspectione, et ne in caput ejus regeratur acerbitas quam in contra sentientes exprompsit. Quod autem in tota ratiocinatione quam adhibuit, petat principium, manifeste liquet. Probat enim in decretis propositis non agi de absolutione sacramentali, quia alioqui conclusus in carcere posset ex-

primere confessario absenti sua peccata per litteras, recepturus ab eo cum advenerit absolutionem; at hoc ipsum est quod contendimus; nec a Soto impugnatur, sed gratis assumitur ut absurdum. Item assumit Soto expressionem peccatorum per litteras non fore actum pœnitentis, sed fore confessionem tabellarii vel internuncii. At hoc probandum erat, non gratis assumendum, cum de hoc ipso sit controversia. Perperam autem esse a Soto affirmatum patet, quia nuncius et tabellarius agit ut instrumentum alterius, et ejus nomine; at delegati operatio non tribuitur delegato, sed deleganti, cujus nomine operatur. Itaque Soti evasio undecumque rimas agit.

Præcluditur aliorum perfugium. — Quomodo fiebat admissio ad statum pœnitentium. — Nec tutius perfugium captarunt alii, qui dixerunt decreta proposita non agere de confessione sacramentali, et subjuncta ei absolutione; sed agere de absolutione ceremoniali, qua pœnitens reconciliatus admittebatur ad statum pœnitentium. Ita late Alvarez l. 2, disput. 80, in diffic. addititia, numer. 26, 27 et 28, argumentans imprimis ex regula jurisperitorum, quæ fert decretum principis, si sit ambiguum, esse interpretandum per summam capitis; id est, per caput decreti quo princeps exponit quid intendat statuere, et quo collimet. At S. Leo, in capite decreti, statuit agere de pœnitentium statu. Igitur quod postea ait, ægris, si obmutuerint post petitionem confessarii, testimonia astantium prodesse debere, ut simul et pœnitentiæ et reconciliationis beneficium consequantur, intelligi debet de admissione ad statum pœnitentium, de qua propositum erat dubium super quo Pontifex consulebatur. Fiebat autem ea admissio per ceremonialem et publicam peccatoris publici absolutionem in facie Ecclesiæ, constituendo illum in ordine et statu pœnitentium, ac eum subjiciendo quibusdam pœnitentiæ legibus, de quibus mentio est in Concilio Toletano XII, cap. 2, quod, attingens eventum illum a S. Leone propositum, mulctat eos qui fidem, datam in ægritudine, infringunt ubi convaluerunt, nec vult ut ea admissio fiat nisi præsente sacerdote. Multo itaque minus annueret áliter conferri sacramentalem absolutionem. Quid quod (juxta Alvarem) S. Leo agit de pœnitentia quæ antecedere debet reconciliationem cum Ecclesia, et absolutionem a censuris. At sacramentalis absolutio non debet antecedere reconciliationem cum Ecclesia, vel absolutionem a censuris, sed e contrario utramque subsequitur; igitur S. Leo non agit de absolutione sacramentali. Et vero addit ibidem S. Pontifex, ex potestate a Christo collata, præpositos Ecclesiæ confitentibus actionem pœnitentiæ dare, et eosdem, salubri satisfactione purgatos, ad communionem Sacramentorum per januam reconciliationis admittere. Ubi evidenter præmittitur collatio pœnitentiæ (utique per admissionem ad statum pœnitentium); tum subditur participatio sacramentorum, nimirum confessionis absolutione sacramentali formatæ, participationis et communionis cum fidelibus in rebus sacris. Quod si reconciliatio, de qua S. Leo agit, esset absolutio sacramentalis, ridicule fatendum esset eam esse januam ad seipsam, quippe constituentem unum sacramentum. Vetat denique S. Leo ne hæretici, etiam in eventu illo extremæ necessitatis, ad pœnitentiam admittantur, nisi prius ejuraverint publice hæresim; cum tamen hæreticus in articulo mortis absque publica infidelitatis ejuratione possit sacramentaliter absolvi, si vere eum pœniteat; igitur pœnitentia, de qua agit in suo decreto S. Leo, non est absolutio sacramentalis, sed ceremonialis, per admissionem ad statum publicorum pœnitentium.

Admissio ad statum pœnitentium publicorum non fiebat nisi ob valde atrocia delicta. — Perstrinxi compendio quæ Alvarez verbosius diffundit, omnem movens lapidem ut soli offundat caliginem, et S. Leonem de sacramentali ægri absolutione non egisse persuadeat. Hoc vero est de quo S. Hilarius expostulabat libr. 1 de Trinitat., non in eo, quod legitur, quid auctor senserit scrutari, sed illum ad legentis mentem obtorquere, quantumvis renitentem. Sane Leo tam aperte agit de absolutione sacramentali, ut gratis se exoculet, qui hoc in eo renuit videre. Idque (ut contra Sotum præmisi) agnovit S. Thomas, quia S. Leonem absque anteoccupatione legerat; deinde (ut etiam contra Sotum urgebam) non omnes subito obmutescentes, et pœnitentiæ beneficio juvari Deoque reconciliari deposcentes, sunt peccatores publici, quos par sit in ordinem pœnitentium publicorum redigi; quod non nisi ob valde atrocia delicta fiebat, ut late prosequitur Joannes Bagotius, dissert. 1 de Pœnitentia, cap. 8 et 9, et dissert. 2, cap. 10, sect. 3; et Arnoldus Mermannius, tract. de Pœnit. publica et solemni. Et tamen S. Leo absque restrictione omnibus, qui post

signa doloris, saltemque post advocationem sacerdotis, obmutuerint, vult impendi beneficium pœnitentiæ, id est absolutionis, qua reconcilientur cum Deo. Quam frivola vero est illa interpretatio : S. Leo proponit agere de statu pœnitentium ; ergo non agit nisi de publicis peccatoribus egentibus reconciliatione ceremoniali ! Quasi vero status pœnitentium non possit sonare statum eorum qui captant beneficium pœnitentiæ sacramentalis per absolutionem sacerdotis. De his quippe consultus erat S. Leo, cum ob subitam oppressionem non possunt per seipsos aperire præsenti sacerdoti noxas suas. Quin etiam, quoties apud Patres et Concilia agitur de danda pœnitentia, sermonem esse de absolutione sacramentali fuse tradit Joannes Bagotius, disput. 2 de Pœn., cap. 12.

Ad eam non erat præmittenda reconciliatio aliqua. — Minus vero se peritum antiquorum Ecclesiæ rituum prodit Alvarez, cum assumit præmittendam fuisse reconciliationem aliquam, ut peccator publicus in ordinem pœnitentium publicorum allegeretur. Id enim necessarium non erat, nisi peccatum ejusmodi esset ut haberet annexam censuram ipso facto, qualia non erant omnia publica peccata. Imo series pœnitentiæ ista erat, ut cum Hesselio, in Opusculo de facto Nectarii, et Mariano Victorio, tract. de Confessione, tradit Pamelius ad S. Cypriani librum de Lapsis, num. 11 : præmissis a reo actibus externis doloris, et expressione voluntatis confitendi, obibatur primum privata confessio apud sacerdotem ; hanc sequebatur pœnitentia sive absolutio sacramentalis, post quam exomologesis referta omni imbonitate et demissione pœnitentis, ut Tertullianus late describit, libr. de Pœnit., cap. 9 et 10. Post hæc adhibebatur manus impositio et exsolutio publica ceremonialis, tumque patebat accessus ad Eucharistiam. Itaque si æger obmutescens fuisset admittendus ad pœnitentiam publicam, et aggregandus statui eorum facinorosorum qui solemni pœnitentia defungebantur, absolutione sacramentali prius fuisset donandus, atque ita adversarius in suamet responsione incidit in salebras.

Sed illa non tenuis est ejus æquivocatio, quia reconciliationem a D. Leone memoratam vult de reconciliatione cum Ecclesia intelligi, cum tamen S. Leo, quandoquidem indistincte et sine restrictione loquitur de omnibus subito oppressis, censendus sit agere de reconciliatione cum Deo per absolutionem, post actus pœnitentiæ sive doloris de peccatis et expressionis eorum, a sacerdote collatam ; alioqui per eam reconciliationem cum Ecclesia, oppressi, de quibus agit, non potuissent admitti ad usum Eucharistiæ. Coguntur ergo adversarii, juxta suam doctrinam, et canonum obtorsionem, admittere Eucharistiam fuisse collatam ægris quos constaret fuisse peccatores, nulla præmissa absolutione sacramentali. At quamvis Coquetius, cap. 7 dissertationis, num. 35, dicat nullam unquam fuisse in Ecclesia rationem dubitandi, quin danda esset Eucharistia ægris oppressis qui confiteri et absolvi nequirent, tamen ex Concilio Tridentino, sess. 14, cap. 7, certum est ante Eucharistiæ sumptionem semper fuisse necessariam sui probationem, id est, confessionem et absolutionem sacramentalem, si haberi quoquomodo posset, præsertim si de perfecta contritione prævia non constaret ; neque unquam fuisse in praxi Ecclesiæ ut homo sacramentaliter non absolutus divinæ Eucharistiæ participaret (nisi perfecta contritio in eventu necessitatis, sub onere suo tempore absolutionem consequendi, suppleret ejus defectum), demonstrat accurate in disputationibus de pœnitentia veteri Joannes Bagotius. Impingit ergo Alvarez, admittens inexpiatos ad usum Eucharistiæ. Quanquam quia nomen *reconciliationis* aliquando sumitur pro reconciliatione cum Ecclesia (ut nominatim videre est apud S. Innocentium I, epistol. 3, quæ est ad Exuperium, cap. 2), addo, etiamsi *reconciliatio* apud S. Leonem ita sumeretur, tamen ad rem nostram satis esse quod S. Leo *pœnitentiæ* quoque meminerit. Nam *pœnitentiam* apud Patres et Concilia sonare sacramentum pœnitentiæ, et inauditum esse in jure pœnitentiam sumi pro absolutione excommunicati, recte confirmat Zambranus, cap. 4, dub. 2, sect. 3, reconciliationem vero, uti nunc quoque assolet, de levium culparum emundatione sacramentali, in decretis illis accipiens.

Quod item Alvarez, per *communionem sacramentorum*, apud S. Leonem aliud intelligit quam sumptionem divini cibi et participationem mensæ Eucharistiæ, hospitem illum in lectione Patrum videtur ostendere. Nam ut per *sacramenta* numero multitudinis designetur Eucharistia, adeo frequens est, et ex operibus SS. Ambrosii atque Gregorii de sacramentis adeo perspicuum, ut pigeat tantum Magistrum ablegare ad notata ab Alexandro, Alvaro, Bellarmino et aliis vocem illam enucleantibus. Tandem cautio S. Leonis et Con-

cilii Toletani circa conciliatos in ægritudine, et postea convalescentes, non spectat hæreticos, qui nisi ejurarint publice hæresim, non sint ad pœnitentiam publicam admittendi; nihil ista ad scopum S. Leonis et illius Concilii; sed spectat quoscumque in ægritudine absolutos, qui, si in sanitate fuissent absoluti, subjacuissent certæ cuipiam mulctæ, juxta canones. Quamvis enim ob periculum mortis indultum eis esset ut absolverentur sacramentaliter, tamen, posito quod convalescerent, ne eorum conciliatio fraudi esset Ecclesiasticæ disciplinæ, et subnervaretur salubris rigor infrænans peccatores, merito cavendum fuit ut, si qui tali cuipiam mulctæ ob peccata erant obnoxii, quam præ ægritudine non potuissent tunc exolvere, eam subirent valetudine instaurata. De toto hoc negotio accurate Joannes Bagotius, dissertat. secunda de Pœnitentia.

Nedum exhaustæ sunt omnes adversariorum tricæ circa decreta proposita. Canus enim, relect. de Pœnit., part. 5, pag. mihi 87, aliud effugium captavit, dicens agi quidem in decretis propositis de absolutione a peccatis; sed quoad eos duntaxat pœnitentes qui prius explicite peccata sua omnia confessi fuissent sacerdoti, initio Quadragesimæ, non tamen adhuc accepissent absolutionem sacramentalem, differri solitam usque ad tempus sub Pascha, hoc est ad feriam quintam in cœna Domini. Eum quippe usum olim in Ecclesia viguisse tradit explicatissime Concilium Agathense, canon. 9, breviusque idem habetur in Capitularibus, libr. 7, cap. 143. Et durasse eum morem tempore S. Thom. constat ex ejus æquali, Gulielmo Arverno, Episcopo Parisiensi, qui usum illum in sua Diœcesi non omitti mandat numero 9 Statutorum synodalium. Videndi qui de eo ritu disserunt, Marianus Victorius, tract. de Confess., lib. 1, cap. 16; et Filesacus, Opuscul. de Quadragesima Christiana, capite 15. In hoc ergo ritu, foveam reperit ericius. Hinc, inquam, Canus, declinanda abs se censuit decreta allegata, si diceret absolutionem sacramentalem, de qua apertissime in decretis illis agitur, non mandari conferendam, nisi iis qui in capite jejunii distincte et sigillatim de peccatis apud sacerdotem confessi essent, necdum tamen accepissent absolutionis beneficium, sed tantum accepturi eam essent in cœna Domini.

Hæc Cani evasio jam præclusa est. Nam decretum Concilii Agathensis, et quod habetur in Capitularibus atque in Statutis Synodalibus Parisiensibus, spectant tantum peccatores obeuntes publicam pœnitentiam. Atqui jam ostensum est decreta allegata agere absolute de quibusvis peccatoribus, si subito obmutescerent post expressa doloris signa, saltemque expetitam externo signo absolutionem per sacerdotem. Igitur Canus voluntarie divinat decreta adeo universalia, et nullatenus restricta, pertinere ad eos duntaxat qui prius confessi fuissent initio Quadragesimæ, cum manifeste complectantur omnes peccatores, quamvis prius non confessos initio Quadragesimæ; sicut etiam D. Augustinus, homil. 41 ex 50, et libr. 1 de Adulter. conjug., cap. ultim., in hoc negotium incidens, comprehendit omnes peccatores qui signa pœnitentiæ præmiserint et voluntatem confitendi expresserint. Oporteret præterea eumdem esse sacerdotem absolventem in cœna Domini, qui ineunte Quadragesima excepisset confessiones. At canones allegati non restringunt hanc absolutionem ad eumdem sacerdotem, ut Canus gratis facit. Quid quod hæc Cani responsio supponit, eventum ægri obmutescentis ante adventum sacerdotis, non contingere nisi in Quadragesima, cum tamen idem possit accidere per reliquum annum, de quo tempore fingi non potest quod præcesserit explicita et plena peccatorum confessio apud sacerdotem. Atque ita non possunt defugere adversarii (si salva volunt decreta Conciliaria et Pontificia allegata) quin fateantur in eventu ægri subito obmutescentis, perhibentibus pœnitentiæ ejus testimonium viris fide dignis qui affuerint, sacramentalem expositionem peccatorum posse fieri apud sacerdotem absentem, directo ad eum nuncio vel litteris, ut habet sententia pro qua satagimus. Decreta ergo Conciliorum atque Pontificum quibus sententiam illam munivimus, non patent effugiis novorum Thomistarum, quæ validissime præclusimus.

Quandoquidem vero hactenus ex Pontificum oraculis argumentati sumus, in hac meta non est prætereundum testimonium Clementis VIII, cui Pontifici Thomistas auctores ac incentores fuisse decreti contra confessionem per litteras, Alvarez, Nugnus, Coquetius, Fay, et passim cæteri asseclæ triumphantes profitentur. At Clemens VIII, interrogatus de moribundo, qui, post præmissa pœnitentiæ signa, saltemque postquam jussit advocari sacerdotem, subito obmutuit, essetne absolvendus, respondisse fertur se hunc

eventum a S. Leone propositum non intendisse in decreto suo comprehendere, et talem moribundum omnino debere absolvi a sacerdote, cum venerit; seque, si occasio se daret, absolutionem impensurum. Ita respondisse Clementem testati sunt Cardin. Bellarminus, et Archiepiscopus Armacanus, Petrus Lombardus, quorum uterque id testatus est Francisc. Flerontino et Leonardo Lessio, Societatis Jesu, cum Romæ essent, et scripto etiam manu sua obsignato id firmavit. Posteaque Armacanus Antistes simile scriptum, quo de responso illo Clementis testabatur, misit Lovanium ad aliquos illius Academiæ Doctores. Exhibet illud scriptum verbatim Ægid. Coninc., lib. de Absol. morib., sub finem.

Hunc clavum, impacto alio clavo, trudit Franciscus Hyacinth. Coquetius, dissert. de Confessione per litteras, c. 7, n. 36. Respondens enim ad argumentum tertium, propositum cap. 2, quod ex hoc Clementis responso ducebatur, ait quam modestissime, *optare se vel probabilem conjecturam, quod hujusmodi responsum a Clemente prodiisset*, et quamvis nolit quidquam detractum fidei Cardinal. Bellarmin. et Archiepiscopi Armacani, tamen cum de eorum testificatione non constet, non putare se plenam fidem adhibendam Flerontino ac Lessio, atque adeo Jesuitis qui facile similia objiciunt ac scribunt. Nec contentus hunc colaphum impingere viris bonis, subdit forte Clementem interrogatum esse de eo ægro non prorsus oppresso, qui, quamvis non possit distincte omnia sua peccata exponere, vel etiam ullius peccati speciem in particulari assignare, tamen coram sacerdote ostendit signa contritionis, quibus se peccatorem communi saltem ratione profitetur, seque absolvi velle, præsens præsenti sacerdoti significat. Quamvis enim id quoque esse a Pontifice responsum non admittit, et talem doctrinam veritate niti non arbitratur, tamen tolerabilior Coquetio visa est quam ea quam excutimus, quod, scilicet, expressio peccatorum absenti facta, per manifestatam confitendi voluntatem, sit confessio sacramentalis. Quidquid vero demum responderit Clemens, ait Coquetius eum non respondisse ex cathedra, sed esse responsionem privatam, ab eo tanquam particulari Doctore traditam quæstioni non satis explicatæ.

Quantus hic micet splendor religiosæ modestiæ, mitto quærere vel urgere. Nam quamvis utcumque hic scriptor declinare videatur voluisse invidiam impactæ Bellarmino et Antistiti Armacano mentitionis, tamen non obscure eorum fidem lacessit, cum nixam eorum testimoniis narrationem, et ab Armacano pluribus chirographis firmatam, ne probabili quidem conjectura niti affirmat. Deinde Flerontinus ac Lessius ejusmodi homines fuerunt, ut, vel in juratis et vadimonio detectis, credi possint aut etiam debeant. Flerontinum, et religiosissima vitæ per annos plurimos conformatione, et obitis gravissimis muneribus clarum, mendacitatis jure esse notatum, præsertim in re nota, et quam facillimum erat revincere, nulla vel probabilis conjectura suadet admittere. Lessius, scriptor toto orbe terrarum judicio, pelluciditate et accurratione celeberrimus, iis autem moribus homo, quorum candorem nulla dehonestarit invidia, ut mentiri voluerit (quantumcumque suadere id nitatur F. Coquetius) non persuadeor, non credo. Jesuitas vero indiscriminatim, cum Cretenses non sint et pigris ventribus, mendaces esse, et in suam causam fabulas et mendacia verbo ac scripto spargere, quod innuit vel potius diserte ait Coquetius, ut crassum ac pingue mendacium aversor, et nulla fide dignum pronuntio. Verisimilius hæc labes iis affricaretur quos sæpe sæpius mendacitatis revictos constat, tam perspicue ut aliqui eam vivicomburiis expiaverint, uti Bernenses apud Surium, in Historia anni 1509, alii proscriptionibus librorum jussu Pontificum factis mulctati sint, ut hic ipse cum quo ago Hyacinthus Coquetius, qui, adhibito in falsi testem Urbano VIII, vulgavit Fratris de Lemos miracula, id est conficta joculariter (ut postea rescitum est) de Lemosio, et superstite et de mortuo fabulamenta crassa; alii procul ablegata, pridem occæpta canonisationis causa nitentes, jamque cœlo illatas animas, ad mulctæ figmentis meritissimo irrogatæ participium traxerint. Testis Pius V, vitæ sanctissimæ Pontifex, cujus canonisationem, confictæ de eo fabulæ, per judices cognitores deprehensæ, jam aliquandiu sunt remoratæ, quamvis absque ullis figmentis satis per se niteret Pius, possitque haberi canonisatione dignissimus. Talibus propolis fabularum, verisimilius ac justius affricaretur mendacitas quam Jesuitis fingendi rudibus, et morum antiquorum hominibus. Sed leve sit Jesuitis, et quidem omnibus, tale probrum inussisse. Extrema ex Coquetio adducta clausula, velut Scorpii cauda, ipsum quoque Pontificem ferit; non quod di-

cat Coquetius Clementem errasse ut privatam personam sic respondendo, sed quod ad quæstionem non satis explicatam respondisse dicat. At hoc stolidi hominis est et inconsiderati, sententiam de re non satis explicata præcipitare. Fuerit enim (si ita lubet) nulla interrogantium culpa, quod sibi consulentes et responsum quale volebant captantes, quæstionem haud satis explicate proposuerint; fuerat tamen respondentis, dum lux liquida affulgeret, hærere, nec præceps et inconsideratum responsum edere. Itaque, judice Fratre Coquetio, Clemens VIII, aliter respondendo quam ipsi Coquetio videatur, stolide, præcipitanter et inconsiderate respondit. Deo gratias.

CAPUT VI.

RITUALE ROMANUM PRO EADEM SENTENTIA.

Seorsim profero decretum Pontificium Rituali Romano insertum, quia est de eo peculiaris ratio, et adversarii circa illud sententiis scissi sunt, bellaque ac lites circa hoc efferbuerunt.

Rituale ergo Romanum, quo præscribitur formula administrandi sacramenta, et alios præcipuos Ecclesiæ ritus exercendi, tit. de Sacramento pœnitentiæ, § *Ordo ministrandi sacramentum pœnitentiæ,* vers. *Quod si inter,* agens de absolutione ægro impendenda, sic præscribit : *Quod si inter confitendum, vel etiam antequam incipiat confiteri, vox et loquela ægrum deficiat, nutibus et signis conetur, quoad ejus fieri poterit, peccata pœnitentis cognoscere; quibus utcumque, vel in genere, vel in specie cognitis; vel etiam si confitendi desiderium, sive per se, sive per alios ostenderit, absolvendus est.* Habentur ista non modo in anterioribus Ritualibus, sive Romanæ, sive aliarum Ecclesiarum, puta in Pastorali Leonis X, et in simili opere Cardin. Ludovisii, postea Gregor. XV, quod confecit pro Ecclesia Bononiensi, cui tum præerat, sed etiam in Romano rituali per Paulum V recognito, et approbato 17 junii 1614. Quod enim varia variis locis ritualia haberentur, contestatur Pontifex visum sibi esse e re Ecclesiæ, *ut volumen unum de ritibus, cum in aliis Ecclesiasticis functionibus, tum præsertim in Sacramentorum administratione servandis, ab iis qui curam animarum gerunt, Apostolica auctoritate prodiret; ad cujus voluminis præscriptum, in tanta Ritualium multitudine, sua illi ministeria tanquam ad publicam et obsignatam normam peragerent, unoque ac, fidei ductu, inoffenso pede ambularent cum consensu.* Exscripsi verba Pontificii Diplomatis, quo Paulus testatur, *re mature considerata, ritus receptos et approbatos Catholicæ Ecclesiæ, in illud volumen esse digestos:* hortaturque ad extremum omnes Antistites, ad curandum, *ut in posterum tanquam Ecclesiæ Romanæ filii, ejusdem Ecclesiæ, omnium matris et Magistræ, auctoritate constituto rituali in sacris functionibus utantur; et in re tanti momenti, quæ Catholica Ecclesia, et ab ea probatus usus antiquitatis statuit, inviolate observent.* Non potuit Pontifex gravioribus verbis commendare Rituale quod omnibus Ecclesiis proponebat, ut ad illius præscriptum inoffenso pede sacramenta administrarent, et alios ritus sacros obirent; certi se Catholicæ Ecclesiæ inhærere, et probatis ab ea antiquis usibus insistere, si ex præscripto hujus Ritualis se gererent. Cum ergo in Rituali isto Romano, tam conceptis verbis tradatur, ægrum, si ante inchoatam sacerdoti confessionem obmutescat, quamvis nullum ipse peccatum sacerdoti advenienti distincte exponat, vel etiam nulla actualia indicia præsentis contritionis exhibeat, tamen absolvendum esse, si saltem per alios ostenderit signa voluntatis confitendi, magnum argumentum inde petitur pro sententia cui confirmandæ insistimus.

Urgebat hoc argumentum doctus Theologus Carmelitanus, Compluti sub annum 1621, cum adversus conclusionem contrariam a Theologo Ordinis Prædicatorum propositam ageret. Respondens, cum alia elabendi via non suppeteret, contempsit Ritualis Romani auctoritatem. Lis inde mota Romam usque pervenit. Qui causam respondentis Romæ susceperant, non ausi in oculis Pontificis despuere Rituale, ut factum in Hispania fuerat, aliam viam inivernnt, ad prætendendum telo, quod vibrabatur, umbonem idoneum. Et primum quidem inficiati sunt diploma Pontificium, Rituali jussu Pauli V recognito præfixum, esse genuinum, causantes subreptionem. Sed cum superstes esset Scipio Cobellutius, Cardin. Sanctæ Susannæ, qui diploma ipsemet confecerat, isque diploma omnino esse genuinum confirmaret, et frustra ostendi subreptionem testaretur, alia declinandi via captanda fuit. Dixerunt itaque in Rituale typis cusum irrepsisse mendum typographycum; et ubi legitur, *absolvendus est,* legendum fuisse, *absolvendus non est.* Verum hæc

responsio visa est hominum causam suam desperantium, nec curantium quomodo adversarium repellant, dummodo repellant. Sane si sit locus his additamentis Leviathan, nihil deinceps sincerum ac tutum habebimus. Hujusmodi plusquam poetica licentia, Cosmas Morelles, Ordinis Prædicatorum, anno 1613, cum editioni operum S. Thomæ præesset, locum ex 1 sent., distinct. 42, quo S. Thomas disertis verbis affirmat *Beatam Virginem esse conceptam sine peccato originali*, infarta particula negante, depravavit; ita ut juxta eum diceret S. Thomas, *Beatam Virginem non esse conceptam sine peccato originali;* quæ quanta sit sinceritas nihil attinet dicere. Contextus certe et filum disputationis S. Doctoris clamat adversus eam malignantis naturæ interpolationem. Evertitur enim universa D. Thomæ ratiocinatio, nisi expungatur particula illa negativa, et textus perstet azimus cum sua affirmatione expressa in omnibus ad unam anterioribus editionibus, etiam Romana Pii V, et innumeris manuscriptis codicibus. Quid vero aliud in Sacris Scripturis ac Patrum libris sæpe sæpius ab hæreticis, novis æque ac veteribus, factum est, non absque Tertulliani stomacho et justa Catholicorum concitatione? Ago in hanc corruptelam, fustuario potius quam correctione dignam, alio loco. Cum ergo Cardinalis S. Susannæ ad hoc additamentum Rituali immissum inhorresceret, et filum præscripti ferat affirmationem, non negationem (alioqui is quoque cujus peccata sacerdos in specie per nutus cognosceret, absolvendus non esset; quandoquidem unica periodus, eodem tenore, et istum, et eum qui plane oppressus jacet, comprehendit, et similiter de utroque pronunciat), nec ulli codices, sive typis editi, sive manuscripti, et e quibus editio Romana sub Paulo V adornata est, aliud habeant quam *absolvendum esse*, Harpocrati denique litatum est ab adversariis. Nam, 2 Decembr. 1621, coram Pontifice decretum fuit, in eventu illo de obmutescente, servari Rituale incontaminatum, absolvendo ægrum, addita declaratione, quæ ferebat verum non esse quod præscripta in Rituali adversentur decreto Clementis VIII. Audiant adversarii, decretorum Romanorum a suis (ut aiunt) curatorum ostentatores.

Aliter argumentum ex Ritualis Romani auctoritate infringere conati sunt in Belgio, F. Francisc. Hyacinthus Coquetius, et Petrus de Fay, revenientes ad responsum primum, quod in Hispania datum diximus, sed via tantisper alia, et additis quibusdam quæ interest non præterire. Coquetius ergo, capite septimo dissertationis de hoc negotio, numero quadragesimo secundo, cum præmisisset Synodos et Concilia provincialia, in rem nostram adducta, non plus habere auctoritatis quam eos a quibus dicta est in illis sententia, et hujusmodi cœtus sæpe impegisse, cum non accessit Pontificia approbatio, subdit, deveniens ad auctoritatem Ritualis : *Ad confirmationem, eodem modo dicitur Manuale, seu Rituale illud, ut et alia, alicujus privati Doctoris opera confectum esse, et illius auctoritatem non excedere. Neque consensus Pontificis aut jussio, ut conscriptum fuerit et evulgatum, confert aliquod pondus rebus quæ in eo præscribuntur ; tum quia non præcessit serium ac sufficiens Theologorum examen ; tum quia Pontifex non intendit communibus ac receptis sententiis Scholarum ullo pacto præjudicare, propter illius opinionem cui Manualis seu Ritualis editionem commisit. Sexcenta sunt exempla quæ afferri possent, sed brevitati consulimus. Meminerint adversarii se neque consentanee semper docere manifestæ doctrinæ Catechismi Tridentini, neque vero Manuali, seu Rituali jussu Pauli V edito, quod nunc objiciunt, quod meridiana luce est clarius, et eorum quibusdam, in publicis disputationibus aliquando a me objectum atque ostensum fuit. Monemus deinde præfati Manualis correctorem non satis advertisse quid ipsemet Pontifex Paulus V cum Illustrissimis Cardinalibus censuerit de doctrina illa tradita a Suarez, ut supra diximus*, nimirum capite quinto, numero decimo sexto.

Ex hoc Coquetii responso messem plenam absurditatum licet colligere. Imprimis vero hallucinatur graviter, dum Rituale vult esse opus Doctoris privati, cum sit opus publicum, auctoritate ipsiusmet Pontificis communitum, et ex cathedra propositum omnibus, ut secure eam doctrinam amplexentur in sacramentorum administratione ; et nominatim, quoad præscriptum de quo hic agitur, nihil recens est appositum in Rituali, sed exhibitum præcise est quod in antiquissimis Ritualibus præscribebatur, ususque Ecclesiæ receptus firmabat. Itaque perperam dicitur Rituale esse opus Doctoris privati. Quod autem addit Coquetius, Pontificem, jubendo ut Rituale evulgetur, nihil addere ponderis iis quæ in Rituali præscribuntur, non video quomodo in homine Catholico ferri possit, cum certum

sit Pontificem, in publica et solemni propositione doctrinæ de conficiendis sacramentis, qualis fit in Rituali, docere ex cathedra, neque esse errori obnoxium. Intolerabile item est quod Coquetius addit, ut probet diploma Pontificis nullum robur addere Rituali; *quia* (inquit) *non præcessit serium ac sufficiens Theologorum examen*. At Pontifex contestatur in diplomate se ad id adhibuisse præstantes doctrina et prudentia Cardinales; et longum studium præcellentis doctrinæ viri Julii Antonii Sanctorii, Cardinalis Sanctæ-Severinæ, in hanc rem pridem collatum, non esse prætermissum; necnon eruditos viros in eam curam incubuisse, et omnia mature fuisse considerata. Audin' Coqueti? Omnia sunt mature considerata. Theologi ac scientes rerum sacrarum sunt adhibiti, teste Pontifice. Quid igitur tibi in mentem venit, ut e contrario assereres rem non fuisse satis consideratam, nec præcessisse serium ac sufficiens Theologorum examen? Latet vero te tantum Magistrum, Pontificem, in tradenda doctrina fidei et sanctorum morum (cujusmodi est doctrina de valida confectione Sacramentorum in Rituali proposita), etiamsi peccare posset aliquid statuendo non consultis Doctoribus, tamen non posse errare, tradendo publice et toti Ecclesiæ proponendo talem doctrinam? E contrario autem, quamvis omnes Doctores a Pontifice adhibiti circa aliquam talem doctrinam errarent, Pontificem tamen proponendo aliquid universæ Ecclesiæ non erraturum, mihi est plane certum; quam meam doctrinam cum Reverendissimus Pater Vincentius Candidus, Ordinis Prædicatorum, M. S. Palatii, renueret evulgari, resque in Palatio Apostolico, inter ipsum ac me, coram Eminentissimo Cardinali Pancirolio, dissidii nostri arbitro, agitata aliquandiu esset, evici denique ut evulgaretur, ducto argumento ex promissa soli Pontifici infallibilitate in tradenda doctrina publica, quam prærogativam non dedit Christus Doctoribus quos Pontifex potest consulere, quantumvis multi, ac vel si omnes orbis universi Doctores contra sentirent. Et ita Suarez, disputatione quinta de fide, sectione octava, et Valentia, secunda secundæ, disputatione prima, quæstione prima, parte septima, § quadragesimo; ac Gillius, prima parte, libro primo, tractato septimo, capite decimo tertio, numero sexto, et septimo. Nimiæ ergo licentiæ fuit adversus propositionem doctrinæ de conficiendis rite Sacramentis, toti Ecclesiæ a Pontifice publico diplomate factam, excipere quod defuerit serium et sufficiens examen Theologorum.

At Pontifex *non intendit præjudicare communibus ac receptis sententiis Scholarum, propter opinionem Doctoris privati, qui Rituale concinnavit*. Seponamus hunc privatum Doctorem, quem jam exclusimus. Quod Pontifex præscribit in Rituali, non esse contra communes et receptas Scholarum sententias, monstratum est capite quarto. Nec si nonnulli unius alicujus Scholæ obfirmantur in contrario sensu, arbitrandum est Pontificem tradentem diserte quod illi improbant, non agere serio; et non intendere illis præjudicare. Alioqui Pontifices qui sæpe sæpius tradiderunt sanctum et pium esse, affirmare Conceptionem passivam Deiparæ fuisse immaculatam, non egissent serio, nec intendissent paucis ex una quadam Schola contranitentibus præjudicare, quoad propositionem modalem de probabili veritate et pietate illius assertionis, tametsi quoad propositionem de inesse, ei modali substratam, contestentur Pontifices, se paucis illis minus in Deiparam piis non inferre præjudicium. Possemus nos quoque, ut Coquetii vestigia relegam, sexcenta exempla addensare placitorum apud quosdam in Scholis suis receptorum, et tamen abjectorum a Pontificibus, nihil moratis sensum unius alicujus Scholæ arietem suum assectantis. Possemus, inquam, nos quoque, talia acervare; sed brevitati nos item consulimus. Quod vero Coquetius opponit Doctores Societatis contra Rituale Romanum a Paulo V propositum sentire, calumnia est, quam adversarius nullo adducto exemplo firmavit; quia revera nullum suppetebat. Catechismum Tridentinum, quem alii vocant *Romanum*, quia Romæ, Paulo Manutio solam latinitatem suppeditante, a quodam Ordinis Prædicatorum confectum est, ut satisfieret menti Concilii Tridentini quod tale aliquod opus conscribi commendabat, verum est non esse ulli Catholico pro certa fidei amussi; imo ejus auctorem non excedere auctoritatem Doctoris privati, et non semel esse hallucinatum; quia auctor ille, dum nimium indulget privatis suorum sententiis, non pauca in illud opus intrusit, quæ merito non probantur omnibus; ut quod negat distinctionem consecrationis ac benedictionis panis et vini, ut Vasquez notat, tertia parte, disputatione centesima nonagesima sexta, capite primo, et Gaspar Hurtado, disputatione tertia de Eucharistia, difficultate sexta. Et quod de concursu Dei, imo præcur-

su ac præoperatione tradit, exponens primum Symboli articulum, numero vigesimo. Nec ex eo quod hic catechismus dicatur *Romanus*, sequitur omnia quæ in eo traduntur esse doctrinam Romanæ Ecclesiæ, nec posse a Catholicis abjici ; eodem quippe jure dici posset *Onomasticum Romanum* esse doctrinam Romanæ Ecclesiæ, nec posse de ea dubitari. Itaque hic potest usurpari responsio data a Bernardo, Gregorii VII Apologiste, cum urgeretur adversus eum locus ex Romano Pontificali, non illo libro Rituali, sed alio historico de Gestis Pontificum ; in quo opere aliquid legebatur pro nullitate Sacramentorum a Simoniacis, et Hæreticis, vel excommunicatis ministratorum ; cujus doctrinæ contrariam propugnabat Bernardus. Telum ergo ex eo libro petitum, quod amentatum putabatur, quia ex libro titulum Romani Pontificalis præferente ducebatur, sic repellit Bernardus : *Ipse etiam Romanus Pontificalis, unde illa exempla protulistis, sæpe numero non ita facienda quam facta, historica simplicitate præscribit, nec solum legitimas institutiones, sed et nonnullorum inconsideratas usurpationes referre consuevit. Unde non omnia quæ in eo scripta leguntur, pro Ecclesiasticis sanctionibus recipere debemus, præsertim illa minime quæ a consideratissimis antiquorum Patrum sententiis deviare videmus.*

Extremus Coquetii exsecratus insinuat revocationem præscripti in Rituali quod urgemus ; quam revocationem aperte expressit in sua responsione alter Belga, Petrus de Fay, ad quem propterea veniendum est. Petrus ergo de Fay, in additione ad tertiam partem, quæstione nona, articulo tertio, disputatione tertia, cum sibi objecisset Rituale Romanum loco allegato, hæc verba habet ; juvat enim, ne fides compendio referentis vacillet, ipsa ejus verba exscribere : *Ad Rituale Romanum, dico quod, stantibus reprobatione expositionis Suaresianæ, datæ decreto citato, aliisque duobus decretis allegatis, neutiquam admitti debeat, aut possit. Imo plane hac in parte revocatum et reprobatum censendum sit. Quod vero non corrigatur, existimo eorum quorum interest incuria, et negligentia, aut inadvertentia fieri.* Decreta quorum meminit, sunt ea quæ retulerat in fine corporis, ex Paulo V, 14 julii 1605, et Congregationis Inquisitionis, 20 julii 1605, ac 18 augusti ejusdem anni ; quibus interpretatio decreti Clementis VIII a Suarez assignata dicitur non *subsistere*, et idcirco amovendam esse. Ex his ergo decretis colligit hic auctor præscriptum Ritualis de absolvendo ægro qui obmutuit, si sint qui de ejus prævia dispositione non retractata testentur, esse revocatum ac reprobatum ; quamvis negligentia aut oscitantia eorum ad quos attinet, præscriptum illud non sit mutatum, et Rituale maneat incorrectum.

Hæc est frontis attritio, non ferenda in scriptore Catholico, nedum in Religioso. Nam præterquam quod respuitur et conculcatur doctrina publice a Pontifice proposita omnibus sacramentorum administris, tanquam sana, et antiquo Ecclesiæ usu probata, ut ipse Pontifex diserte et in actu signato contestatur, præter hanc, inquam, effusionem contemptionis super talem doctrinam, de qua noxa satis actum est cum Coquetio, adjungitur nova petulantia in Pontificem omnesque ejus administros, cum dicitur Rituale ex Cathedra a Pontifice Paulo propositum, esse postea revocatum et reprobatum per decreta memorata, et incorrectionem perseverare ob negligentiam aut incogitantiam eorum ad quos attinet. At corrigere Rituale quoad doctrinam, de qua agitur, est solius Pontificis; sicut ejus solius est proponere doctrinam fidei ac sanctorum morum. Arguitur ergo Pontifex oscitantiæ aut incogitantiæ in re tanti momenti ; ita ut non modo doctrinam tradiderit iter pandentem innumeris sacrilegiis toto orbe ex usu illius doctrinæ admittendis; sed etiam sinat per negligentiam, illud doctrinæ lolium perseverare in libro publico, atque adeo in praxi Ecclesiæ. Quod si ipse Pontifex præ negotiorum mole (an etiam juxta adversarium præ nescientia) cæcutivit in re tam gravi et totam Ecclesiam spectante, adeone alte stertuerunt a tot annis, tot ex officio vigiles ac excubitores, tot, inquam, Prælati doctrina præstantes, tot Theologi sacrarum Congregationum administri, ut nemo tantam labem deprehenderit ; nemo, si advertit, de curanda correctione cogitaverit ? Quis credat talia Religioso viro et Catholico scriptori excidere potuisse ? Revocatio porro Ritualis, quam factam dicit, est omnino commentitia, et sine consideratione perperam jactata. Nam Rituale Romanum novum, Pauli jussu editum primo est anno 1614, die 17 junii, quæ est dies adscripta diplomati primæ huic editioni præfixo. Decreta autem revocatoria, quæ bonus iste Dormitantius adducit, edita sunt anno 1605, die 14 et 20 julii, necnon 18 augusti. Quomodo ergo decreta tot annis anteriora potue-

runt revocare Rituale tanto post emissum? Recusum postea est idem Rituale, nullatenus mutatum, Romæ, 1636, cum privilegio Urbani VIII, quem mirum esset revocationem Ritualis latuisse. Itaque ad populum phaleras. Quomodo autem decreta illa, quæ iste contra Ritualis præscriptum objicit, probe cum Rituali cohæreant, nec illud aut revocaverint, aut quoquomodo infirmaverint, infra excutiam. Nunc sat esto firmitatem argumenti ducti ab auctoritate Ritualis Romani demonstrasse, ejusque firmitatem sartam et post prætensas revocationes constantem asseruisse.

CAPUT VII.

RATIO CONGRUA IN EJUSDEM SENTENTIÆ CONFIRMATIONEM.

In re pendente a Christi voluntate (cujusmodi nominatim sunt sacramenta), ut constet quid ad ea valide conficienda exigatur, non sunt quærendæ demonstrationes, sed duntaxat quærendum est quid tulerit Christi voluntas, et quæ fuerit ejus institutio; quod eruendum præsertim est ex sensu Ecclesiæ et usu jam olim in ea recepto; attendendo item ad sensum Doctorum. Mirum ergo videri non debet quod hoc loco non recipiam proferre nisi rationem congruam, pro materiæ tamen subjectæ conditione idoneam: quales rationes in rebus moralibus debere sufficere Aristoteles quoque admonuit, initio Ethicorum.

Supposito igitur tam multiplici suffragio auctoritatis adducto in superioribus, rationem congruam doctrinæ, pro qua hic satagitur, eruo ex sensu Ecclesiæ atque Doctorum, qui ferre videtur, ut ex parte pœnitentis, ad sacramenti adeo necessarii confectionem, aliud non exigatur, quam ut, concepto dolore de peccatis quæ admisit, exponat ea, aperiatque conscientiam quo meliori modo potest. Idcirco enim in variis eventibus admittitur confessio materialiter diminuta, nec nisi formaliter integra; quia supponitur pœnitentem non posse plus præstare, sive impotentia illa sit physica, sive tantum moralis. Ob impotentiam physicam, Navarrus, in summa, capite vigesimo primo, numero trigesimo sexto; Victoria in summa, numero centesimo trigesimo septimo; Valent., tertia parte, distinctione septima, quæstione decima prima, puncto primo, in fine, liberant obligatione confitendi, eos pœnitentes qui gravantur peccatis mortalibus non explicabilibus nisi per scripturam; sed quia aliqui circa hoc tricantur, commodius est exemplum ejus qui meminit in genere se admisisse peccatum mortale, et hoc ita confitetur. Talis quippe debet absolvi, ex D. Thoma, in quarto, distinctione vigesima prima, quæstione secunda, articulo primo et secundo, quia confitetur ut potest. Simile exemplum est ejus cui plane excidit peccatum quod admisit, ita ut ne recolat quidem se aliquid grave et confessione expiandum admisisse. Nihilominus ejus confessio cum dolore extenso ad omnes culpas, etiam latentes, si quæ subessent, valida est ad absolutionem illius latentis peccati comparandam. Cum enim principium moraliter operandi sit cognitio prævia, si supponatur prorsus deesse peccati abditi notitiam, impossibile est satisfacere legi mandanti expressionem peccati omnimoda oblivione contriti. Atque ita cum nulla lex obliget ad impossibile, cessat per accidens obligatio exponendi confessario tale peccatum; nec Deus, cujus omnes voluntates sunt rectissimæ, vitio vertet homini quod eam culpam sacerdoti non aperuerit, absque cujus expressione facit quidquid potest, si exponat omnia peccata quæ habet in conscientia, ut loquitur Tridentinum, sessione decima quarta, capite quinto, et canone septimo, id est, quorum habet memoriam. Favet D. Thomas, Quolib. primo, articulo decimo, docens hominem, juxta usum receptum, teneri peccata sua sacerdoti ore aperire cum potest. Nota *cum potest*. Igitur si non potest, satis est ut faciat quod potest. Exemplum impotentiæ moralis, exolventis peccatorem obligatione aperiendi distincte aliquod peccatum, cernitur in eventu in quo homo jure timeat grave incommodum, aut proprium, aut alterius quam complicis, consecuturum distinctam retectionem alicujus peccati in confessione apud sacerdotem. Præcepta enim positiva justa, et humanæ fragilitati accommodata (cujusmodi semper sunt quæ a Deo imponuntur), non obligant, si ingruat magnum discrimen ex eorum adimpletione. Atque ita in talibus adjunctis homo non urgetur præcepto confessionis; quia, positis illis adjunctis, censetur impotens ad confitendum, et quamvis prætermittat peccatorum expositionem adeo sibi damnosam, tamen censetur facere quod potest, quod unum ab eo exigit Deus. Non immoror in his stabiliendis, quia rata sunt apud omnes Theologos exponentes confessionis sacramentalis integritatem, nullo prorsus refragante.

Quia ergo, in negotio de quo agimus, pœnitens se gerens sicut diximus facit quod potest, et quod unum potuit, non omisit, nempe urgere confessarium ut adventu suo opituletur, collaturus absolutionem, merito conjectamus Christum, quia benignus ac misericors est, et præstabilis super malitia, ita instituisse hoc sacramentum, ut, salva præsentia sacerdotis ad conferendam formam cujus veritas eam præsentiam exigit, materia judicii possit ab homine absente subministrari; quia plerumque infirmitas humana non patitur plus fieri. Et alioqui sæpe contingeret pœnitentem, ex parte sua recte dispositum, excidere æterna salute, si nimirum attritus duntaxat de peccatis ob quæ sacerdotem evocari curavit, fraudaretur beneficio absolutionis per sacerdotem jam præsentem impensæ.

Nec lenit istum dolorem, ex secutura vel saltem jure timenda tot animarum clade, merito conceptum, malagma quod adhibet Alvarez prima secundæ, distinctione octogesima, in difficultate attexta, numero quadragesimo nono, dicens, si in tali eventu æger defectu absolutionis damnetur, hoc esse per accidens, et judicia Dei esse abyssum multam; indeque existere majorem universi pulchritudinem. Et eodem recidit quod ait Franciscus Davila, capite decimo octavo, *sic cantari Deo misericordiam et judicium*, *nec sacramenta instituta esse ut in quocumque eventu hominibus medeantur*, *sed ut prædestinationi præscientiæque divinæ deserviant*. Hæc nego satisfacere et animum sedare. Nam eadem plane ratione abjici posset cura omnium plane exlegum, atque a Deo abalienatorum. Quod enim pereant, est per accidens; et inscrutabili Dei judicio permittuntur ruere in sempiternum exitium, unde efflorescit splendor divinæ justitiæ, et major mundi pulchritudo, justis contra peccatores positis. Si igitur nihil horum obstat quominus omni studio satagamus pro pereuntibus, admoventes eis remedia divinitus provisa, ita neque aliquid obstare debet quominus, ex præscripto tot canonum, opitulemur ægris oppressis, qui quod facere poterant præstiterunt, et quod Christus ad confectionem sacramenti poposcit, quantum in ipsis fuit, adhibuerunt. Inconsulto vero facimus, multiplicantes occasiones suscipiendi judicia Dei tanquam abyssum multam, et cantandi Deo misericordiam et judicium. Id enim recte habet cum agitur de beneficio singulari quod Deus non tenetur omnibus præbere, et aliquibus negat, sive in pœnam aliorum peccatorum, sive ut ostendat divitias gratiæ suæ in vasa gloriæ. Quoad ea vero beneficia aliquibus deneganda, quæ Deus voluit omnibus esse in promptu, quale est beneficium expiationis per sacramenta, immerito recurritur ad Dei judicia inscrutabilia; sed omnino sunt admovenda facientibus quod in se est. Subolet autem fermentum illaudatum, quod dicebatur, *sacramenta esse instituta*, *non ut in omnibus medeantur homini; sed ut prædestinationi præscientiæque divinæ deserviant*. Hoc sumptum, ut ab adversario sumitur, nempe, instituta esse sacramenta ut aliquando negatione sacramentorum homo pereat, ferri non potest. Sed omnino dicendum est sacramenta esse instituta, quantum est ex Dei et Christi mente, ut medeantur nobis, et eatenus serviant divinæ de nobis providentiæ, quæ tam utilia et divina media providit, ut ii quibus applicarentur salvi fierent. Optat autem Deus et intendit, quantum est ex se, ut omnibus plane egentibus applicentur, dummodo præstent quod ex parte ipsorum exigitur, ut sane fecerunt ii de quibus agimus. Nam ante oppressionem adhibuerunt quod ab iis erat suppeditandum ad susceptionem hujus sacramenti, nempe dolorem exterius insinuatum, saltem in voluntate confitendi, patefacta ante dejectionem de statu mentis, quæ patefactio fuit etiam accusatio sui, sive expressio peccatorum, qualis in eo statu fieri potuit.

Non assero solam voluntatem confitendi præcise sumptam, esse dolorem de peccatis, sufficientem ad compactionem sacramenti pœnitentiæ: hoc enim falsum est, et jure negatur a Suarez tomo quarto, tertia parte, distinctione vigesima, sectione tertia, numero octavo. Tamen ex ea voluntate confitendi exterius expressa, recte præsumitur adjunctus ei voluntati dolor, saltem imperfectus, sive attritio; quia nihil proclivius est quam ut is, qui vult confiteri, simul excudat dolorem de peccatis quæ desiderat exponere. Sicut, quamvis dolere quod quis de peccato suo non doleat, non est actus per se sufficiens ad formandam ex parte pœnitentis confessionem, et consequendam a sacerdote absolutionem, tamen sanctus Bernardus personam sic se habentem voluit absolvi; quia præsumpsit, quamvis præ scrupulo et turbatione mentis, talis persona non putaret se dolere de suis peccatis, revera tamen de iis dolere; quia nihil facilius quam ut is, qui dolet quod de peccatis non doleat, imponat sibi, et imper-

ceptibiliter de eis doleat. Id ipsum ergo præsumitur in peccatore qui, priusquam obmutesceret, expressit confitendi voluntatem. Et idcirco in decretis capite quinto adductis, expressio solius voluntatis confitendi, dicitur sufficere ad impertiendam absolutionem ei a quo præ ægritudine aliud extorqueri non potest.

CAPUT VIII.

AD ARGUMENTA IN CONTRARIUM PROPOSITA CAPITE TERTIO.

Multo æstu magnaque concitatione efferbuit Nugnus, in doctrinam de absolutione præsentis anterius confessi sacerdoti absenti, eo modo quo potuit in extrema necessitate, vocans eam doctrinam, *temerariam, scandalosam, perniciosam, et errori proximam.* Quam verborum illuviem, haud injuria quis in caput ejus refuderit, dicens doctrinam, pro qua Nugnus tam fervide certat, omnibus illis sordibus dehonestari; cum et manifestis Conciliorum atque Pontificum scitis supra adductis repugnet, et possit cedere in magnam animarum perniciem, quandoquidem, negata absolutione, quæ ex sententia tam bene fundata libere conferri poterat, miseri ægri, subito oppressi, æterni exitii periculo exponuntur, si forte contritio perfecta deesset et graves noxæ præjacerent; quo periculo eos eximeret impensa absolutio, supposito quod sint ejus capaces, ut Concilia et Pontifices superius adducti supponunt. Itaque Nugnus, hac sua præcipitatione in gravanda tetris notis aliena doctrina, monstravit quam dedeceat virum prudentem, præproperum de aliis judicium ; præsertim si debilibus nitatur argumentis, qualia plane sunt quæ ipse et gregales ejus intorquent in hac causa.

Argumentatur ergo imprimis Nugnus, allegando Concilium Florentinum in *tractatu de Confessione ;* attendat lector ad opus novum, nullibi et nunquam hactenus visum, ex Nugni officina nunc primum cusum. Hac sane in re ostendit Nugnus se esse avem oscinem; et quæ ab aliis cantata audivit iterato canere, reipsa se non vidisse nisi alienis oculis Concilium Florentinum. Nullus enim est in eo Concilio tractatus de Confessione. Sed bonus hic Homerus paucas lineas de confessione, instructioni Armenorum insertas ab Eugenio, Concilii præside, vocat *Tractatum de Confessione.* Hoc nemo nisi in eo Concilio plane sospes dixisset; alioqui enim admittendum æque foret Concilium Florentinum edidisse tractatus singulos de singulis sacramentis; itemque de Purgatorio unum, et de primatu Romani Pontificis alium; ac denique de plerisque aliis fidei capitibus, de quibus informantur Armeni, totidem tractatus emissi essent a Concilio Florentino, quot sunt ea capita. Sed hanc leviculam cespitationem homini, spinas metaphysicas in rebus Theologicis potius quam Concilia conquirere solito, condonemus, intenti duntaxat in argumentum quod ex Concilio Florentino eruit; quia, astipulante Tridentino, tradit formam sacramenti pœnitentiæ contineri verbis, utique proprie dictis, sive ore prolatis. Hoc ultro damus. Sed quid ad rem præsentem inde habetur? Nam forma sacramenti pœnitentiæ continetur absolutione ; quam verbis ore fusis conferendam esse per sacerdotem pœnitenti astantem, lubentes admittimus. Et idcirco mutus (ut in altero argumento assumit Nugnus) est incapax ministerii excipiendarum confessionum; nec unquam in Ecclesia ad hoc munus gerendum est adhibitus. Hoc recte statuit Nugnus. Sed de hoc non est controversia hoc loco , cum tantum agatur de expositione peccatorum, habente rationem materiæ respectu judicii a sacerdote proferendi ; quam materiam sufficit exhiberi per signa, sive doloris de peccatis, sive voluntatis confitendi, absque verbis ore fusis, ut patet ex muto , qui si conscientiam mortalis peccati habeat, potest ac debet confiteri, vel per nutus, si satis sint ad peccatorum expositionem, vel per scripturam, etiamsi sola lex Ecclesiastica ad confessionem urgeret, ut asserunt Suarez, tomo quarto, tertia parte, distinctione trigesima sexta, sectione sexta, numero septimo , et Ægidius, disputatione quinta de Pœnit., numero septuagesimo nono. Itaque proposita Nugni argumentatio est plane extra rem; id quod de plerisque aliis argumentationibus ab eo adversatis, est statuendum, ut legenti patebit. Absurde igitur et extra chorum saltando, ex eo quod confessio, sumpta pro toto sacramento pœnitentiæ, dicatur non posse perfici nisi verbis ad pœnitentem præsentem directis (quod valet ratione formæ sive absolutionis), inferendum putavit Nugnus confessionem sumptam pro parte ejusdem sacramenti, se tenente ex parte pœnitentis , hoc est, pro sola expositione peccatorum adhibenda a pœnitente , non posse quoque aliter confici quam

verbis ore fusis, ad sacerdotem præsentem directis. At magna est differentia inter illa duo, ut sæpe supra est demonstratum.

Alia Nugni argumentatio ducitur ex necessaria materiæ et formæ conjunctione, atque præsentia sive indistantia. Sed hoc argumentum nimium quantum enerve est. Non enim, si in physicis materia et forma debent esse indistantes et se contingere, necesse similiter est materiam et formam sacramenti pœnitentiæ, simul et semel, et loco et tempore coexistere, cum fieri possit ut peccator antea et alibi confessus de peccatis nunc hic absolvatur a præsente sacerdote, qui sit pœnitenti vicinus, aut indistans, etiamsi materia proxima, de qua ferendum est judicium per absolutionem, hoc est expositio peccatorum dolore formata, saltemque in voluntate confitendi comprehensa, antecesserit, nec physice coexistat sacerdoti; sacramentum enim est artefactum morale, non compositum physicum. Unde sufficit ut inter proximam materiam ejus et formam sit præsentia moralis, dummodo sit vera et physica præsentia inter subjectum remotum formæ, et ipsam formam ejusque auctorem; hoc est, inter pœnitentem, ad quem forma judicialis a sacerdote prolata verbis physicam præsentiam exigentibus dirigenda est, et inter sacerdotem absolventem. Esto enim sententia judiciaria in foro humano possit aliter quam voce, ad præsentem reum directa, a judice eidem præsente aut indistante proferri, tamen perpetuus Ecclesiæ usus et constans traditio docet Christum, sacramenti pœnitentiæ institutorem in forma judicii, noluisse hac in re judicium sacramentale assimilari humano judicio. Quare argumentum Nugni de necessaria materiæ et formæ indistantia evanescit. Quod si materia sacramenti pœnitentiæ statueretur homo pœnitens, sic quidem verum esset formam et materiam hujus sacramenti debere esse indistantes; non quidem ita ut interveniat contactus physicus, sed ita ut verba absolventis ita dirigantur ad pœnitentem, ut solet fieri in collocutione amici cum amico, quæ est præsentia aliquatenus physica, sed citra contactum, atque adeo aliquatenus etiam moralis. Ea tamen usurpatio materiæ sacramenti pœnitentiæ, pro subjecto absolutionem recipiente, est plane insolita Conciliis atque Doctoribus, a quibus materia sacramenti ex parte pœnitentis assignatur in ejus actibus internis et externis, circa peccata de quibus fertur a sacerdote judicium. Quid quod, si ea notio materiæ sacramenti pœnitentiæ pro subjecto absolutionem recipiente admittatur, neque sic urgeremur argumento fundato in necessaria formæ et materiæ propinquitate, quia admittimus solam absentiam confitentis sive aperientis peccata in eventu summæ necessitatis; non autem absentiam ejusdem recipientis absolutionem, quæ non nisi præsenti impendi potest. Quod autem suam hanc confitentis et absolventis indistantiam, a Clemente VIII esse definitam tanquam necessariam, contendit Nugnus, postea excutiam.

Argumentabatur insuper Nugnus, astipulante Alvarez, ex perpetuo usu Ecclesiæ qui semper tulit ut confessio, id est expositio sacramentalis peccatorum, fiat soli sacerdoti, et quidem secreto; quorum nihil cadit in peccatorum expositionem per litteras vel per internuncium, quibus commissæ confessiones noxarum paterent sacrilegæ evulgationi, cui Christus non est censendus voluisse præbere aditum, sic instituta sacramentali peccatorum expositione, ut posset in absentia perfici. Itaque de expositione illa soli præsenti sacerdoti facienda, habetur mandatum divinum, inde a Nugno confirmatum, quod rex Castellæ, Ildephonsus, cognomento *Sapiens*, vetuerit confessionem per litteras aut internuncium fieri. Miror hanc Nugni argumentationem: *Interdixit rex Castellæ confessione per litteras aut internuncium; ergo est ea de re mandatum divinum.* At neque reges Castellæ dii sunt, nec leges eorum mandata divina. Imo, mirum est a tanto magistro allegari legem civilem in negotio de sacramenti confectione; cum nihil regibus seratur aut metatur in rebus sacris, cujusmodi maxime sunt sacramenta. Indubitatum igitur esto regem illum, quia sapiens fuit, noluisse in res sacras falcem immittere; quod Facundus, cum Justiniano agens, valide improbat, et merito, ut monstrandum est alio loco. Quod autem revera voluit rex Ildephonsus, nihil incommodat causæ nostræ. Tantum quippe voluit firmare lege sua Ecclesiasticam constitutionem interdicentem confessione, id est integro pœnitentiæ sacramento per internuncium litterasve confecto. At nos tantum agimus de parte sacramenti se tenente ex parte pœnitentis, hoc est de expositione duntaxat peccatorum facta sacerdoti absenti, cum urget gravissima necessitas, rejecta totius sacramenti celebratione inter absentes: quia sacramentum sic sumptum comprehendit absolutionem, quæ dirigenda necessario est ad solum præsentem, se-

que sistentem judicio confessarii, juxta phrasim Concilii Tridentini, ex qua item argumentabatur adversarius, confundens sæpenumero confessionem sumptam pro toto sacramento, quod inter absentes perfici non potest, cum confessione sumpta pro sola peccatorum expositione, quæ in necessitate potest absenti fieri. Et ex hac confusione nascitur alia, ab adversario item inducta : nempe quod auctores plerosque tanquam nobis adversantes allegat, qui tamen non adversantur, cum negant confessionem per litteras, sumptam pro toto sacramento ; aut cum improbant confessionem sumptam pro expositione peccatorum, si absenti fiat extra necessitatem gravissimam. Damus enim et sacramentum totum pœnitentiæ non posse inter absentes perfici ; et solam necessitatem summam suffragari expositioni peccatorum factæ absenti per internuncium aut litteras.

Aliud argumentum a Nugno et Alvare insinuatum, distincte autem expressum a Diana, post alios ab Alvare adductos, erat, confessionem sumptam pro expositione sacramentali peccatorum esse actum personalem, æque ac absolutionem, ac proinde non posse per alium obiri, sed tantum posse præsenti a præsente fieri. Ita tamen hoc intelligunt auctores prædicti ut sufficiat, expressionem doloris concepti de peccatis, et voluntatis ea confitendi, quæ est virtualis eorumdem expositio, fieri sacerdoti in ægri præsentia, ab iis qui affuerunt cum æger voluntatem suam aperuit. Hujusmodi enim testes, referentes quid æger præstiterit et voluerit, supplent ipsius personam, et partes ejus obeunt; quod sufficit ut expositio peccatorum dicatur fieri præsenti. Hæc tamen argumentatio videtur esse hominum difficultate impeditorum, et merito ab Alvare, numero quinquagesimo tertio, repudiatur. Imprimis vero qui sic disserunt, non loquuntur cohærenter. Nam si verum est (ut ipsi contendunt) confessionem, sive expositionem sacramentalem peccatorum esse actum essentialiter personalem, nec posse committi alteri, quomodo admittunt confessionem fieri a testibus, qui sacerdotem præsentem docent quæ fuerit pœnitentis voluntas atque dispositio? Absurde præterea assumitur depositionem testium esse partem sacramenti pœnitentiæ ; sic enim sacramentum per vitium ac indispositionem testium vitiaretur. Incongrue item exigitur ut testimonium de ægri dispositione perhibeatur sacerdoti in præsentia ægri ; ita ut si in anteriore cubiculo, vel in via, priusquam sacerdos domum subeat, testes edoceant sacerdotem quæ fuerit ægri dispositio, priusquam statu mentis excideret, nulla sit futura absolutio. At hoc parum apposite deposcitur. Quid enim refert quod sacerdos statum ægri addiscat coram ipso ægro extra se constituto, vel procul ab eo, perinde se habente in præsentia et in absentia sacerdotis? Ratio enim ob quam exigitur testimonium, est ut sacerdos non agat cæco modo, sed constet ipsi interfuisse, ex parte pœnitentis, quod necessarium est ad sacramentum consummandum, quando ægro præsens fuerit. Ad hoc autem est plane impertinens quod æger astet vel procul absit deponentibus testibus, dummodo supponatur remanere semper in eodem statu, ut sane supponimus eum manere. Præterea, in decretis supra adductis, limitatio illa testificationis in ægri præsentia prætermittitur; sed absolute dicitur, si sacerdos, evocatus ad absolvendum ægrum, deprehenderit eum plane jam impotentem sui, debere illum absolvere, intuitu præviæ voluntatis confitendi, de qua constat testificatione eorum qui affuerant. Neque vel in decretis prædictis, vel apud ullum Doctorem antiquum qui hoc punctum versaverit, mentio est testificationis ferendæ in ægri præsentia; sed hæc conditio apposita duntaxat est, cum visa est intercludi omnis alia via conciliandi scita illa Conciliorum et Pontificum, cum nupero Clementis decreto, de quo postea. Itaque verissimum est eatenus sacramentalem expositionem peccatorum esse actum pœnitentis personalem, quatenus ipse est qui confitetur, non autem nuncius, aut tabellarius, vel qui testantur de ejus anteriore voluntate. Sicut interpres qui interdum adhibetur ut status pœnitentis innotescat confessario, revera non confitetur; sed is qui, quod lingua exotica confessario ignota utatur, ipsum adhibuit. Et similiter procurator qui adhibetur ad contrahendum matrimonium cum absente non contrahit ipse matrimonium ; neque enim tradit potestatem in corpus suum, aut eam a muliere accipit ; sed omnem operam navat alteri cui est suffectus, ut per ipsum contrahat matrimonium. Idem ergo contingit in eventu proposito, quoad sacramentum pœnitentiæ, interposito nuncio aut teste præteritæ voluntatis. Et quod Alvarez, subveritus hanc matrimonii inter absentes celebrati et pœnitentiæ paritatem, negat sacramentum vere contrahi inter absentes per procuratorem, non est quod nos remoretur ;

cum veritas et indissolubilitas matrimonii, per procuratorem vel internuncium celebrati, agnoscatur capite finali de Procurator., in 6, et multipliciter astruatur a Sanchez, libro secundo de Matrimon., disputatione decima prima, numero vigesimo septimo; Basilio Poncio, libro secundo de Matrimon., capite decimo; Ægidio, tertia parte, disputatione vigesima quarta, dubio secundo; et Hurtado, disputatione tertia de Matrimon., difficult. decima quinta, qui idem addunt de matrimonio per epistolam contracto. Quin etiam, negare quod matrimonium per procuratorem sit sacramentum, temeritatis damnat Soto in quarto, distinctione vigesima septima, quæstione prima, articulo tertio; et reprobare tale matrimonium, esse novum ac inauditum ait Catharinus, libro quinto contra Cajetanum.

CAPUT IX.

SIGILLATIM AD ARGUMENTUM EX DECRETO CLEMENTIS VIII CONTRA CONFESSIONEM PER LITTERAS VEL INTERNUNCIUM.

Præcipuus aries quem Nugnus ore grandicrepo admovet adversus expressionem sacramentalem peccatorum absenti factam, et quem Alvarez, Coquetius, Davila, et alii nuperi contra doctrinam pro qua hic satagimus sollicite intentant, est decretum Clementis VIII, latum 20 junii 1602, ex quo Nugnus infert, non modo exclusionem et profligationem cujusvis alterius confessionis per litteras et internuncium, sed etiam nominatim ejus quam examinandam præsertim suscepimus, de subito obmutescente, qui prius confessarium evocasset. Ait igitur Nugnus Clementem et expresse et formaliter determinasse, temerarium esse, ac falsum, et scandalosum, asserere quod possit absolvi infirmus jam privatus sensibus, etiamsi prius, dum esset sui compos, vocari curasset sacerdotem, et signis externis suum de peccatis dolorem, et suam de eis confessario exponendis voluntatem expressisset, deque hac ejus voluntate testimonium perhibeant qui affuerant. Hanc enim fore confessionem per internuncium a Clemente damnatam affirmat Nugnus, non absque stomacho in Suarem, tomo quarto, tertia parte, disputatione vigesima prima, sectione quarta, ausum dicere eam esse sententiam communem, cui ipse quoque Suarez adhæret.

Ut huic argumento satisfiat, referendum imprimis est ipsum Clementis decretum, latum in Congregatione Inquisitionis in monte Quirinali habita, coram ipso Pontifice, anno illo 1602, junii 20. Verba decreti sunt: *Proposita quæstione, utrum liceat per litteras seu internuncium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri, et ab eodem absente absolutionem obtinere, Sanctissimus D. N., auditis votis Patrum Theologorum, et re cum Illustrissimis et Reverendissimis DD. Cardinalibus contra hæreticam pravitatem generalibus Inquisitoribus mature ac diligenter considerata, hanc propositionem, scilicet, licere per litteras seu internuncium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri, et ab eodem absente absolutionem obtinere, ad minus uti falsam, temerariam et scandalosam damnavit ac prohibuit; præcepitque ne deinceps ista propositio in publicis privatisque lectionibus, concionibus et congressibus doceatur; neve unquam tanquam aliquo casu probabilis defendatur, imprimatur, aut ad praxim quovis modo deducatur.* Subdit mulctam excommunicationis latæ sententiæ ipso facto incurrendæ, et soli ipsi Pontifici extra mortis articulum reservatæ, aliarumque pœnarum pro arbitrio infligendarum in eos qui secus fecerint. Observat porro Nugnus circa hoc decretum, ex eo haberi quod, quanquam Pontifex doctrinam illam, quam damnat, vocaverit dumtaxat *falsam, temerariam, scandalosam, et in nullo eventu probabilem,* possit tamen adhuc tetrioribus notis inuri, cum in decreto dicatur eam doctrinam *ad minus* notari ut talem. Nam, eo ipso quod esse *ad minus* talis affirmatur, insinuatur plus tali sub eo ulcere premi, quod alia severiore censura educi queat. Addit item Nugnus ex hoc decreto haberi, doctrinam, in eo damnatam, nunquam fuisse probabilem, et semper habitam esse in Dei Ecclesia temerariam; perstringitque Suarem eo quod, tomo quarto, tertia parte, distinctione decima nona, sectione tertia, scripserit, sententiam a Pontifice damnatam, ante damnationem fuisse probabilem. Et quanquam Suarez aliquos auctores Clemente anteriores pro ea sententia adducat, et aliquas rationes quas putat potuisse illi tunc temporis probabilitatem conciliare, nihilominus contendit Nugnus defuisse semper probabilitatem illi sententiæ; quia neque auctores, qui pro ea adducuntur, loquuntur aperte; neque rationes, quibus eadem sententia fulcitur, sunt revera idoneæ; imo, ne probabiles quidem sunt, et nullo prorsus veritatis colore obducuntur. Sic sta-

tuit Nugnus de omni plane confessione per litteras vel internuncium, comprehenso eventu de quo S. Leo, in quo sacerdos evocatus ad audiendum moribundum jam de nullo peccato confitentem, nec exterius per signa coram ipso sacerdote dolentem, ob præclusum loquelæ vel etiam rationis usum, impendat tali ægro absolutionem.

Liquet magnam esse Nugni concitationem in sententiam propositam ; quandoquidem eam, quoad omnes modos quibus proponi potest, etiam quoad eum qui a S. Leone et a Conciliis supra adductis decisus est, negat unquam fuisse probabilem. Cæcutiverunt ergo tam multi Doctores qui ei sententiæ, quoad varios modos in quibus potest habere locum, adhæserunt ante Clementem, ac etiam post eum, in sensu quem infra exponam. Et nominatim in modo deducendi eam sententiam ad praxim, circa quem est responsum S. Leonis, cœcutivit ipse S. Leo, tradens ex cathedra (nam ex calce epistolæ constat non fuisse responsum privatum) doctrinam circa ægros subito obmutescentes servandam, quæ ne probabilis quidem unquam fuerit, et nullo prorsus verisimilitudinis colore obducatur. Nam Conciliorum Carthaginensis et Arausicani, idem quod S. Leo tradidit statuentium, minor erit cura Nugno, qui perspectum habeat Concilia provincialia (cujusmodi illa fuerunt) errare posse. Ut tamen non urgeam an illa Concilia fuerint a Pontifice confirmata, in quo eventu facerent certam fidem, incredibile videtur plerosque sapientissimos Episcopos, qui illis Conciliis interfuerunt, adeo exoculatos fuisse ut sententiæ alicui inhæserint, eamque in publica praxi Ecclesiæ esse voluerunt, nulla ac ne probabili quidem ratione permoti. Ac ne S. Hilarii Arelatensis, qui Concilio I Arausicano præfuit, sapientiam insignem urgeam, qua fronte Nugnus de duobus Conciliis Carthaginensibus, quibus S. Augustinus subscripsit, asserere audebit ea ne probabilem quidem habuisse rationem statuendi quod ex illis retulimus, de absolvendo sacramentaliter eo qui subito obmutuisset, si qui aderant, de ejus prævia voluntate confitendi testimonium ferant. Itaque nullo modo probabile, sed plane reprobum habendum est quod effutivit Nugnus, de nulla unquam probabilitate doctrinæ, quam vult a Clemente VIII damnatam, comprehenso eventu illo de obmutescentibus subito, post expressam confitendi voluntatem. Et quamvis daremus eam doctrinam, quoad omnes modos quibus proponi potest, fuisse a Clemente damnatam, nihil tamen vetaret potuisse modos illos dicendi, omnes, aut aliquos, ante damnationem asseri cum probabilitate. Multa enim, affusa majori luce, improbantur sequentibus temporibus, quæ prius poterant videri probabilia, eo quod viris doctis probarentur, nec deesset rationis verisimilis tectorium, et tamen reipsa sorderent falsitate. Variis exemplis hoc illustrat Gillius, lib. 1, cap. 13, numero 2, v. g., olim erat sub opinione an habitus gratiæ infunderetur parvulis in baptismo ; nec Concilium Viennense, ut habetur c. *Majores*, de baptismo, sententiam id affirmantem approbavit, nisi ut probabiliorem. Nunc autem post Tridentinum, sess. 6, can. 11, contraria sententia, quæ prius erat probabilis, spoliata est omni probabilitate, quia in hæresim transiit. Similiter graves quidam Doctores confirmationem et unctionem extremam per Apostolos institutas dixerunt, non absque probabilitate, qua ea sententia nunc caret, quia Concilium Tridentinum contrarium definivit. Potuit ergo doctrina a Clemente damnata esse probabilis ante eam damnationem. Quod autem Nugnus, in eadem doctrina, quam prætendit a Clemente damnatam, plus veneni latere vult quam notæ a Pontifice inustæ ferant, ex abundantia concitationis dictum est. Nam illa verba decreti, *ad minus*, non sonant plus vitii introrsum latere : sed quod istud expresse signatum subsit, negari non posse ; sive plus mali reipsa lateat, sive non lateat.

Hac prolusione ad argumenti propositi enodationem præmissa, subjiciendum est quid Suarez respondeat ad argumentum propositum, ductum ex decreto Clementis. Ait ergo Suarez decretum Clementis ferire duntaxat copulatum ex duplici membro, quod copulatum complectitur absolutionem absentis ; ita ut non damnetur divisim utrumque membrum propositionis ibi rejectæ, sed duntaxat totum complexum, quod ratione unius sui membri potest sordere falsitate, quantumvis scorsim alterum illorum membrorum possit nitere et labe vacare. Nam cum Marci 10 dicitur : *Qui dimiserit uxorem suam, et alteram duxerit, adulterium committit super eam*, certum est dimissionem uxoris justa de causa non damnari adulterii ; sed tantum quod altera ducatur, super quam verum est committi adulterium. Similiter hæc propositio : *Homo est animal rationale, et habet sibi*

connaturalem divinam gratiam, quoad primum membrum vera est et labis pura; quamvis ratione secundi membri sordeat hæresi. Pontifex ergo, in re nostra damnans propositionem ex duplici membro contextam, non intendit utrumque ejus membrum seorsim sumptum subjacere censuræ a se intortæ; quia, juxta sanctum Thomam, in 1, dist. 14, quæst. 1, artic. 1, ad 5, sufficit si copulatum, ex utroque membro coalescens, ratione saltem unius membri sordeat falsitate, sitque damnabile. Porro Clementem spectasse totum copulatum complexive, non divisive, inde colligit Suarez, quod Clemens semper loquitur de assertione a se improbata, tanquam de una propositione : *Hanc* (inquit) *propositionem, scilicet, licere per litteras seu internuncium confessario absenti peccata sacramentaliter confiteri, et ab eodem absente absolutionem percipere, damnavit ac prohibuit.* Toto reliquo decreto, agitur de una propositione, ac proinde illud *et*, quo duo membra improbatæ doctrinæ vinciuntur, non sumitur divisive, sed complexive : potestque verum manere quod nemo possit confiteri per litteras aut internuncium sacerdoti absenti, et ab eodem absente absolutionem obtinere; quamvis verum sit posse quempiam in aliquo eventu exponere peccata sua sacerdoti absenti, consecuturus postea absolutionem ab eodem jam præsente. Ita quidem ad argumentum propositum Suarez.

Reponit Nugnus, *hanc explicationem esse summulisticam et puerilem, et firmari argumentis prorsus impertinentibus ; et magis impertinens esse ad illa respondere, cum Summus Pontifex vivæ vocis oraculo mentem suam explicuerit, ut constat universali Ecclesiæ.* Et agens de neganda absolutione ægro qui subito obmutuerit, contendensque expositionem peccatorum et absolutionem, tanquam materiam et formam ejusdem artefacti sacramentalis, poscere essentialiter coexistentiam, et temporis ac loci simultatem : *Totum hoc* (inquit) *continetur expresse in citato decreto, et explicuit postea Summus Pontifex viva voce, ut scit universalis Ecclesia.* Joannes item de Chappeaville, tract. de Administ. Sacram. temp. pestis, cap. de Sacrament pœnitent., quæstion. 30, refert se accepisse a DD. Lovaniensibus Joanne Clario et Fabricio, Cardinalem Bellarminum dixisse, mentem Clementis fuisse damnare divisive utrumque membrum propositionis in decreto suo expressæ. Alvarez quoque, in responsionem ex Suare adductam valde effervescit, difficultate sæpe citata numero trigesimo quarto et trigesimo quinto, eo quod (ut ait) Clemens aperte damnet utramque partem divisim. Et vero juxta Alvarem, in rigore sermonis, particula *et* non sumitur complexive, nisi ponatur a parte subjecti, et illi correspondeat verbum pluralis numeri; ut in hac propositione : *Quatuor et tria sunt septem*, quæ vere est de subjecto copulato, cui respondet verbum pluralis numeri. At in propositione damnata, quia est copulativa, et improbata est ut copulativa, damnatio cadit divisim in utrumque membrum : alioqui sicut Suarez posterius duntaxat membrum admittit esse divisim damnatum, non item primum, ita alius poterit contendere solum primum membrum esse damnatum, non autem secundum. Addit denique Alvarez Clementem præcipue damnare voluisse primum membrum, quia de eo potissimum fuerat interrogatus; quippe de quo solo mota erat controversia. Coquetius, capite quinto, insuper addit Pontificem per decretum sic explicatum fieri ridiculum; quia nesciretur quid voluisset definire, ac proinde concludit fatendum esse *et*, in decreto Clementis, sumi pro *vel*, ut sæpe alias juxta Albericum in Lexico, et Calvinum in eadem voce; constatque ex libro *Cum quidam*, codice de Verbor. signif., et ex l. *Sæpe*, ff. eodem.

Manifestissimum est responsionem, a Suare propositam, valde anxios habere adversarios, cum tantopere adversus eam commoveantur. Et Nugnus quidem, qui solis contumeliis agit, leniendus est ea Origenis allocutione ad Celsum, contumeliosum Epicuræum, libro primo, in ipso fine : *Maledicta convitiaque jaculari, non est disputatoris, sed plebeium et indignum philosopho vitium, ac furoris indicium, cum deberet rem propositam examinare candide, et, quantum fieri potest, nihil alienum ab ea dicere.* Despuenda sunt ista, non imitatione exprimenda sapientibus. Consilium est Juliani imperatoris, orat. sexta, admonentis, a præstantibus philosophis (quales ipse exhibet cynicos), illuviem verborum probrosorum qua perfundebantur ab insipientibus, non secus fuisse floccifactam, quam catulorum ad judicialium basilicarum, vel Scholarum fores, fœdum profluvium. Divus vero Augustinus cur a reponendis Pætiliano pecori maledicentissimo convitiis abstineret, et quæ hæreticus illo profuderat, nihili ducere satius existimaret, illud sapienter retulit : *Si vellem male-*

dictis maledicta rependere, quid aliud quam duo maledicti essemus? Itaque Nugnum dimittamus in suo verborum cœno. Quod autem semel et iterum ingerit, Pontificem postea vivæ vocis oraculo mentem suam aperuisse, et jussisse folium quo responsum hujuscemodi continetur amoveri, ut scit universalis Ecclesia, diluendum est respondendo, si is Pontifex, de quo agit Nugnus, fuit Clemens (ut sane fuit, juxta Nugnum, asserentem eum postea explicasse suum decretum), constat totam Ecclesiam ignorare hoc ejus oraculum. Imo, teste Archiepiscopo Armachano, Pontifex Clemens explicuit postea suum decretum, ita ut non comprehenderit eventum de quo egerat sanctus Leo, atque adeo de quo Suarez præsertim agebat, et a Nugno absurde rejicitur, fingendo Pontificia oracula quæ ipse solus scit, et nullus præterea. Nec singulare est in hac materia ut ab iis, quorum interest, multa referantur prodita vivæ vocis oraculo a Pontificibus, de quibus ipsi ne cogitarunt quidem. Exempla complura signant Franciscus Annatus, in quæstione historica de Auxiliis, subtexta operi de scientia media, et Joannes Martinez de Ripalda, tomo secundo, de ente supernaturali, disputatione 113, sect. octavo, 11 et 13. Et addendum est luculentum vivæ vocis oraculum Urbani VIII, a Hyacintho Coquetio, cum quo agimus, ex joculari relatione nobis comperta, proximis hisce annis vulgatum, in opere *de Visceribus maternis Beatæ Mariæ erga Ordinem Prædicatorum.* Refert enim bonus hic Coquetius testatum esse Urbanum, vivæ vocis oraculo, faciem Thomæ de Lemos abs se visam radiis promicantibus præfulgentem, quoties ille de auxiliis disputaret, contestante Deo doctrinam, pro qua ipse Lemos certabat, de gratiæ motionibus humanæ voluntati ineluctabilibus, cælestem esse; quæ narratio ab ipso Urbano mendacii revicta est, et liber ille Coquetii fabulini jussus proscribi. Itaque de vivæ vocis oraculo, quod a Clemente emissum refert Nugnus, fideijussorem postulamus, pace ejus salva; quia hujuscemodi Clementis oraculum solus Nugnus scit, et tota Ecclesia ignorat. Atque ita universus Nugni fragor, in responsionem a Suare assignatam ad Clementis decretum, evanescit. De testimonio item Bellarmini, quod nullus refert nisi hostis vel suspectus, facile dicitur Joannem Chappeaville nude et simpliciter retulisse quod acceperat, quamvis relatio esset absque fundamento. Certe in contrarium est quod Bellarminus liquido testatus est, mentem Clementis fuisse non discrepare a sancto Leone, idque diserte asseruisse Clementem, qui tamen cum sancto Leone collideretur, si utrumque illud membrum propositionis damnatæ voluisset divisim improbare. Quare responsio data a Suare, ad argumentum ductum ex decreto Clementis, non est eversa a Nugno.

Nec fortius adversus eam egit Alvarez; assumit enim quod probandum est, et aliqua assumit a vero aliena. Quod enim assumit, Clementem aperte damnare utramque partem divisim, idipsum est quod probare oportuerat, non autem ut per se evidens assumere. Clementem vero fuisse præcipue interrogatum de expositione peccatorum facta per litteras, Clemens ipse negat, asserens in decreto fuisse propositam quæstionem de confectione integri sacramenti pœnitentiæ per absentes. Magna item scandala et pericula expositioni illi peccatorum adjuncta, quæ præcludere voluisse Clementem ait Alvarez, nunquam vere sunt oborta (nunquam enim auditum est talem peccatorum expositionem fraudi aliquibus fuisse); et dato quod vere oborta essent, non plus essent adscribenda illi modo exponendi peccata, quam tribuantur expositioni vocali, ea scandala quæ oriuntur cum sacerdos nequam immani sacrilegio retegit pœnitentis confessionem. Itaque gratis fingitur Clementem præcipue intendisse avertere incommoda vulgationis, cui ea expositio peccatorum suapte naturà est obnoxia; cum revera tantum intenderit prospicere invaliditati totius sacramenti pœnitentiæ inter absentes celebrati, cum clade animarum, ex falsa suppositione quod sacramentum posset eo modo peragi, ut ferebat multorum Thomistarum et aliorum quorumdam Doctorum sententia.

Jam quod addebat Alvarez, particulam *et*, in rigore sermonis sumi complexive, nisi ponatur ex parte subjecti, eique correspondeat verbum pluralis numeri, hoc, inquam, si verba Nugni usurpanda essent, diceretur *summulisticum et puerile.* Sed abstinendo ea verborum illuvie, dicendum est falsitatem hujus impugnationis patere ex illo Christi effato, apud Marcum : *Si quis dimiserit uxorem suam, et aliam duxerit, adulterium facit super eam.* Ubi propositio *et,* non ponitur ex parte subjecti, aliter quam in propositione damnata in decreto Clementis; nec ei conjunctioni a Marco adhibitæ correspondet ver-

bum pluralis numeri : et tamen *et* sumitur complexive, non divisive. Idem cernitur in hac propositione damnabili : *Licet dare mutuum infideli, et aliquid ab eo ultra sortem accipere*, ubi conjunctio *et* sumitur complexive; ita ut secunda tantum pars propositionis, si divisim sumatur, damnari debeat. Et tamen conjunctioni *et* non correspondet verbum pluralis numeri; nec ponitur ex parte subjecti, sed vinculat utramque enuntiationem partialem, respectu totalis copulatæ, ex duabus integratæ. Idem ergo cernitur in propositione a Clemente damnata. Nec valet quod addit Alvarez, si *et* in ea damnatione sumatur complexive, fas fore utrumque propositionis membrum seorsim sumptum admittere, ita ut quemadmodum expositio peccatorum potest juxta Suarem fieri per litteras, non obstante decreto, ita possit quoque absolutio, de qua est alterum membrum, conferri per litteras. Hoc dico non valere, quia per collationem absolutionis consummatur totum sacramentum, ex peccatorum expositione moraliter perseverante, et judiciali forma contextum. At confectio totius hujus sacramenti per litteras est damnata, quia non cohæret cum veritate formæ, quod incommodum non urget sacramentalem peccatorum expositionem absenti factam per litteras.

Quare universa Alvaris argumentatio contra responsionem a Suare assignatam rimas agit. Et optime habet quod ipse Alvarez, numero quinquagesimo, ultro dat Clementem VIII non intendisse decretum suum extendere ad eventum de quo sanctus Leo agebat, nempe de subito obmutescente, præmissa expressione voluntatis confitendi. Hoc enim dato (quod unum nunc usque versavimus), decretum Clementis eas tantum peccatorum expositiones absenti factas reprobaret, quæ multo minus habent difficultatis, ut infra videbimus. Consideratione item dignum est quod idem Alvarez, qui adeo ægre fert decretum Clementis exponi, sumpta præpositione *et*, divisive, non complexive, numero quadragesimo sexto eodem modo interpretatus est decretum Concilii Carthaginensis III, quod ipse ex Concilio Arausicano allegarat, numero decimo octavo. Ait enim verba illa decreti, quibus jubebatur baptizari oppressos, et similiter absolvi, cum voluntatis eorum testimonium sui dixerint, sic accipienda esse divisive, ut sensus sit : *Baptizentur, si testimonium habeant a suis; absolvantur autem, si ipsi per nutus sacerdoti præsenti culpas suas patefecerint.* Quam interpretationem illius Concilii, argumentis nullius momenti impetitam esse affirmat Alvarez, eamque habet pro idonea. Et tamen eodem modo procedit quo explicatio decreti Clementis a Suare assignata. Aliunde tamen est plane inepta; quia quod Alvarez addit de nutibus, non additur a Concilio; alioqui æque essent deposcendi nutus pro baptismo. Est ergo fictitia Concilii perversio, longe minus Concilii decreto quadrans, quam Suaris interpretatio quadret decreto Clementis, quod uno tenore utrumque membrum in quæstione propositum complectitur.

Itaque responsio, a Suare assignata argumento ducto ex decreto Clementis, perstat inconcussa. Tantum enodanda est difficultas ducta ex posterioribus decretis, contra eam responsionem dictis sub Paulo V, anno 1605, julii decimo quarto, necnon vigesimo ac decimo nono augusti, ut late refert Petrus de Fay, in supplementum, 3 p., quæst. 9, artic. 3, disput. 3. In illis enim decretis dicitur, *interpretationem decreti Clementis* a Suare propositam, *non subsistere,* et ideo amovendam esse ab ejus libris, ita ut a sectione prima disputationis vigesimæ tertiæ, numero duodecimo, amoveantur omnia ab illis verbis : *Atque ex hac resolutione*, usque ad : *In absentia confessoris*. Tota vero sectio quarta disputationis vigesimæ primæ resecetur, nec substituatur alia ejus loco. Exultat hic Frater de Fay, et tota Fratrum corona, nec pauci, pro doctrina Suaris stantes, seposita mentione et interpretatione Clementis, abjiciunt hastam, ut Cardin. de Lugo, disput. decima septima de Pœnitent., section. quarta, numero sexagesimo quinto; et Aversa, quæstion. decima de Pœnitent., section. decima septima, § *Huic autem;* necnon Chappeaville, libr. de Sacr. tempor. pestis, cap. de Pœnitent., quæstion. trigesima, qui ob hæc posteriora decreta censent aliter esse interpretandum decretum Clementis, quam Suarez sit interpretatus. Sed an revera aliud dicant quam Suarez, videndum superest.

Cardinalis ergo ait Clementem egisse de confessione stricte sumpta, quæ est judicialis expositio culparum, facta per reum apud suum judicem, qui in hac causa est sacerdos. Rituale autem et Doctores supra adductos affirmat, non dissentiente Clemente, agere de confessione extrajudiciali, sita in voluntate confitendi sua peccata; qualem extrajudicialem confessionem censeretur facere noxius,

eo ipso quod notarium advocaret, ea mente ut scripto comprehenderet confessionem animo destinatam. Ita Cardinalis. Aversa vero ait Clementem damnasse tantum pro omni eventu absolutionem absentis; confessionem autem absentis tantum damnasse cum fit extra gravissimam necessitatem; non rejecisse autem talem confessionem cum pœnitens summa necessitate laborat, ut fit in eventu hominis subito obmutescentis. Aliter decretum Clementis et posteriora ei inædificata declinare satagunt alii. Nam factam ab oppresso peccatorum expositionem aiunt non fieri in absentia, sed in præsentia, quod probat Chappeaville, lib. de Sacr. temp. pestis, c. de pœnit. sacr., quæstion. 30, eo quod ponendum sit confessarium statim supervenire, qui ex testimonio circumstantium morientis dispositionem examinet. Itaque salvum manet decretum Clementis, absque recursu ad sensum divisivum, nec incommodatur decretis Conciliorum et sancti Leonis, quia, in eventu de quo agunt, expositio peccatorum fit sacerdoti præsenti, non autem absenti; quod unum Clementis decreto, per posteriora decreta firmato, est constitutum. Subscribit huic interpretationi Sylvius, ad quæstion. 9 supplementi, tertia parte, art. secundo, quæstion. quarta. Ait enim, cum is, qui obmutuit, absolvitur, non esse censendum confessionem fieri absenti; quia sacerdos examinat pœnitentis præsentis dispositionem, quam ex testium præsentium depositione cognoscit. Denique alii dicunt confessionem in eventu proposito fieri præsenti, sed per interpretem, hoc est, per testes præsentes. Ita Vasquez, tertia parte, quæst. 91, art. 4, num. 32; et Tannerus, quæst. 9 de Pœnitent., dub. 1, num. 15.

Hæc sunt quæ, ut decretis illis posterioribus satisfieret, exclusa Suaris responsione ad Clementis decretum, a variis sunt prolata. Revera tamen nihil eorum satisfacit, nisi recidat in sententiam et responsionem a Suare traditam. Nam primum, ut verba sonant, nullo pacto potest admitti. Clemens enim reprobat omnem confessionem peccatorum sacramentalem. Vel ergo illa confessio, late dicta, est tota confessio sacramentalis, atque adeo etiam judicialis, quippe integrans sacramentum pœnitentiæ, quod essentialiter est judicium, ut definivit Tridentinum, et sic improbatur a Clemente, damnante confessionem idoneam ad integrandum proprie dictum judicium sacramentale; vel non est vera confessio sacramentalis, et sic S. Leo et Concilia prolata approbaverint sacrilegium, quale est absolvere sacramentaliter absque prævia confessione vere sacramentali. Quod ergo hæc interpretatio asserit, voluntatem confitendi (vel potius confessionem, quæ ex tali voluntate præsumitur) haberi pro confessione quasi extrajudiciali, quia est minus explicita, nec tam expresse formalis quam illa quæ est accusatio distincta, et tamen ex Christi institutione, de sensu sancti Leonis et Conciliorum, sufficit ad compactionem sacramenti pœnitentiæ, hoc, inquam, rejectis verborum involucris quibus placuit uti, ut novum aliquid dici videatur, id ipsum est quod Suarez ait, expositionem peccatorum absenti sacerdoti virtualiter sive implicite, tametsi actu, factam, et moraliter perseverantem, sumptam seorsim et divisive ab absolutione per absentem sacerdotem collata, non damnari a Clemente; ac proinde hæc interpretatio decreti Clementis, quæ tanquam nova obtruditur, et discrepare ab ea, quam Suarez dedit, affirmatur, ut sit ad rem, nec aliquid contineat contra rationem hujus sacramenti, est reipsa eadem cum interpretatione data a Suare; a quo tamen Cardinalis, adhibitis umbrosis verborum pampinis, videri voluit dissidere, qualia apud aliquos occurrunt non semel.

Atque in eam Suaris interpretationem recidit quod aiebat Aversa, quatenus ait Clementem damnasse pro omni eventu absolutionem absentis, confessionem autem absentis tantum damnasse, si adhibeatur extra necessitatem extremam, quamvis in ea necessitate possit adhiberi. At hoc ipsum est quod Suarez ait, et nihil præterea; Suarez enim, cum ait Clementem sumpsisse divisive membra propositionis damnatæ, et non damnasse membrum quod spectat expositionem peccatorum absenti factam, si sumatur seorsim a posteriore membro, ut sumi potest, non intendit de mente Pontificis illud primum membrum propositionis posse ad praxim revocari extra gravissimam necessitatem, sed, ea necessitate urgente, fatetur decretum Clementis quoad primum illud membrum accipi debere divisive. Et hoc ipsum dicit Aversa, cum quo nunc agimus. Ergo secunda hæc interpretatio decreti Clementis est illa ipsa quæ est a Suare data, a qua hic auctor in speciem videri volebat discedere.

Addebatur interpretatio tertia, dicendo Clementem exclusisse solam expositionem

peccatorum factam absenti sacerdoti; in eventu autem de quo sanctus Leo egit, et ob quod Suarez explicationem decreti Clementis superius recitatam adornavit, expositionem culparum fieri præsenti, eo quod confessarius statim supervenire supponatur, nec inter ægri petitionem exterius significatam, et adventum sacerdotis ad absolvendum, interjiciatur mora, confessario confestim advolante. Hæc tamen interpretatio decreti Clementis est paries inclinatus et maceria depulsa. Quid si enim confessarius non ita cito superveniat? Potest enim serius accepisse nuncium; potest item magna capedo intercedere, quam non potuerit adeo festinato decurrere, ut statim post ægri petitionem superveniret. Aliqui etiam non sunt volucris ingenii, sed lenti ac plumbei. Debebitne igitur lentitudo et morositas confessarii misero ægro fraudi esse? Quid si etiam cum confessarius ægro adest, dilapsi sint omnes testes, ex quorum præsertim relatione examinet ægri conscientiam, ut possit dici peccatorum expositionem præsenti a præsente, in suis administris, factam esse? Nemo non videt hujusmodi interpretatione, præsentiam ægri prius confessi allegante, captari latebras; nec sincere agendo negari posse quin illa peccatorum expositio facta sit sacerdoti absenti, per ægrum tunc ab eo abjunctum. Unde si decretum Clementis non accipiatur divisive quoad primum membrum copulati in eo damnati, neganda esset absolutio ægro subito oppresso, contra decreta antiqua S. Leonis et Conciliorum superius adductorum.

Denique quod Vasquez et Tannerus referebant potius quam asserebant, ut subsistat, debet in responsionem a Suarez assignatam recidere. Nam testimonium eorum qui præsentes fuerunt potest exhiberi sacerdoti absenti, ita ut ipse sacerdos ad ægrum adveniens nullum reperiat qui attestetur voluntati præteritæ ægri jam oppressi. Et tamen tunc sacerdos, ex notitia, cum abesset comparata, potest ac debet absolvere ægrum præsentem. Ergo expositio peccatorum facta est absenti. Neque vero cum adsunt testes in ægri præsentia testantes de ejus præterita dispositione, confessio quæ est pars sacramenti est actus testium, sed ipsius pœnitentiis, cum sui compos esset, a quo tunc aberat sacerdos. Igitur confessio, id est, peccatorum expositio, facta est in absentia sacerdotis; quod unum asserit Suarez; ac proinde damnatio confessionis in absentia, per Clementem facta, non est sumenda divisive, sed complexive, quæ erat Suaris interpretatio, a qua volebant videri dissidere, qui istam protulerunt, tanquam diversam ab interpretatione Suaris. Testium porro cum interprete comparatio quæ adhibetur in hac interpretatione decreti Clementis, non subsistit ex omni parte, sed tantum quoad hoc quod et interpres et testes enuncient voluntatem pœnitentis, isti ob ejus corpoream indispositionem, ille ob idiomatis confessario comperti ignorationem in pœnitente. Cæterum, interpres, qui est merus interpres, excipit præsens expositionem peccatorum factam a pœnitente, et absque mora eam renunciat confessario præsenti, quæ in teste possunt deesse. Itaque expositio peccatorum facta per testes non facit ut confessio, quatenus expositio peccatorum, fiat præsenti a præsente per interpretem; sed potest fieri ab ægro absente, ut Suarez loquebatur; in quem proinde recidunt isti, utut verborum officiis ingestis videri velint ab eo discedere.

Quare fatendum est responsionem, assignatam a Suare ad argumentum petitum ex decreto Clementis, esse idoneam (si res ipsa attendatur), nec tantum non esse improbabilem, sed etiam plane esse probabilem et simpliciter veram, ac tuto in praxi usurpandam, nec contradicere ulla ratione decreto primo Clementis, aut illis posterioribus, quæ, quamvis sint longe inferioris notæ quam decretum Clementis, sunt tamen ipsa quoque in suo gradu et ordine venerabilia. Aio esse inferioris notæ quam decretum primum Clementis; quia decretum illud Clementis prolatum est ex cathedra, Pontifice proponente doctrinam universaliter amplectendam ab omnibus fidelibus, in materia spectante doctrinam fidei; cujusmodi decreta faciunt rem plane certam, nec ullo modo sunt obnoxia errori. Et quamvis alia fortassis esset mens eorum qui Clementem ad illud decretum perpulerunt (fuisse suos ait Nugnus, disputatione superius notata, et Coquetius, capite tertio dissertationis), cui suggestioni si ad eorum mentem inhæsisset Pontifex, periculum erat ne ejus decretum cum doctrina sancti Leonis et antiquorum Conciliorum cum magna implexitate fidelium collideretur, tamen providit Deus ut verba quibus decretum conceptum est talia essent, ut decretum omnino recte haberet, et probe cum antiqua doctrina cohæreret: sicut decretum Caiphæ contra Christum, ex mente Caiphæ, erat teterrimum; spectatis autem verbis quibus expressum est,

fuit oraculum Spiritus Sancti. In hujuscemodi ergo decretis, non attenditur quid intenderint qui ea confici curarunt; ac ne illud quidem attenditur quod in animo suo habuit Pontifex decernens; sed tantum attenditur quid verba ferant, quibus decretum est conceptum. Nam illa sunt quæ continent doctrinam publicam, omnes fideles obligantem.

At posteriora illa inferioris notæ decreta non spectant materiam fidei, nec proponuntur ex cathedra, sed tantum judicialiter a Pontifice per se vel suos administros feruntur, præfixo Pontificis nomine; sicut laici senatus decreta emittuntur nomine regis, ut plurimum de eis plane nescii. Itaque merito dico hæc posteriora decreta non esse tantæ firmitatis et dignitatis quantæ priora; et in illis posterioribus intervenire posse aliquid humanum, ac etiam errorem, omnes æque consentiunt, uno dempto F. Gravina, Ordinis Prædicatorum, qui per adulationem putentissimam effutivit, omnia quæ in quibusvis Romanis Congregationibus Pontificia auctoritate constitutis decernuntur, certa esse, et nulli errori obnoxia, ob specialissimam Dei providentiam, qua judices donantur infallibilitate in decernendo. Vix oculis meis credo, cum asseveranter ab eo traditum lego, tomo quarto Præscript., controvers. quinta, articulo quinto, dubio secundo, pagina centesima decima quinta, nullum decretum Romanæ alicujus Congregationis, ex iis quas Sixtus V erexit, posse esse fallibile, propter assistentiam summi Pontificis in ea curia; et quia nunquam potest esse deceptio aut error in Clero Romano. Vides quam jure Antonius Saura, tract. de Primis instantiis et aliis recursibus, in propositione status controversiæ, § 1, pag. 56, dixerit: *Nullus, a condita Ecclesia, dixit de Pontifice quod Gravina scripsit de Romanis congregationibus, scilicet, congregationes sacras de Ritibus, de Regularibus, de Indice, de S. Officio, errare non posse, etiam in quæstionibus de facto, neque posse decipi per subreptionem, vel fraudem informantium, neque, etiam inaudita parte, judicium illarum esse fallibile.* Notat ibidem Gravina ut suspectum de fide quemdam aliter decernentem. Hoc vero est dilatare absque modo phylacteria auctoritatis a Christo tributæ sancto Petro, ac ejus successoribus, in tradendis fidei dogmatibus ac declarationibus sanctorum morum. Quam infallibiliter dicendi auctoritatem, ne Conciliis quidem generalibus præcise a Pontifice sumptis competentem, palpo iste ad tot Congregationes diffundit. Non ita Laurentius de Peyrinis, qui omnia hujusmodi Congregationum Romanorum scita, extra ea quæ Pontifex e Cathedra docens in eis emittit, quæ non sunt Congregationum, sed ipsius Pontificis magistri fidei decreta (quale fuit nuperum Innocentii X decretum de Ecclesia bicipiti in Congregatione Inquisitionis emissum), ait non plus habere ponderis quam sententias Doctoris privati; ita ille, adducens plerosque Doctores, tomo primo de Subdito, quæstion. 1, cap. 25, sub finem. Decreta ergo illa posteriora, sive ipsius Clementis, sive Pauli, cum sint hujus secundi generis, non pollent tanta auctoritate quanta decretum primum Clementis, quia non sunt lata a Pontifice ex Cathedra; nec raro hujusmodi decreta (quod de Parisiensis Academiæ decretis aiebat, ex Ægidio et aliis, Capreolus, in 2, distinct. 2, quæst. 1, § 1 Gregor.) emittuntur *ad requestam aliquorum capitosorum*. Et circa ea potest imponi Pontificibus doli nesciis, et præ mole negotiorum multa permittentibus discussioni aliquorum, interdum suis affectibus velificantium: alioqui, ut alia multa exempla quæ ad manum sunt prætermittam, illa decreta nomine sanctissimi edita, essent censenda prolata ex Cathedra: *B. Virgo incurrit debitum peccati originalis. B. Virginis Conceptio passiva* (id est prima animatio) *non est dicenda immaculata; quamvis dici possit eam fuisse expertem peccati originalis. Communio alii quam sumenti prodest ex opere operato.* Quæ et alia præfixo nomine *sanctissimi* prodierunt, et tamen est extra dubium nihil tale decisum esse ex Cathedra.

Ad hanc amussim exigenda sunt posteriora illa decreta, in quibus quod dicitur, interpretationem a Suare datam circa Clementis decretum non subsistere, accipiendum est ex suppositione decreti primum a Clemente, tum a Paulo V emissi, de excludenda quavis interpretatione decreti Clementis, sed eo ut jacet referendo; quod quævis glossa apposita, præsertim superstite ipso Clemente, videretur famam ejus deterere, quasi emisisset decretum cui opus esset Doctorum declarationibus, ne collidi videatur cum anterioribus Ecclesiæ decretis. Hoc enim est quod Clementi, dum superstes esset, suggessere æmuli Suaresii, mussantes dedecuisse prorsus, legis auctore in vivis perstante, aliunde quam ex ejus ore petitam interpretationem appingere decreto per eum lato. Et id quoque respexit Paulus V, qui, quamvis, dum Cardinalem ageret,

causam Suaresii egerat et foverat, tamen quod se obnoxium Clementi agnosceret, ob acceptam ab eo purpuram, ita voluit doctrinam Suaresii servari in Ecclesia, prout in Rituali eam servavit, ut tamen omnis memoria decreti Clementis et interpretationis ad illud appositæ a Suare expungeretur. Itaque quod dictum postea est coram Paulo, Suaresii expositionem *non posse subsistere*, non quatit soliditatem doctrinæ a Suare propositæ, neque doctrinam illam secundum se sumptam reprobat, sed prout adjunctam decreto Clementis. Nam, si de Suaris doctrina, secundum se spectata, diceretur quod non possit subsistere, contradiceretur primum ipsimet Clementi, quem testes, omni exceptione majores, professi sunt asseruisse, nunquam sibi in mentem venisse comprehendere in suo decreto eventum de quo agebat sanctus Leo ; quin potius se, dato eo eventu, absolutionem impensurum ægro. Contradiceretur item Rituali confirmato a Paulo V, ac denique contradiceretur aliis antiquis decretis supra adductis, quibus certum est nullum Pontificem posteriorem contradicere voluisse. Atque ita subsistit et manet verum quidquid Suarez dixit, quamvis propter honorem Clementis non placuerit dici, et jussum sit expungi e volumine, quicquid Clementem attingebat. Et tamen hoc totum, quia doctrinam non spectat, intactum perstat, non modo extra terras obedientiæ, sed etiam in indice expurgatorio, jussu Inquisitionis Hispaniæ edito, contra quam falso refert Coquetius, dissert. de hac re, cap. 5, in fine.

Non incommode porro, ad declinandam invidiam incursus in posteriora decreta, sive Clementis, sive Pauli, dimissis terminis illis, *divisive et complexive*, qui, quod vivente Clemente adhibiti sint, displicuerunt, diceret quispiam primum Clementis decretum, quod cætera firmandum susceperunt, excludere sacramentum integrum confessionis, factum per litteras vel internuncium ; quia in sacramento integro comprehenditur absolutio, quam certum est non posse nisi præsenti a præsente veris verbis conferri ; non tamen excludere partem materialem sacramenti significatam absenti, interpositis nunciis aut litteris. Ita diserte, etiam post decretum Clementis et Pauli, Fernandus de Moure, in Exam., c. 7, § 6, n. 30 ; Zambranus, capit. 4, dub. 2, section. 5 ; et Kelissonus, in supplemento, quæstion. 9, articul. 3, dub. 3. Perinde porro erit si quis dicat, in aliquo eventu admodum urgente, eo quod agatur animæ salus, inchoationem sacramenti, quæ sola peccatorum expositione continetur, posse absente sacerdote peragi, quamvis consummatio, quæ fit cum præviæ illi et moraliter perseveranti expositioni peccatorum accedit sacerdotis præsentis judicium, peragi nequeat inter absentes. Quæ omnia apud Suarem sunt rata, etiamsi modus loquendi tantillum variet. Neque Suarez ab hujusmodi mutatione solius modi loquendi, salva prioris doctrinæ substantia, abhorruit. Quod enim ex ejus litteris refert Tannerus, quæstione nona de Pœnitentia, dubio primo, numero decimo sexto, testatus est se Clementis ac Pauli mentem ex ore utriusque percepisse, et sibi certo constare nunquam venisse illis in mentem, ut vellent obstare absolutioni agri qui, absente sacerdote, ante oppressionem expetiisset confessarium, et signa doloris, sacerdoti per aliorum testimonium significata, edidisset ; addiditque iisdem litteris Suarez de ejusmodi absolutione nunquam fuisse excitatam controversiam : tantum itaque Pontificios ministros posteriorum illorum decretorum auctores, vel, si lubet, Pontifices ipsos noluisse ut diceretur confessionem in eo eventu fieri absenti. Clarum quidem est, nec ipsi id diffitentur, sacerdotem, cum ei exposita sunt peccata, procul ab ægro fuisse ; atque adeo expositio peccatorum, quæ plerumque dicitur *confessio*, facta est absenti. Placuit tamen proscribere eum modum loquendi, quia timor haud vanus fuit, si diceretur, in eventu de quo agimus, confessionem fieri absenti, ne aliquis id perverse intelligeret, de toto sacramento, quod plerumque *confessio* quoque denominatur, valide inter absentes consummato, absolutione quoque absenti impensa ; quod certum est admitti non posse. Itaque ad cavendum hoc præcipitium, satius visum est majoribus prorsus excludere eum modum loquendi : *Confessio fit absenti in aliquo eventu*, etiamsi non intenderint negare peccata in ordine ad validam absolutionem exposita fuisse sacerdoti, quando non aderat ægroto, quod est esse absentem ab eo, et ipsum sacerdotem esse absentem a pœnitente exponente peccata sua.

Adhibita hac interpretatione mentis majorum, quæ non rudibus usus Romani videbitur maxime genuina, nihil erit necesse ulterius sollicitum esse, de explicanda vera præsentia sacerdotis et pœnitentis subito oppressi, cum sacerdoti procul dissito exponitur voluntas pœnitentis. Hoc addo, quia

Suarez, ut eam præsentiam quomodocumque tueatur, addit ad prædicta, videri sibi dici posse, quod tunc eatenus confessio fiat præsenti, quatenus testes, in ægri oppressi et sacerdotis præsentia, perhibent testimonium dispositionis anterioris, quæ in ægro sui adhuc compote fuit; et maxime quia confessarius jam præsens ægro examinat, ut potest, statum conscientiæ ægri oppressi, agnoscens eum vivere, et pro eo articulo non posse plus præstare. Hæc Suarez probans suum flexilem animum, dum dat aliquid tempori, quoad modum loquendi, salva tota doctrinæ substantia. Quam tamen modus ille loquendi sit fundatus, inde liquet, quod (ut supra vidimus) potest contingere ut nulli sint testes ægro et confessario simul positis præsentes; sed testificatio facta sit anterius. Confessarius vero præsens, ex eo quod agnoscat ægrum vivere, nec plus tunc præstare posse ut absolvatur, quam quod præstitit ante oppressionem, ipso sacerdote absente, quomodo dicendus sit præsentis confessionem, id est, expositionem peccatorum a pœnitente, cum ipse sacerdos procul abesset, antea factam, præsens excipere, nisi reficto dictionario, et mutatis vocum notionibus, enigma est quod ne Œdipus quidem exponeret. Itaque præstat ut habeat hic locum crebra illa apud Cajetanum monitio ad Novitium: *Inhære veritati, sed cohibe linguam.* Tene, inquam, expositionem peccatorum posse fieri sacerdote procul posito, sed cave dicas confessionem posse fieri absenti, quia hanc locutionem Roma non probat.

Nec hanc circa verba Romanam scrupulositatem mirabitur, qui plerasque hujusmodi, circa verba et voces in eadem reapse sententia, accurationes in aliis materiis vigere apud Romanos recoluerit. Sic Romæ, ad frænandam aliquorum circa suos festivationem, cum non liceat denominare *martyrem,* eum qui non ante multos annos pro Christo occubuerit, v. g. Joannem Fischerum Roffensem, Edmundum Campianum, Thomam Morum, ac similes, licet tamen dicere, *eos in odium Catholicæ fidei cæsos esse*, quamvis aliud reipsa non sit, esse *cæsum in odium veræ fidei*, et *esse martyrem*. Ibidem, a modico tempore, quia timor erat ne aliqui putarent veritatem, non nisi piam et probabilem, jam esse definitam, non licet dicere : *Conceptionem passivam B. Mariæ esse immaculatam ;* aut *B. Virginem esse immaculate conceptam ;* permittitur tamen dicere (quod reipsa idem est) *B. Virginem non incurrisse peccatum originis in sua conceptione.* Similis accuratio in verbis, ad vitandum errorem forte ab aliquo improvido incurrendum, ea est in qua hoc loco versamur, qua vetamur dicere expositionem sacramentalem peccatorum, quæ facta est sacerdoti quando aberat, factam esse absenti, et jubemur dicere factam esse præsenti; cum tamen dissidium non sit de reipsa, sed de solis vocibus; et juxta antiqua dictionaria obscurum sit quomodo dicatur fuisse præsens, qui procul aberat; aut non fuisse absens, qui loco distabat. Tantum, ex his omnibus concludo tantum abesse ut doctrinam Suaris propter decreta sub Clemente et Paulo emissa, exciderit gradu probabilitatis, quod aliquis juvenis Theologus somniavit, ut potius per ea decreta quoad rem ipsam valde sit firmata et stabilita.

Aliter difficultatem in qua versamur extricavit F. Ludovicus Caspensis, Ordinis Capucinorum, tract. de Pœnitentia, disp. 4, sect. 22, ubi, post approbatam per omnia Suaris de hoc puncto doctrinam, contra Sotum et Thomistas, opponens sibi quod ea doctrina fuerit a Clemente VIII damnata et expungi jussa, respondet doctrinam Suarii de absolutione moribundi sensibus destituti, per sacerdotem præsentem, cui per internuncium voluntas consequendæ absolutionis sit intimata, nequaquam esse damnatam a Clemente VIII, quia alioqui tot sapientes Doctores post Clementem ei doctrinæ non adhæsissent; et ipse Clemens non dixisset (ut certo postea dixit) se nihil tale unquam vetuisse; imo in eo eventu se omnino impensurum ægro absolutionem, et puniturum parochum qui absolutionem negaret; denique quia Paulus V, Clementis successor, non proposuisset Suaris doctrinam toti Ecclesiæ sequendam, ut patet ex Rituali per Paulum restituto. Ratio autem cur Clemens ex libro Suaris, cujus totam doctrinam veram esse agnoscebat, et quam Paulus in Ecclesia revocari ad praxim postea jussit, aliqua ad ipsum Clementem spectantia voluerit expungi, non fuit quod Suaris doctrinam falsitatis aut improbabilitatis damnarit; sed quod ægre tulerit Suarem, Clemente ipso superstite, mentem ejus, circa decretum de quo agimus, esse interpretatum. Qui enim auctores Clementi fuerant edendi decreti, ut suas sententias stabilirent, cum adverterunt, supposita interpretatione a Suare adhibita, evanuisse consilia sua, non cessarunt ignem fodicare, et haud levis noxæ insimulare quod

privatus Doctor ausus esset expositionem decreti edere, inconsulto decreti conditore adhuc superstite, in cujus aliquam dehonestationem cedere dicebant eam interpretationem viventis ac superstitis decreto appositam, tametsi bonam, et in qua nihil jure posset reprehendi. Unde censet Caspensis, quidquid in hoc negotio circa librum Suaris præscriptum Romæ est, neque ad rejectionem doctrinæ a Suare propositæ, quam Paulus V inserens Rituali quasi canonisavit, neque ad improbationem explicationis ab eo ad Clementis verba appositæ pertinere, cum reipsa neutrobique sit a Suare peccatum, et tam doctrina ipsius inserta postmodum Rituali, quam explicatio Clementino decreto ab eo adhibita, veritatem contineant; censet ergo quod postea circa librum Suaris Romæ gestum est, aliud non fuisse quam mortificationem auctori interpretationis prædictæ impactam, eo quod videretur non debuisse exponere decretum, etiamsi publice jam propositum, nec vacans ambiguitate, ante consultum decreti conditorem. Quæ si fuit aliqua in Clementem irreverentia, ut obtendebant Suaris æmuli, non erunt sane expertes labis plerique jurisconsulti, qui edicta principum superstitum sic vel sic accipienda docent, et commode interpretantur. Sed irreverentissimum fuisse in S. D. N. Innocentium X fatendum erit Fratrem Nolanum, Ordinis Prædicatorum, ad Sanctam Mariam supra Minervam Theologiæ professorem, qui Romæ, in ipsis Pontificis superstitis oculis, ejus decretum contra hæreses Jansenianas solemniter damnatas, calente adhuc (ut sic dicam) decreto, interpretatus est adeo perverse, ut, si admissa fuisset ejus interpretatio, hæreses illæ fuissent salvæ et immunes a damnatione, Pontifex autem delusus et de collocata frustra opera notandus fuisset. Easdem indignas decreti Innocentii glossas F. Antonius Reginadus, æque Ordinis Prædicatorum, physicæ prædeterminationis tantum volens, invexit, atque adeo uterque summum Pontificem dehonestavit, et multa dignus est, cum ob perversam interpretationem, cum ob eam superstite Pontifice adhibitam, de quo secundo, socii istorum insimulavere Suarem.

CAPUT X.

DE ALIIS MODIS SUBMINISTRANDI PARTEM MATERIALEM SACRAMENTI PŒNITENTIÆ PER INTERNUNCIUM AUT LITTERAS.

Consulto hactenus discussi præcipuam et magis operosam difficultatem quæ cerni potest in sacramentali expositione peccatorum, facta sacerdoti absenti, a pœnitente omnimodis impedito ad sacerdotem accedere; nempe in eventu quo æger, præmissa significatione suæ voluntatis de aperienda sacerdoti, cum advenerit, conscientia, nihil tamen distincte aperuit, ac ne ulla quidem externa doloris signa dedit; sed subito obmutuit, adeoque oppressus est, ut ne minimo quidem signo aut nutu possit, vel voluntatem confitendi, quam præhabuit nec retractavit, præsenti sacerdoti patefacere, vel dolorem de peccatis prodere. Monstratumque est, juxta S. Leonem et Concilia antiqua, ac usum in Ecclesia receptum, talem ægrum, qui suam confitendi voluntatem prius manifestaverit, et multo magis, si expressioni voluntatis confitendi adjunxerit explicite expressionem sui doloris de peccatis, posse sacramentaliter absolvi. Nunc videndum superest quid statuendum sit de expositione sacramentali peccatorum, paulo minus confusa; puta, si præter confitendi voluntatem exterius expressam, et idoneorum testium assertione firmatam patefactamque sacerdoti qui abfuit, cum ea voluntas est ab ægro elicita, præmissa sint signa externa doloris peccatorum, de quibus signis sacerdos præsens doceatur per idoneos testes. Quæritur enim, possitne impendi ægro absolutio a sacerdote cum aderit, etiamsi tunc neque voluntas confitendi, neque signum aliquod doloris de peccatis ab ipsomet ægro prodatur? Qui eventus non parum differt a priore, in quo sola voluntas confitendi absque ullo externo doloris signo fuisset manifestata. In priore enim eventu, tantum præsumitur materia proxima absolutionis; in isto autem explicite prolata est in signis doloris exhibitis, et saltem moraliter perseverat. Quid si vero ultra signa contritionis, quæ habent se ut confessio generalis, accedat specialis confessio, per expressionem, quomodolibet exhibitam, alicujus specialis peccati, factam sacerdoti præsenti ab ipso ægro, vel absenti per internuncium aut litteras? Tandem quid si expressio, etiam distincta, omnium peccatorum, quæ sunt in

pœnitentis conscientia, fiat absque directione ad claves, non expresso distincte desiderio consequendi absolutionem de peccatis, quæ pœnitens abs se admissa agnoscit et dolet?

Quid in primo eventu sit statuendum, fere constat ex dictis circa eventum præmissæ voluntatis confitendi. Fere enim ei disputationi adjunximus eventum quo præmissa item sint signa externa doloris : quia nihil proclivius quam ut qui significat se velle confiteri, prodat etiam aliquatenus dolorem suum de peccatis. Quia tamen, præcise loquendo de expressione voluntatis confitendi, diximus et evicimus eam seorsim a signis doloris explicite propositis posse sufficere ad consequendam absolutionem, age dicamus nunc de primo horum eventuum, quo signa doloris explicite quidem exhibita sunt, sed ita antecesserunt, ut præsente sacerdote nullum signum doloris voce, gestu aut nutu, a pœnitente proferatur. Fuerunt ergo qui assererent in eo eventu negandam esse absolutionem. Quam sententiam probabilem esse ac tutam, et esse multorum recentiorum, affirmat Petrus de Ledesma, tract. de Pœn., c. 2, d. 3. Referuntur in eamdem sententiam Abul. Matth., 16, q. 49 et 79; Major in 4, d. 14; Canus, relect. de Pœnit., part. 5, versic. *At inhærendo;* Soto, in 4, d. 18, q. 2, art. 5; Martinus Ledesma, 2 p. quarti, q. 8, art. 4; Curiel., in tract. de Pœnit. inedito, q. 13, ad 3; Baptista Corrad., ad q. 10 casuum; Petrus Ledesma, supra, dub. 2, in fine; Alvarez, diffic. sæpe citata, n. 23. Adeo vero constanter in ea doctrina hæsit Coquetius, c. 7 dissertationis, n. 20, ut de contraria dicat, *se non posse eam in animum inducere; neque sane videre quam speciem probabilitatis habere possit.*

Induxerunt tamen eam in animum suum, et probabilitatem illius contrariæ assertionis perspexerunt omnino multi, et quidem primæ notæ scriptores: Vasquez, 3 p., q. 91, art. 2, dub. 1; Toletus, l. 3 Instructionis sacerdotum, c. 8; Medina, C. de Confess., tract. 2, q. de Absolutione ab oblitis; Ruardus, art. 3, § *Complectitur;* Driedo, de Captivit. et redempt., tract. 4, c. 2, p. 8, n. 1; Corduba, quæst. 39 de Indulg.; Zambranus, c. 4, dub. 2, sect. 5; Suarez, tom. 4, tertia p., d. 21, sect. 4; Manuel Sa, verbo *Confessio* Nugnus, quæst. 9, Supplem., art. 2, dub. 1, § *Sed quid;* Sylvius, ibidem, quæst. 4. Et quod caput est, S. Leo et Concilium Arausicanum, ac duo Carthaginensia eamdem doctrinam tradiderunt, ut satis supra expensum est. Ratio autem cur hujusmodi æger sit absolvendus, est manifesta, nimirum quia nihil desideratur ad confectionem veri sacramenti et absolutionis collationem necessarium, sive ex parte sacerdotis, qui supponitur præsens cum est conferenda absolutio, sive ex parte ægri, qui subministravit ex parte sua materiam idoneam, externis signis, quæ adhibuit dum sui compos esset, comprehensam, ut satis superius est declaratum. Quidni ergo possit absolvi, cum præstitit quod potest? Id enim Deo sufficit. Recolenda sunt et huc accommodanda quæ dicta sunt c. 7.

Opponit in contrarium nonnulla Coquetius, c. 7 dissertationis, sed admodum levia. Imprimis urget in eo eventu ægrum nullam facere confessionem, tametsi exhibuit externa signa doloris de peccatis, et voluntatem suam de obeunda confessione. Hoc leve est. Nam illa voluntas, præsertim convestita externis signis doloris, qualem nunc spectamus, in eo eventu excludente possibilitatem distinctioris confessionis, est sufficiens confessio. Addit adversarius neminem hactenus fuisse, qui dixerit eum haberi pro confesso et idoneo ad recipiendam absolutionem, qui, postquam dixit confessario se velle post horam confiteri de peccatis quæ a se admissa dolet, mox apoplexia correptus, non potest sacerdoti illico advenienti ullum signum exhibere. Hæc est manifesta petitio principii, quia hoc ipsum est quod nunc agitamus. Nec aliter ineptit adversarius, cum mox objicit tanquam absurdum quod, juxta nos, absolvendus esset qui, postquam accidisset ad genua sacerdotis, inchoaturus confessionem, et pectus tutudisset, prorsus obmutesceret, correptus apoplexia. Hoc valde insulse objicitur, cum sit ipsa sententia quæ suscipiebatur impugnanda, nec aliquid contra eam proferatur, nisi ipsamet sententia impugnanda; quod revera est ineptire, et principium ridicule petere. Et idem dico de alia adversarii objectione, quia, scilicet, sequeretur expositionem peccatorum fieri absenti; necnon de alia, qua opponit præsentiam talem ægri, esse præsentiam mutam et mere corporalem, non moralem, qualis ad negotia conficienda requiritur. At quod ea ipsa præsentia muta sufficiat ad gerendum hoc negotium, est conclusio nostra, quam opponere pro objectione, est hominis ineptientis nec habentis quod opponat.

Cum tamen debilis et male materiata sit universa Coquetii adversus doctrinam propo-

sitam disputatio, mirabile tamen est quanta audacia, cap. illo septimo, num. 38, adversus eam bacchetur, negans esse probabilem, vel extrinseca vel intrinseca probabilitate. Probabilitas intrinseca ducitur ex rationibus rem aliquatenus et saltem apparenter suadentibus; extrinseca autem ducitur ex auctoritate eorum qui ita senserunt, juxta doctrinam Aristotelis, 1 Topic., c. 1, et 1 Ethic., c. 4. Ex neutro ergo capite ait Coquetius opinionem propositam habere aliquid probabilitatis, *quia rationes, si quæ pro ea sunt, sumuntur ex decretis in alium sensum contortis, et prave explicatis; at vero Doctorum asserentium auctoritas adeo exigua est, ut probabilitatem nullam conferre possit. Unus enim ex alio, ex affectu, et re non satis librata, ita docent, quod ad conciliandam alicui opinioni probabilitatem non sufficit.* Ista tam licenter effutienti Coquetio reponendum est, quod Augustinus Petiliano, l. 2 contra ejus epist., c. 4. Multa enim in adversarium jactanti, et nihil solide adstruenti, reponit sanctus Doctor: *Hæc si dicam de talibus esse dicta quales vos estis, respondebis: Proba. Quid enim? Tu probasti? Aut si eo putas probari quia dicuntur, non opus est eadem repetere. Recita illi ipsa tibi, et a vobis in vos. Ecce et ego probavi, si hoc est probare.* Dimissa autem et condonata profusa ineptissime verborum acerbitate, huic scriptori, tum in hac, tum in aliis ejus scriptionibus perfamiliari, affirmo doctrinam propositam, et spectatis rationibus quibus astruitur, et spectata Doctorum, a quibus traditur, auctoritate, esse omnino probabilem; nec speculative tantum, sed etiam practice, contra ineptam notionem opinionis practice probabilis, positam a Coquetio, ibidem, num. 39, statuentis non esse practice probabilem eam sententiam, quam illi quoque, a quibus falsa censetur, non putant posse executioni mandari absque peccato. Unde quia ipse et aliqui ex nuperis Thomistis non putant sententiam, pro qua satagimus, posse reipsa usurpari absque peccato, quamvis alii omnino multi, nec infimæ notæ, secus statuant, infert eam doctrinam non esse practice probabilem. Quo pacto, vix ulla opinio, dissidentium sacrarum familiarum contentionibus agitata, esset practice probabilis; cum facillimum sit et familiare ut qui ex una parte adversus aliam stant, de sententia partis oppositæ pessime statuant, nec posse absque peccato exerceri contendant. Notio ergo opinionis practice probabilis restringenda erat ad sensum Doctorum, non jurantium in aliena verba, nec ductorum affectu erga suos immoderato; cujusmodi sunt qui, cum Coquetio, de proposita sententia tam severe statuunt.

In altero eventu ex proxime propositis, quo pœnitens, præsente sacerdote, quamvis nullum in specie peccatum exprimat, exhibet tamen signa doloris qualiacumque, admittendum est eum esse absolvendum. Et ita diserte habent Eusebius Papa, apud Burchardum, l. 8, c. 11, perperam passim adductus, pro absolutione ejus qui prorsus obmutuit ante adventum sacerdotis, et eo adveniente nulla potest signa doloris et voluntatis confitendi exhibere. At Eusebius diserte agit de ægro qui in præsentia sacerdotis exhibet signa prædicta. Verba ejus sunt: *Si quis pœnitentiam petens, dum sacerdos venerit, fuerit officio linguæ privatus, constitutum est ut, si idonea testimonia habuerit, quod ipse pœnitentiam petiisset, et ipse per nutum suæ voluntatis aliquod signum facere potest, sacerdos impleat omnia, sicut supra ægrotantem pœnitentem scriptum est; id est, orationem dicat, et ungat eum oleo sancto, et Eucharistiam donet.* Dicere orationem, idem est quod absolvere. Nam omnia verba sacra dicuntur *supplicationes*. Et ita expresse S. Leo, epist. 91. Et eodem sensu aliquando verba consecrationis dicuntur *preces*, apud D. Augustinum et alios. Itaque auctoritas Eusebii cadit proprie in eventum de quo agimus; pro quo etiam facit S. Leo. Nam, quamvis plus aliquid addit, et eum quoque, qui prorsus jacet oppressus, si sint qui testentur de ejus anteriore dispositione, absolvi velit, tamen præmittit absolvendum esse eum qui, absque expressione speciali ullius peccati, exhibet præsenti sacerdoti signa doloris de peccatis, et voluntatis consequendi de eis absolutionem per sacerdotem. Idipsum in Rituali Romano præscribitur, titulo de Pœnitentia. Et sane si absolvi potest qui nulla præsentia signa doloris de peccatis suis sacerdoti exhibet, cum aliqui testantur quod ea præhabuerit, multo magis absolvi poterit qui actu et explicite, per indicia aliqua, ipsemet sacerdoti præsenti suum dolorem testatur, suumque consequendæ absolutionis desiderium per se patefacit. Multus in hoc elucidando est Zambranus, c. 4, dub. 2, sect. 4. Sed res ex ante disputatis videtur sufficienter exposita.

Unica est difficultas, quam et adversus hanc resolutionem, et adversus proxime datam, aliquando intortam audire memini;

nempe quod Concilium Tridentinum, sess. 14, cap. 5, requirat talem expressionem peccatorum, ut ex ea cognosci possit a confessario status pœnitentis. Atqui per hujusmodi expressiones peccatorum in signis generalibus doloris comprehensas, confessario nihil innotescit quod non æque sciret prius; nempe quod pœnitens sit peccator. Atque ita confessarius non poterit ferre judicium de hujusmodi pœnitente, nec poterit conficere verum sacramentum, quod deposcit materiam aliquam determinatam, quæ hic non suppetit, sed tantum exhibetur aliquid generale, atque adeo indeterminatum, de quo non potest directe ferri judicium. Actus enim doloris externus est aliquid generale, et aptum cadere in plane multa et varia; atque adeo judicium quod de eo feretur, non poterit esse singulare et determinatum.

Hæc difficultas non difficile expeditur. Falso enim assumitur, in his eventibus non innotescere confessario statum pœnitentis. Revera enim innotescit, quantum hic et nunc fieri potest. At hoc est totum quod a pœnitente deposcit Deus. Simile est de eo qui tantum generatim recordatur se admisisse aliquod peccatum, cujus species illi exciderit. Talis enim, ad eum modum exponens suum illud peccatum, absolvendus est, juxta S. Thomam, in 4, d. 21, q. 2, a. 1 et 2; et Paludanum, eadem distinctione, q. 2, concl. 2, a. 2, atque adeo patefacit statum animæ suæ, et materiam determinatam sacramentali judicio directe subjicibilem exhibet; ille enim actus externus est aliquid singulare ac determinatum. Falso item assumitur statum pœnitentis non innotescere aliter quam prius; nesciebatur in hoc foro eum esse peccatorem, et dolere de divina offensa quam contraxit, quod nunc sacerdos cognoscit in hoc foro.

Alius eventus ex proxime propositis, is erat quo peccatum aliquod specialiter sit expressum per aliquod signum præsens aut prævium, vel per nuncium aut scripturam transmissam ad absentem. Hic eventus eodem modo est expediendus quo priores, nempe dicendo absolutionem in eo eventu esse impendendam. Nam si is qui nullum plane peccatum specialiter expressit, sed tantum voluntatis confitendi, vel insuper doloris de peccatis externa signa prodidit, confessario tunc absenti significata, capax est absolutionis, quia facit quod potest, et verisimile est Christum institutionem sacramenti pœnitentiæ conformasse ad humanam necessitatem, multo magis qui peccata ad confessarium scripto transmiserit, vel per internuncium renuntiari jusserit, aut qui præsenti sacerdoti nutibus ac signis aliquibus ea speciatim aperuerit, censendus est dispositus ad absolutionem a sacerdote consequendam, etiamsi præ defectu virium aut signorum idoneorum non exponeret omnia sua peccata, de quibus dolet, sed aliqua tantum, vel etiam unum duntaxat. Verum est neminem teneri ad significanda absenti sacerdoti peccata sua, plura, vel unicum, per litteras, vel per internuncium, ut fert communis sententia Doctorum; eo quod modi illi aperiendi peccata sint obnoxii evulgationi, per quam pœnitens fama sua excideret; Deus autem, qui benignus et misericors est, noluit tam austero præcepto, quo fama profligaretur, gravare pœnitentes. Si tamen quis ultro eligat ei periculo se exponere, nemo id illi jure negare potest, cum sit dominus famæ suæ, possitque eam discrimini objicere justa de causa, qualis est aperiendi confessario distinctius atque adeo securius sua peccata. Si autem contingeret eventus periculi æternæ mortis, in quo pœnitens non posset aliter aperire sacerdoti sua peccata, obligaretur ea significare scripto, nisi contritio perfecta exolveret eum hac obligatione; quia charitas propria in discrimine æternæ salutis, quod ingruere supponimus, obligat ad eam in tuto locandam, per medium quod unum suppetit, posthabita famæ cura.

Ad propositos eventus Suarez respondens quod nos respondimus, nihil dixit improbabile, vel merito repudiandum. Quoad posteriorem vero eventum supra propositum, non est ei lis cum nuperis Thomistis. Censet enim in eo ultimo eventu negandam esse absolutionem: quia is qui dolet exterius de peccatis, sive generaliter tantum, sive in specie, neque eum dolorem externum dirigit ad claves per expositionem externam voluntatis confitendi peccata, de quibus dolet, vel per confessarii evocationem, non exhibet materiam absolutionis in judicio sacramentali. Ita Suarez, t. 4, 3 part., d. 23, sect. 1, n. 13; ac Ægidius, 3 part., q. 64, num. 103. Ratio eorum est, quia dolor internus, et ejus manifestatio, ut sit idonea dispositio ad absolutionem ex parte pœnitentis, debet afficere et quasi informare aliquam accusationem sacerdoti factam. Ea quippe est quæ compingit sacramentum pœnitentiæ, non autem accusatio facta soli Deo. Oportet igitur ut pœnitens, si ad

absolutionem rite disponi velit, confiteatur sua peccata homini a Deo constituto ad exercendum sacramentale judicium, ita ut pœnitens illi confiteatur saltem generaliter, nimirum exprimendo voluntatem consequendæ absolutionis, aut confessarium in eum finem evocando.

Contrarium sensere alii, quibus subscribo, et nominatim Manuel Sa, in prima editione, verbo *Absolutio*, n. 11, et Martinus Eisingreni., c. 3 Confessarii, q. 46. Visus est non nemini esse in eadem sententia D. Augustinus, l. 1 de Adulter. conjug., in ipso fine. Admittit enim eamdem esse rationem sacramenti pœnitentiæ in homine fideli per ægritudinem oppresso, ac baptismi in catechumeno æque jacente et oppresso per morbum, ita ut neque jam renatus possit petere absolutionem, neque catechumenus baptismum. Qua paritate supposita, cum D. Augustinus concedat talem catechumenum esse baptizandum, consequenter concedit renatum, in eodem statu constitutum, esse absolvendum, etiamsi nihil petat, ac ne confessionem quidem vel confessarium. *Quis enim novit* (inquit S. Pater de talibus catechumenis, et idem dici potest de renatis) *utrum fortassis adulterinæ carnis illecebra, usque ad baptismum statuerant detineri?* Quasi diceret: Præsumi pie potest de tali catechumeno sic jacente, quod dolorem conceperit de peccato adulterini conjugii, quo se inquinavit, atque adeo in tanta necessitate potest baptizari, etiamsi baptismum non petierit. Similiter ergo in iisdem circumstantiis, qui jam renatus est, posset absolvi, ob præsumptam in eo consequendæ absolutionis voluntatem, quæ continet directionem peccatorum et expositionis eorum ad claves.

Vereor tamen ne hic locus D. Augustini plus ferat quam hic intendamus; ita ut, de ejus sententia, etiam is possit absolvi, qui nullum externum signum dedit, sive doloris, sive voluntatis confitendi, quod D. Augustinus insinuat; passim tamen repudiatur, et nominatim ab Ægidio, 3 part., disp. 5, num. 28; nec immerito, quia cum in tali eventu deficiat materia judicii adhibenda ex parte pœnitentis, nec dici possit præsumi in voluntate aliqua exterius expressa, sive obtinendæ absolutionis, sive vocandi sacerdotem, temere videretur conferenda absolutio, et cum aperto sacrilegii discrimine, quod merito est declinandum. Jacobus quidem Baius, in Inst. relig. Christ., lib. 2, cap. 91, putat se omnem difficultatem elidere, dicendo tunc absolutionem dandam esse per modum suffragii, non autem per modum judicii; sed hoc est valde extra rem, quia hic non quæritur an sacerdos possit precari pro tali ægro, quod nemo in dubium revocat; sed quæritur an sacerdos possit illum absolvere sacramentaliter. At hoc fieri non potest absque sententia judiciali, supponente materiam a pœnitente se accusante expositam cum dolore, quod in hoc eventu plane deest; unde abstinendum est absolutione sacramentali, resque Dei judicio committenda.

Sistendo igitur in eo oppresso de quo sermo erat, aio eum, quia externa signa doloris edidit, absolvi posse, etiamsi confessarium non petierit, neque expresserit se velle confiteri Nihilominus enim adhibuit quod ex parte sua necessarium est ad sacramenti confectionem; quia exeruit dolorem externum de peccatis, et aliquam eorum expressionem adhibuit, saltem universalem et confusam, qualem vidimus ex parte materiæ hujus sacramenti sufficere. Si quid ergo ex parte pœnitentis deesset, non posset esse aliud quam intentio suscipiendi sacramentum, quæ adulto est necessaria; et in ea intentione involvitur directio actuum pœnitentis ad claves, ut per se patet. At hujusmodi intentionem in eventu de quo agimus, non deesse, facile probari potest. Nam non minus exigitur voluntas suscipiendi extremam-unctionem, ut sacramentum in adulto sit validum, quam exigatur voluntas suscipiendi sacramentum pœnitentiæ in adulto. Constat vero extremam unctionem conferri jacentibus, etiamsi eam non petierint, nec jusserint evocari sacerdotem ad illam conferendam. Præsumuntur enim nihilominus voluisse sacramento extremæ-unctionis muniri: quia ea voluntas (ut notat Lessius, lib. 3 de Virtutibus, num. 25) contineri videtur in generali actu volendi suscipere sacramenta in vitæ fine, quem actum sæpe elicit quilibet Christianus; et cum de contrario non constat, præsumi potest hominem non retractasse illum actum: qui proinde moraliter in homine perseverat. Suarez, 4, tertia parte, dist. 42, sect. 1, num. 6, ait, eam intentionem suscipiendi extremam-unctionem contineri in actu volendi media, vel necessaria, vel valde utilia ad salutem; quem actum quivis fidelis frequenter exerit, si sapiat, nec sit plane prodigus suæ salutis. Cum ergo non constet ægrum revocasse talem actum, aliquando abs se elicitum, et aliunde non

constet quod sit oppressus in peccato mortali, de quo ne attritus quidem fuerit priusquam sui impos fieret, præsumitur perseverare in eo intentio suscipiendi hoc medium salutis; quod si præiverit saltem attritio, poterit aptare ægrum ad justificationem accessu sacramenti comparandam. Non dissimilis igitur intentio suscipiendi sacramentum pœnitentiæ, et subjiciendi peccata sua clavibus, præsumi potest in ægro, qui præ oppressione non potest confessionem aut confessarium petere, vel anterius, cum exeruit signa doloris de peccatis, non poposcit confessarium ob incogitantiam, etiamsi elicuit et exterius prompsit signa doloris. Itaque talis æger capax est absolutionis sacramentalis, conferendæ a sacerdote cui dolor ejus externus innotuerit; cum et materiam judicii sacramentalis ex parte sua necessariam suppeditaverit, et debita intentione pie præsumpta, non destituatur.

Non est autem difficile retundere quod opponebatur, deesse, scilicet, eo eventu accusationem pœnitentis apud sacerdotem; adesse autem solam ejus accusationem apud Deum. Ea enim accusatio apud sacerdotem non deest in hoc eventu, quia, præsupposito dolore peccatorum, continetur in voluntate suscipiendi hoc sacramentum, quam rite præsumi diximus. Eo ipso namque quod habetur voluntas suscipiendi sacramentum, necesse est ut adsit voluntas suscipiendi illud per ministrum, qui unicus est ad illud conferendum, nempe per sacerdotem. Atque ita expressio doloris peccatorum, et latens in eo expositio peccatorum, adjunctam habet accusationem sui apud hominem, Dei loco judicantem; nec desideratur aliquid ex parte passi, quominus absolutione donetur, supposito quod christiane vixerit, nec fuerit oppressus in æstu ac œstro peccati, sive in flagranti delicto, ut sane supponitur, eo ipso quod constat præmissa esse ab eo, dum sui compos esset, signa doloris, quem retractatum esse ante mentis impotentiam nihil sit quod suadeat. Rebus igitur sic se habentibus, confessarius præsens potest absque scrupulo talem ægrum absolvere, quia innoxius est, eo ipso quod administrat sacramentum ex sententia probabili (cujusmodi sane est ista), et sacro ministerio fungitur quam optimo modo potest; quin etiam tametsi reipsa sacramentum esset irritum, vacaret labe confessarius, ob probabilitatem sententiæ ex qua operatur. Aliunde autem si sacramentum reipsa non sit irritum, poterit æger susceptione ejus juvari, et acquirere gratiam sanctificantem, sine qua periret, ob non detersum forte per contritionem perfectam mortale peccatum quo sordebat, quamvis supponendus sit habuisse saltem attritionem, ex qua, veluti materia proxima, requisita ex parte passi, compingi queat sacramentum, cujus accessu æger gratiam sanctificantem possit acquirere, nudæ attritionis interventu nequaquam parabilem.

Ex tanta vero ægri de quo agimus necessitate, et summo periculo cui forte objiceretur, nisi per accessum sacramenti locaretur in tuto, efficitur recte Sylvium, q. 9 Supplementi, a. 2, q. 4, ac Pesantium, ad supplem., q. 10, disp. 11, asserere confessarium, in proxime discussis eventibus, non tantum posse licite absolvere pœnitentem de quo agitur, sed etiam ad hoc teneri. Confessarius enim, vel ex charitate, vel etiam ex justitia, si vi muneris ad sacramenta conferenda adigitur, tenetur medium salutis proximo forte necessarium administrare, ut constat ex doctrina generali de obligationibus ministri in sacramentorum collatione. Frivolum vero est quod in contrarium opponit Coquetius', c. 7 dissertationis, n. 41, dicens non esse verum quod liceat sequi opinionem, quæ saltem sit probabilis, quamvis opposita sit probabilior ac plane tuta, et nullum involvens sacrilegii periculum, ex quo sequeretur etiam amplectendam esse ex obligatione eam sententiam, ut extremum ægri periculum avertatur. Hoc Coquetius (tametsi de alio eventu agens) ait *tolerari non posse, cum neque lex charitatis, neque alia liget, nisi ordinatissime, et per media opportuna, non vero periculosa.* Hoc dico frivolum esse, et ut verborum ejus illuviem in caput ejus regeram, aio hoc tolerari non posse. Nam ad evitandum æternum proximi exitium, posse adhiberi opinionem minus probabilem, fuse traditur agendo de conscientia et usu opinionum; et nonnullis exemplis illustratur a Sanchez, l. 2 de Matrimon., disp. 36, n. 9. Quod si talis opinio potest adhiberi ratione periculi imminentis, ergo adhibenda est ex obligatione. Nam Deus mandavit unicuique de proximo suo, et nemo est qui non urgeatur, saltem lege charitatis, ad subveniendum proximo, ut effugiat æternam damnationem, tentatis omnibus mediis quæ aliquatenus probabile sit posse proficere. Et hæc charitas est ordinatissima, adhibetque media opportuna (saltem probabiliter,) et nullatenus periculosa. Totum enim periculum, quod imminere

posset, esset irritandi sacramenti, atque adeo sacrilegii in ejus confectione admittendi. At hoc periculum est inane, siquidem exulat prorsus sacrilegium ab eo modo operandi, propter probabilitatem sententiæ ex qua operatio elicitur. Et cum homo non sit propter sacramenta, sed e contrario sacramenta sint propter hominem, juxta D. Augustini effatum, præstat sacramentum exponere periculo invaliditatis, si forte reipsa opinio, ex qua sacramentum conficitur, esset falsa, quam exponere hominem irreparabilis damni periculo, si forte reipsa opinio, ex qua sacramentum admovetur, vera esset. Salvaretur enim homo adhibito tali remedio; eo autem non adhibito, rueret in exitium sempiternum. Itaque obligatio absolvendi, in eventu, de quo agimus, aliisque similibus, rata esto, non tantum quoad eos qui sententiæ nostræ inhærent, sed etiam quoad adversarios, qui speculative censent eam esse falsam. Nihilominus enim ob summum proximi periculum, obligantur nostram practice sequi, et propriam deponere, etiamsi esset probabilior, juxta principia generalia in tractat. de Conscientia, et de opinionibus. Et ita in hoc ipso negotio Vasquez, 3 p., q. 91, art. 4, dub. 2, et 1. 2, d. 63, c. 2; Tannerus, t. 4, disp. 6, q. 9, dub. 1, n. 14; Zambranus, c. 4, dub. 2, sect. 6; Sanchez, l. 1 in Decal., c. 9, n. 33; Becanus, 1. 2, c. 4, q. 9, n. 10, et alii adducti in tractatione de Conscientia.

FINIS APPENDICIS POSTERIORIS.



INDEX RERUM ET VERBORUM

QUÆ IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

A

B

SANCTUS BASILIUS.

SANCTUS BERNARDUS.

SANCTUS BONAVENTURA.

C

CAUSA.

COGITATIO.

CONCILIUM.

CONFESSIO.

CONVERSIO.

CULPA.

D

DECRETUM.

DEPENDENTIA.

DETERMINATIO.

DEUS.

DOCTRINA.

E

EFFECTUS.

ELECTIO.

F

FIDES.

FINIS.

G

GLORIA.

GRATIA.



INDEX LOCORUM SCRIPTURÆ SACRÆ.



FINIS TOMI DECIMI.

